

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1-2

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

TEOLOGIA BIBLICA

- IOAN CHIRILĂ, Fragmentarium Filonian: persoana – ființă dialogică și lecție pentru posteritate ♦ *Fragmentarium Philonian* 3
- STELIAN TOFANĂ, Documentul "Quelle"(Q) - sursă a evangheliilor sinoptice? ♦ *The Document Q (Quelle) – Source of the Synoptique Gospels?*..... 13

TEOLOGIA ISTORICA

- ALEXANDRU MORARU, Biserica românească sub dictatura comunistă 31
- IOAN VASILE LEB, Al doilea conflict balcanic văzut de un vechi catolic ♦ *Das zweite balkanische Konflikt von einem Altkatholiken dargestellt*..... 41
- DORINEL DANI, O Scurtă privire asupra evoluției anglicanismului până la începutul secolului al XIX-lea ♦ *A Short Outlook Upon the Evolution of the Anglicanism up Until the Begening of XIXth Century*..... 51
- CRISTIAN ȘTEFAN, Pătrunderea creștinismului în Rusia, rodul misiunii bizantine ♦ *Penetration of Christianity in Russia*..... 71

TEOLOGIA SISTEMATICA

- VALER BEL, Participarea mirenilor la misiunea bisericii ♦ *Die Teilnahme der Laien an der Mission der Kirche* 83
- IOAN ICĂ JR., Capitolele, Imnele și Epistolele simeoniene - problematica filologică, istorică și spirituală 101

ȘTEFAN ILOAIE, Der persönliche und der gemeinschaftliche aspekt der sünde. Negative einflüsse des individualismus ♦ <i>Aspectul personal și cel comunitar al păcatului. Influențele negative ale individualismului</i>	117
--	-----

TEOLOGIE PRACTICA

VASILE STANCIU, Gheorghe Dima (1847-1925) și rolul determinant al compozitorului în afirmarea muzicii corale bisericești din Transilvania ♦ <i>Gheorghe Dima wurde 1847 in Braşov/ Kronstadt geboren</i>	127
IOAN BIZĂU, Die Seuche der Säkularisierung und die Sakramentale Erfahrung der Kirche ♦ <i>Maladia secularismului și experiența sacramentală a Bisericii</i>	159
GHEORGHE ȘANTA, Educația religioasă ca valoare integrativă ♦ <i>L'éducation religieuse comme valeur d'intégration</i>	181
MIRCEA OROS, Teme Liturgice ale Triodului ♦ <i>Liturgical Themes of the Triod</i> ...	191

MISCELLANEEA

DACIAN BUT, Învățătura despre biserică în Cărțile Simbolice Protestante ♦ <i>The Teaching on Church in Protestant Confessions of Faith</i>	203
DOREL MAN, Duhovnicie și responsabilitate sacramentală ♦ <i>Confession and Sakramental Responsibility</i>	219
MARIUS DRĂGOI, Sfântul Vasile cel Mare în spiritualitatea românească ♦ <i>Le Saint Basile Le Grand dans la spiritualité roumaine</i>	225
GABRIEL GÂRDAN, Problema cărților de cult și a învățământului teologic în episcopia ortodoxă română din America ♦ <i>The Problem of the Liturgical Books and the Theological Instruction in the Romanian Orthodox Episcopate of America</i>	251
FLORIN STAN, Ierarhia bisericească și accepțiunile ei relevate în traduceri actuale ale epistolei I către Timotei. Noi provocări ale traducătorului modern ♦ <i>The Hierarchy Church and Her Acceptancies in the Actuals Translations of the 1st Epistle to Timothy. New Provocations of the Modern Translator</i>	265

NOTE ȘI RECENZII ♦ NOTES AND BOOKREVIEWS

LOGOS. Înalt Prea Sfințitului Părinte Bartolomeu Anania la împlinirea vârstei de 80 de ani, Cluj-Napoca, 2001, 424 p.+8 ilustrații (Alexandru MORARU)	279
GRAI MARAMUREȘAN ȘI MĂRTURIE ORTODOXĂ Prea Sfințitului Episcop JUSTINIAN CHIRA al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Baia Mare, 2001, 533 p. + 8 ilustrații (Alexandru MORARU)	281
Dorel MAN, <i>Didahiile, norme de educație și pastorație</i> , Editura Presa Universitară Clujeană, 2001, 272 p. (Onufrie VINȚELER)	282

THEOLOGIA BIBLICA

FRAGMENTARIUM FILONIAN: PERSOANA – FIINȚĂ DIALOGICĂ ȘI LECȚIE PENTRU POSTERITATE

IOAN CHIRILĂ

RESUMÉE. *Fragmentarium philonien.* L'histoire de la philosophie montre que le probleme de l' homme y fut généralement aborde avec des methodes qui avaient une certaine "complementarite": methodes idealistes conferant un caractere absolu au principe spirituel chez l'homme et methodes naturalistes attribuant une importance primordiale a ses traits biologiques. Ce dualisme du corps et de l'âme a été le sujet perpetuel des traites philosophiques sur l'homme, depuis l'antiquité jusqu'a nos jours. Pour le methode idealiste nous avons fait une prezentation sintetique de l'exégese philonien sur la theme de l'être humaine. Nous avons aborde les traites "De Abrahamo" et "De Cherubim" ou Philon a préseté un petit discours anthropologique. Le titre latin usuel, du secode traite, n'annonce que tres imparfaitement son contenu. Mais le commentaire de la chute est plus large et plus cohérent. Adam et Ève sont chasses irrévocablement du Paradis. Par une perversion qui est á la fois faute et châtiment, l'homme, présomptueux, croit posséder le monde parce qu'il le voit, n'accordant á Dieu qu'un rôle d'auxiliaire et d'instrument. Par une demonstration theologique et philosophique Philon a établi le verite: Dieu est la cause principale de toutes choses et l'homme doit reviendrai dans la lumiere de Dieu pour a accédé a le status d'aiparthenia, aiparthenia qui ouvérte l'Eden par Isaac. On peut être sur que les harmonies de la nature étaient, aux yeux de Philon, un signe de l'efficiénce divine par son eros que Dieu leur inspire.

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.

Aspectul dialogic al persoanei exprimă faptul că ființa umană rămâne în relație spirituală cu sursa însăși a vieții celei adevărate, rămâne în planul ființării autentice în care dialogul cu rațiunile divine ale lucrurilor conduce la izvorul transcendent al acestora verticalizând pe cel care se deschide nesfârșitului dragostei și libertății în Dumnezeu. Acest aspect dialogic este foarte important în subiectivizarea noastră ca persoană deoarece, după cum spunea Sf. Irineu de Lyon, "Cuvântul s-a făcut om la sfârșitul dezvoltării omului în cuvânt (în rațiune) ca o coroană și ca un scop final al neamului omenesc"¹. Deci la momentul în care omul devine hristofanie, o hristofanie vorbită din fapte. Ceea ce ne îmbie spre acest demers de factură dogmatică este faptul că omul ca persoană este o structură de tip logic și nu-și revelează verbalitatea numai în măsura în care se cuminecă pe orizontală și se comunică pe verticală dăruindu-se sălășluirii lui Dumnezeu prin el în creație. Dar nu numai acest fapt ne-a determinat să ne raportăm la discursul părintelui Stăniloae sau la Sf. Irineu de Lyon, ci faptul că în opera exegetică a lui Filon din Alexandria adesea omul este privit ca o sinteză a creației și ca o lecție, ca un verb cu funcție pedagogică, pentru posteritate. El spune și propune cititorilor o structurare de tip piramidal, o piramidă cu baza mare în cer și cu vârful în creație. Așa este cazul tratatului *De Abrahamo* în care personalitatea religioasă morală a patriarhului este cert o determinare, o provocare pentru lumea care este destinată întrupării Legii pentru ca să fie liberă față de lege, să fie un cer semănat pe pământ. Ajungerea la această stare este realizată, după părerea lui Filon, în cadrele structurale ale pedagogiei grecești: dar natural, educație și perseverență, stăruință². Pentru această lecție de pedagogie iudaică filoniană ne-am gândit la "De Cherubim"³, un alt tratat și anume unul dedicat timpului de după cădere, timpului păcătuirii, timp văzut de Filon ca și timp în care cei gătiți pentru reîntoarcere pot să-și lucreze re-venirea la Dumnezeu, să-și reveleze destinul hristofanic.

Titlul latin uzual nu anunță decât în parte conținutul său, de aceea în fapt tratatul este mai mult o lecție exegetică și morală despre timpul omului căzut, exilat, decât unul despre puterile cerești și netrupești. În el găsim structuri specifice muncii traducătorului, exegetului și moralistului care vrea să ofere posterității cadrele înțelegerii faptului că suntem creaturi ale lui Dumnezeu și că Dumnezeu nu poate decât să ne fie sprijin și

¹ P. Nelas, *I dikeosis tou antropou en Hristo*, p. 69, apud Pr. Prof.dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.II, București 1977, p.16.

² Philon d' Alexandria, *De Abrahamo*, introduction, traduction et notes par Jean Gorez, Paris 1966, p.11.

³ Idem, *De Cherubim*, introduction, traduction et notes par Jean Gorez, Paris 1963. De aici înainte îl vom cita *DCh*.

lucrător împreună cu noi în procesul de redescoperire a statutului adamic anterior căderii și a căii de acces spre asemănarea fericită cu El⁴. În acest nivel al demonstrației filoniene ne întâlnim cu darurile unui traducător ajutat de ample cunoștințe filologice și filozofice. El ne propune o atenționare demnă de remarcat celor cu aplecare spre câmpul filologiei, al limbilor clasice, anume că între textul din recenzia ebraică și cel din recenzia greacă a septantei există un raport de complementaritate în sensul că textul grec ne plasează prin intermediul prepozițiilor în sfera înțelegerii faptului că Dumnezeu nu este doar un păzitor, un ajutor, un instrument al realizării ieșirii noastre din starea de exilați, ci că El este însuși Cel prin care se realizează această eliberare. Deci, El este cauză și nu instrument. Filon insistă, de pildă, asupra faptului că grecescul "dia" este mult mai clar, mult mai explicit decât ebraicul "ve" din Geneză 4,1, dar nu suficient. El ne dă posibilitatea să pătrundem în sfera cugetării teologice din care va transpare cu claritate faptul că Dumnezeu este cauză și fiind cauză este mai potrivit să punem în preajma numelui Lui prepoziții ca "para, ipo" care îl revelează ca arhe. Observația sa nu ne dezvăluie așadar doar un foarte bun lingvist, ci și un subtil filozof. El întrevăde sensul autentic al mutațiilor produse de cădere, adică faptul că omul a renunțat la sensul spiritual al lucrurilor în favoarea vederii imediate, adică și-a mutat atenția de la esențe la forme, ori acestea nu-l oferă o percepție totală a adevărului, ci doar una parțială, una senzorială. Acesta este motivul pentru care ar fi mai potrivit să spunem că tratatul este un discurs analitic despre cădere și o revelație a căii de ieșire din exilare. Învățătura pe care ne-o oferă despre heruvimi este insuficient de clară, rolul lor este greu de stabilit, fără a recurge la un exces de interpretare simbolică. Din această perspectivă ei sunt o revelație a lui Dumnezeu determinată de raportul de intimitate existent între ei și Dumnezeu. A se vedea în acest sens discursul oracular inițiativ al lui Isaia sau cel al psalmistului și poate așa vom ajunge și la originile biblice ale descrierilor anghelologiei lui Dionisie pseudo-Areopagitul. Heruvimul este plin de satisfacția de a-L vedea pe Dumnezeu și de a fi în intimitate cu Acesta, prin aceasta el este o revelație a atributelor divine: atotștiință, numită de Filon rațiune incisivă,⁵ sfredelitoare, și a trinității persoanelor dumnezeirii, sabia de foc și cele două aripi, care de fapt exprimă și ideea transcendenței divine, a omniprezenței Sale⁶. Pe când învățătura despre

⁴ *DCh*, pf. 124 -130

⁵ *DCh*, 21-26.

⁶ *Ibidem*, 27-30. Filon spune că "heruvimul este o revelație a două dintre atributele supreme ale lui Dumnezeu: bunătaea și puterea, în timp ce aripile sunt expresie a rațiunii, grație căreia Dumnezeu poate să fie suveran și bun". De la această expresie pleacă interpretarea triadică a lui J. Gorez în introducerea de la p.11, din care noi am citat la notele 5 și 6.

cădere este mult mai largă și mai coerent expusă. Adam și Eva sunt căzuți irevocabil din Paradis, fuga lor nu duce la un refugiu sigur, rătăcirea lor nu are sfârșit și omul, acolo unde el locuiește, nu este decât un străin. Căderea lui Adam este ușor de interpretat ca fiind rod al vanității și al orgoliului. Pentru a cunoaște lucrurile, elementele creației, el a renunțat la spirit, la har, în favoarea sensurilor determinate de contractualitatea născută din logica timpului și a spațiului asupra percepțiilor sale. Ziua în care el s-a aflat în fața vederii pentru a înțelege s-a pervertit în pretext al degenerării, al căderii, determinate de falsa credință a stăpânirii întregii lumi pentru simplul fapt că o vede, pentru faptul că a schimbat poziția lui Dumnezeu în raport cu creația făcând din Acesta instrument și ne afirmându-i rolul de cauză.

Filon nu este, așa cum ar putea părea, un predicator al pesimismului, a căderii radicale, pentru faptul că vorbește de aspectul irevocabil al căderii, al izgonirii din Paradis. Nu, el nu vorbește de irevocabilitatea absolută a căderii, ci țintește mai sus, vrea să înlăture din neamul omenesc aroganța specifică curentelor de tip pelagianist, existente în umanitate cu mult înaintea lui Pelagiu. Această afirmație ne este indicată de faptul că el vorbește despre faptul că înțelepciunea favorizează "dia tou Theou" – prin Dumnezeu – revelarea în creație a adevărului și aceasta poate să-i redea omului o parte din demnitatea sa⁷: cunoștința reală a condiției sale, mândria în încercare, virtutea intelectuală și morală grație cărora această alungare poate să te ducă la Dumnezeu ca la un prieten și să fii pricina fericirii Lui⁸. Dar ce înseamnă această redescoperire a demnității noastre? Ea este o reșezare a omului în statutul de persoană, de dialogant al lui Dumnezeu, este o reșezare în sfătuire, în tăifăsuire cu Dumnezeu, cu Cel care Singur are drept de a-și zidi cetate în univers⁹. Am putea afirma faptul că Filon sintetizează, schițează, reperele esențiale ale teologiei persoanei. El nu accentuează elementele negative în mod excepțional, ci aspectul pedagogic pozitiv pe care-l putem desprinde din acestea pentru a prezenta un model de creștere spre desăvârșirea morală în care omul va zice că "am dobândit un om ca sprijin de la Dumnezeu"¹⁰, un om lecție pentru toți. Întoarcerea gândirii noastre spre perceperea lui Dumnezeu ca arhe se face, după Filon, prin omul dat ca sprijin din Dumnezeu. Ori noi știm cine este și de aceea sugerăm faptul că și acest

⁷ *DCh* 98-112." Sufletul înțeleptului, loc de odihnire spirituală a lui Dumnezeu, trebuie să fie pregătit, întrarmat cu cele necesare, pentru a face onoare, pentru a aduce slavă, lui Dumnezeu atunci când El îl vizitează, și această întrarmare și-o face prin credință cu darurile și calitățile morale și intelectuale" (pf. 98 – 107).

⁸ *Ibidem*, 113-123.

⁹ *Ibidem*, 120-123.

¹⁰ *Ibidem*, 124-130.

tratat are o mergere hristologică, o înălțare spre Logos. Vom vedea etapele acestei înălțări scrutând rezumativ tratatul De Cherubim.

Mersul persoanelor spre Persoana. Afirmam deja faptul că tratatul ne dezvăluie metoda grecească adoptată de demonstrația filoniană. Numai că etapele structurale ale demonstrației sale ne trec de la simplele remarci de ordin filologic, gramatical, la ceea ce astăzi numim cu titlu generic spiritualitate. Atunci când el dorește să ne arate îngâmfarea lui Adam, toate exprimările sunt introduse prin prepoziții. Întâiul om, după interpretarea lui Filon este cea care face din Adam subiectul lui "eipen" în Gen.4,1, pretinde că a dobândit un om de la Dumnezeu (dia Theou). Ce raport implică acest "dia" al LXX față de ebraicul "Ve"? El poate însemna "cu ajutorul lui" sau "prin intermediul lui", astfel "dia" reduce rolul lui Dumnezeu la a fi un simplu ajutor sau un instrument. Dar Filon se răsvrătește împotriva acestui înțeles. Comentariul său filosofic, în care sunt expuse diferitele cauze posibile, supune unei analize riguroase jocul diferitelor prepoziții cu scopul de a le examina. În urma acestui demers concluzionează că singura prepoziție demnă de numele lui Dumnezeu este "ipo sau para", fapt remarcat și de Apostolul Pavel în Romani 11,36. Precizia lingvistului se desăvârșește în rigoarea filosofului.

Adeverbul "antikri" provoacă analiza situației heruvimilor puși în fața Raiului. Natura exactă a acestui "față în față" trebuie recunoscută și afirmată ca și comuniune a celor ce se văd. Adică în sensul de reciprocitate, fapt dezvoltat cu predilecție în tratatul De vita contemplativa. Dar ceea ce relevă finețea teologică a lui Filon este aceea că plecând de la o simplă glosă gramaticală ne duce la o noțiune esențială pentru viața și experiența mistică. Și anume că ori de câte ori vedem pe Dumnezeu, unitatea Acestuia determină unitatea comunității privitorilor. Ne trece, așadar, de la comunitate la comunio.

Un alt aspect relevant în sensul celor spuse mai sus este cel determinat de subtila trecere de la "ekballin" la "exapostellin", de la "a trimite înapoi" la "a alunga", ceea ce însemnează că el surprinde și dezvoltă discursul său în cadrele unei stări temporare și nu definitive.

Libera sa mișcare în sfera etimologiei relevă anume abilități filologice, dar mai mult teologice. De ce oare?

Pentru că voiește să marcheze în scop didactic următoarele etape ale mersului în istorie ale umanității: căderea duce la multiplicarea persoanelor, limitarea lor la percepția și cunoașterea simțuală va adânci acest tip de multiplicare și o va transforma în multiplicare-izolare; înțelepciunea redă demnitatea omului din vederea lui Dumnezeu, iar aceasta crează cadrul lui Comunio al persoanelor: acest comunio este argumentul suprem că am dobândit om de la Dumnezeu care este un logos

divin – os esti theios logos, eis ton despotikon oikon- . Deci, în discursul său Filon spune că prin chipul celor care s-au înălțat, cum ar fi Avraam, Saara, Moise, omenirea poate învăța mergerea persoanelor spre Persoana Însăși de la care învățăm lucrarea în creație a unității treimii. Numai că nu putem spune că Filon trece de stadiul anghelofaniilor. El nu are în discurs o hristologie propriu-zisă, ci are un discurs cu elemente tipic mesianice. Ceea ce ne-a oferit libertatea de a supoza pe această temă a fost "logosul divin" și "icoana stăpânului" din paragraful 3 (și locurile paralele) care mai întâi la Sf.Ap. Pavel și mai apoi la Sf.Ev. Ioan sunt numiri sinonime numelui lui Hristos.

Despre fugă și exil. Mișcarea lui Filon în câmpul gnoseologiei este tributară pedagogiei eline, spun cercetătorii. Am spus-o și noi mai sus. Cu toate acestea am reveni asupra afirmației deoarece Filon delimitează clar două sfere ale cunoașterii: cunoașterea naturală, realizată pe baza percepțiilor sensibile, și cunoașterea din contemplare, realizată prin suma revelațiilor succesive asumate ca expresie a Marelui Tot¹¹. Această exprimare nouă ne amintește de Peri arhon-ul lui Origen fiindcă în originalul grec se spune astfel: "o diopos kai kivernititis tou pantos logos theios" – temelia și chivernistorul tuturor logoi -lor dumnezeiești- ceea ce vorbește de la sine despre existența în creații a rațiunii divine a acestora prin care ele participă la Logos, la Rațiunea Supremă divină care este îmbinarea tuturor. Însă Filon spune despre aceasta că "a fost creată mai înaintea tuturor"¹², deci nu este din veșnicie și acest fapt scoate, oarecum, discursul filonian din structurile afirmative ale unei triadologii directe.

Delimitând cele două sfere ale cunoașterii alunecă spre structurile pedagogiei eline, dar le și depășește, fuge de ele așezându-se sau apropiindu-se de puterile dumnezeiești¹³ vorbește despre prima ca despre o educație medie – Agar-, iar despre a doua ca despre cunoașterea suverană, singură, veridică, - Saarah. În acest punct discursul său este foarte apropiat de cel al Sf.Ap. Pavel în Epistola către Galateni. El însă voiește să arate cele două direcții ale mișcării omului față de Dumnezeu. Una este fuga care negăsind izbăvire, locaș de odihnire în creație ajunge la anghelofanie și se întoarce la cei marcați de vederile cele spirituale. Iar cealaltă este exilul, din care nu mai este întoarcere, când pentru a doua oară plecăm de lângă Dumnezeu și încartiruți în "educația medie" trăim

¹¹ *DCh*, 36.

¹² *Ibidem*, 28.

¹³ *Ibidem*, 18-19 "El stătea încă în fața stăpânului" și dovada intimității e că se mai spune că "apropiindu-se el vorbi...". Celui ce rămâne străin, e preferabil să stea deoparte și să se separe; celui ce e primit în intimitate, să se apropie. A fi stabil și a dobândi un spirit imuabil, înseamnă a înainta în apropierea puterii lui Dumnezeu. – Acest text poate fi interpretat și ca o mărturie despre sine.

drama veșnică a izolării pururi chinuitoare. Dar pentru a exprima această învățătură se folosește de exemplul lui Agar, slujnica Saarei. "Și astfel, noi o vedem pe Agar, educația medie, cea care se derulează în ciclul normal, părăsindu-o de două ori pe Sarah, virtutea suverană, dar revenind o dată. În acest prim timp ea fugea, fără să fi fost exilată, și ea revine după întâlnirea cu îngerul, care este un logos divin, la casa stăpânului său (Gen. 16,6). Dar a doua oară ea este alungată fără a putea vreodată să fie readusă. Trebuie, așadar, să vorbim despre cauze și despre fugă, în primul caz, și în al doilea caz despre exilul extern. Atâta timp cât ei nu și-au schimbat numele, adică nu și-au schimbat caracterele, îmbunătățind caracterele sufletului lor, cât unul era încă Avram – tatăl sublim – care se dedică (se apleacă asupra) filosofiei înălțimilor, cea a evenimentelor care se petrec în aer, și filosofiei sublimului, cea despre ce se află în cer și pe care matematica o consacră ca aspectul cel mai nobil al științelor naturii. Atâta timp cât Sarai, simbol al poruncii care este a mea nu era încă schimbată în virtutea suverană... Atunci Agar, ciclul educației medii, chiar dacă se grăbea să scape de viața grea și necăjită a prietenilor virtuții, trebuia să revină chiar spre această viață, care neputând încă conține înălțimile generice și nepieritoare, se leagă de locurile speciale și specifice unde se preferă mediile și nu extremele. Dar când Avram, în loc să fie cel ce studiază natura, va deveni înțeleptul, prietenul lui Dumnezeu, numele lui fiind schimbat în cel de Avraam – tatăl ales al zgomotului – și Sarai va deveni Sarah – virtutea suverană-... va străluci asupra lor realitatea generică a fericirii, Isaac, din bucuria și plăcerea celor care au renunțat la pasiunea pentru femei, de la Isaac, care chiar și jocurile prin seriozitate le schimbă din jocuri de copii în jocuri divine, atunci vor fi surghiunite studiile preliminare, al căror nume este Agar, va fi surghiunit și fiul lor, sofistul care se cheamă Ismael. Și ei vor intra în exilul veșnic. Dumnezeu confirmă expulzarea lor atunci când comandă înțeleptului să asculte ce a zis Sarah. Ea spune fără înconjur "să fie surghiunită mica sclavă și fiul ei". Să dai ascultare virtuții este frumos și mai ales când ea propune un astfel de decret, pentru că naturile perfecte diferă infinit de stările intermediare și pentru că înțelepciunea este străină sofisticii. Aceasta a elaborat convingeri pentru stabilirea unei false opinii care să ruineze sufletul, dar înțelepciunea, prin practicarea adevărului, a deschis drumul gândirii, ca știință a dreptei judecăți"¹⁴. Aceste învățături le aplică apoi la Adam spunând: "De ce să ne mire că Dumnezeu a alungat pentru totdeauna din ținutul virtuților pe Adam, spiritul care a contractat incurabila boală a nebuniei, fără să-i dea voie să mai revină vreodată, pentru că sofistul, oricare ar fi el și mama sa,

¹⁴ *DCh.* 3-9.

învățământul studiilor preliminare, este expulzat și exilat departe de înțelepciune și de înțelept, cărora le dă nume de Avraam și Saara¹⁵.

Este momentul potrivit să ne întoarcem la referatul Genezei, la locul în care Adam spune "am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns". Acest "m-am ascuns" poate fi înțeles ca expresie a fugii și cu toate acestea în om mai exista ceva care putea identifica "kol Yahwe"-glasul lui Dumnezeu, iar atunci când este exilat, alungat, în fața raiului și-n fața lui rămâne heruvimul, îngerul, logosul divin care-l poate întoarce în fericirea cea dintâi. Dar așa cum sublinia Filon, cauza fugii este omul, cauza exilului este Dumnezeu și totuși El este și cauza întoarcerii fiindcă omul prin suflarea lui Dumnezeu are aidoma lui Avraam, atunci când fuge de sofisme, flacăra și cuțitul cu care să taie cele medii pentru frumusețea exprimărilor Suveranului în cetatea Sa. Primul element al răspunsului lui Adam este o stare de căință, sunt gol, dar ea nu devine pocăință pentru că se cade în justificarea întreținută de sofistică.

Așadar, fugă și exil, și pentru amândouă responsabilitatea este a omului, căci el îndepărtându-se de Dumnezeu este ca un vapor pe mare, lovit de vânturi violente, purtat pe valuri de colo-colo, neavând ca patrie și casă decât zdruncinătura și agitația, exact contariul constantei sufletului pe care ți-o aduce bucuria al cărui nume este Eden. Cel care fuge, poate privind înapoi, vede îngerul și se întoarce lângă prietenii înțelepciunii, pe când cel exilat rătăcește fără întoarcere și căutându-și scuze găsește pieire veșnică.

Filon folosește un lexic ce determină un aspect radical al sentinței. Aceasta se datorează faptului că desfășurând discursul în sfera deplinei libertăți de voire a omului este nevoit să inducă o dimensiune eshatologică demonstrației sale, dimensiune ce are menirea de a întoarce la căință și de a înălța făptura în pocăință. Înțelegerea sa este cu mult mai pătrunzătoare decât cea determinată de succedarea silogismelor specifice cunoașterii medii. Aceasta poate fi mărturia veridică a întâlnirii sale constante cu înțelepții Thorei, dar, după cum mărturisea el însuși, și o iluminare dobândită de la Dumnezeu. "Eu eram inițiat în marile mistere ale lui Moise, prietenul lui Dumnezeu. Și totuși când l-am văzut mai apoi pe profetul Ieremia și când am aflat că era inițiat și chiar demn hierofant n-am ezitat să-i fiu discipol. ...Dar, am perceput și un sens mai profund, ascultând vocea sufletului meu care adesea e inspirată de Dumnezeu și grăiește lucruri de care nu avea habar"¹⁶. Adică vocea care mă face să găsesc măsura lucrurilor și prin aceasta să înțeleg că nu eforturile mele sunt răspunzătoare "pentru partea mea de fericire sau nefericire, ci

¹⁵ *Ibidem*, 10.

¹⁶ *Ibidem*, 49.27.

supraveghetorul și călăuzitorul marelui Tot, Rațiunea divină¹⁷, cel ce pune în toate semințele binelui, Dumnezeu cel nefăcut și care zămislește tot¹⁸, prin care virtutea primește semințele divine ale Celui care e cauza tuturor¹⁹, căci lucrurile care în lume sunt frumoase, n-ar fi fost niciodată ceea ce sunt dacă n-ar fi fost reproduse după Arhetipul, frumusețea adevărată, Necreatul, Binecuvântatul, Nepieritorul²⁰, care ne învță că ieșirea din starea de fugă se face prin lepădarea nopții petrecute în afară și a inversării ordinii naturale a muncilor²¹. Ieșirea din starea de exilare se poate realiza prin iubire, iar iubirea există cu adevărat atunci când realizezi că fiecare lucru dovedește absența și nevoia fiecăruia de celălalt. Profunzimea gândirii sale pentru noi ca teologi creștini este reflectată de o altă temă majoră a gândirii lui Filon, cea despre feciorie și despre fecioară.

Despre feciorie. Fecioria este percepută de Filon ca fiind o stare în care omul își "așează sufletul în fața lui Dumnezeu, cu capul descoperit, adică doar cu părerile esențiale, gol-goluț, pentru ca prin ochii riguroși ai Dumnezeului incoruptibil ea să vadă împrăștiat fumul ce-i acoperă gândurile ascunse, false, sau dacă nu e vorba de nimic rău, să fie spălată de acuzațiile aduse împotriva ei, datorită mărturiei Celui care singur poate vedea sufletul gol²², "a fi stabil și a dobândi un spirit imuabil", caracter pe care sufletul îl dobândește din imuabilitatea Celui singur neschimbător și nesticăcios. Ajunși în acest punct al înălțării noastre, spune Filon că, trebuie să "nu discutăm despre acestea cu cei neinițiați, ci să fim intenționiți lor și păstrători ai comorii în noi, unde se află nu argint sau aur, substanțe pieritoare, ci cea mai frumoasă dintre bogățiile care există, cunoașterea celui ce este cauza și virtutea și unirea cu natura sa incoruptibilă, intactă, pură, cea care este într-adevăr virgină și cu care este normal ca Dumnezeu să aibă convorbiri. La oameni, unirea în vederea creării de copii face din fecioare femei. Dar când Dumnezeu începe să aibă legături cu sufletul, din ceea ce înainte era femeie, se face din nou o fecioară căci el distruge și alungă dorințele fără noblețe și virilitatea care îl efeminase, pentru a le înlocui cu virtuțile native și fără împreunare"²³. Observăm că pentru Filon afirmația lui Isaia era limpede, dar și că fecioria întru naștere poate fi păzită, poate ca după naștere femeia să "își reia rangul de fecioară castă".

¹⁷ *Ibidem*, 36.

¹⁸ *Ibidem*, 44.

¹⁹ *Ibidem*, 46.

²⁰ *Ibidem*, 86.

²¹ *Ibidem*, 92.

²² *Ibidem*, 17.

²³ *Ibidem*, 50

Pentru această creștere duhovnicească Filon indică cu exactitate calea plecând din sferile vieții liturgice iudaice spunând următoarele: "dacă se întâmplă că unul dintre animalele de jertfă nu e întreg sau intact, e îndepărtat de locul ceremoniei de purificare, apropierea de altar îi este interzisă, deși nu are nici o vină pentru aceste defecte fizice. Dar, omul, rănit în străfundul sufletului său în urma unor boli grele cu care l-a lovit forța irezistibilă a viciului, mai degrabă amputat și mutilat de ceea ce avea mai bun, inteligență, curaj, dreptate, putere, pietate și toate celelalte virtuți pe care specia umană este în stare să le aibă, el îndrăznește totuși să se înzestreze cu funcții sfinte și crede că ochiul lui Dumnezeu nu vede decât lumea exterioară cu ajutorul soarelui și nu că el privește cu atenție invizibilul înaintea vizibilului, fiindu-și propria lumină. Într-adevăr, ochiul ființei absolute nu are nevoie de o a doua lumină pentru a percepe, el însuși este arhetipul strălucirii care aruncă mii de raze care niciuna nu atinge simțurile, ci numai spiritul. Din această cauză numai Dumnezeuul spiritual o folosește". Deci, omul să se apropie și să stea în fața ochiului lui Dumnezeu pentru ca să lepede percepția simțurilor pentru desăvârșita luminare a duhului care înnoiește, face viu și pururi feciorelnic.

Filon descrie și în acest tratat care este statura omului restaurat, a omului așezat ca persoană în fața lui Dumnezeu.

DOCUMENTUL “QUELLE “(Q) - SURSĂ A EVANGHELIILOR SINOPTICE ? -

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. The document Q (Quelle) – Source of the Synoptique Gospels? This study is divided in 6 chapters. In the *first chapter* I dealt with some aspects concerning the *introduction in the problems* of the subject. From this point of view I showed the context of the theological frame in which Q document has appeared, namely – the attempt of the biblical scholars to explain the similitude between the first three Gospels so - called synoptic. In this sense because of the large amount of non-Markan material which is found in both Matthew and Luke it has been presumed by many biblical scholars that these evangelists must both have used a common source called Q (Quelle) containing generally sayings of Jesus. Assuming that, it is to be said, that this would be the main reason which could explain the similitude between the two gospels according to Matthew und Luke and not with Mark's gospel.

In the *second chapter* intitled - *Attempts to define the existence of Q* – I have treated the data upon which this Q hypothesis was founded:

- The large amount of common material in Matthew and Luke (up to 250 verses) and which is not common with Mark.
- The order in which both Matthew and Luke have used their common material is roughly similar.
- The existence of so-called doublets in Matthew and Luke etc.

In this context I emphasized the Vaganay's opinion who has dispensed with Q altogether, but has substituted for it another source (Sg) which he thinks more adequately accounts fo the double tradition. But Vaganay' Sg source is no more certain in its content than the Q source.

There is *considerable difference* of opinion among scholars who postulate a Q source as to the precise *details of contents*- is the main idea of the considerations of the *third chapter*.

The fact of the existence in some Q passages of the close agreements while in others there are wide divergences is due to the following aspects according to the V.Taylor' suggestions :

- editorial modifications
- different recensions
- parallel versions
- composite theories of Q.

But the existence of these variations emphasizes the fact that Q is not without its serious problems.

In the *fourth chapter* I have insisted upon the *problems which presents the Q* theory regarding the relations between the first three Gospels of the canon of the New Testament. The conclusion of this paragraph is the following: The most significant consideration that raises a problem for the Q hypothesis is the lack of any contemporary literature parallel to the type of document which Q is supposed and claimed to be.

As concerns the *probable purpose of the hypothetical Q document* - the matter of the *fifth chapter* - I refered on the suggestion of the most scholars according those the purpose of the Q document is to link to the catechetical demands of the early church. At the basis of a such supposition can be the reason that it is not difficult to imagine the usefulness of a collection of the sayings of Jesus in the primitive community.

But the advocates of such hypothesis must never forget and overlooked that to the gospels of the New Testament were accorded a status which was never attained by the source Q.

In the last chapter- *The date and authorship of the Q* - I have pointed out the fact that because of its hypothetical character it is clearly not possible to specify either the date or provenance of Q.

Concerning the authorship of the Q document is to assert that if it is difficult to establish the authorship of some of the extant New Testament writings than it is doubly difficult to specify the author of a hypothetical source.

As a final *conclusion* on the Q problems is to assert that there is no common point of view among the biblical scholars concerns the existence, the structure, the contents, the date or the authorship of the Q source. The only solution in determining and define the origin and relationship between the synoptic gospels and to solve, but only in part, the synoptique problem is to emphasize the role of the holy Tradition of the primitive church in writing of the gospels and the mutual dependence one upon another of the evangelistes.

1. Introducere în problematica subiectului

Încă din primii ani de existență ai creștinismului primar Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au fost preocupați de autenticitatea Noului Testament, în special de stabilirea și de identificarea originalelor Noului Testament și a autorilor lor. Această preocupare a fost preluată mai târziu de teologi, care, spre dezamăgirea creștinilor, nu au reușit să se pună întotdeauna de acord, în opiniile lor, iscându-se diferite dispute între susținătorii uneia sau alteia dintre opinii.

Scrierile originale care formează Scriptura Sfântă, împreună cu tradiția orală care le-a premers, însumează sursele Noului Testament. Principalele surse evidente sunt codicii și manuscrisele Noului Testament grecești din primele șase secole de creștinism, versiunile timpurii în siriană, latină, armeană, gotică, georgiană precum și citatele din Noul Testament ale scriitorilor creștini din primele secole. La aceste surse se poate face referire colectivă ca fiind "*mărturii*".

Traducerile contemporane ale Bibliei se bazează de obicei pe texte selective, în care mărturiile primesc interpretări diferite. În aceste cazuri sunt de preferat interpretările care se potrivesc cel mai bine contextului și stilului autorului.

Încercările de a pătrunde slova originalelor în scopul reconstituirii tradiției orale aparțin teritoriului criticismului biblic, cunoscut drept criticismul tradiției. Prin această metodă, specialiștii au încercat, destul de recent, să recupereze cuvântările lui Iisus ("*ipsissima verba*") prin îndepărtarea adaosurilor atașate de-a lungul timpului¹, rămânând însă, după opinia ortodoxă, doar la faza de încercări, și aceasta datorită teoriilor mult prea complexe și fără temei.

La primele trei Evanghelii din canonul Noului Testament teologia se referă global numindu-le "sinoptice", de la termenul grecesc σύν - ῥ ψ ι σ - însemnând "a privi împreună" "a vedea cu" sau "a vedea împreună". Astfel, avându-se în vedere gradul ridicat de similitudine în structură, topică, stil, dar mai ales în cuvinte, Evangheliile după Matei, Marcu și Luca pot fi analizate împreună, pot fi studiate împreună, ca un tot unitar.

În încercarea de a se explica acest fenomen de similitudine dintre primele trei Evanghelii s-au emis, în timp, ipoteze și opinii din cele mai curioase.

În acest sens, opinii contemporane ale bibliștilor susțin că Marcu a fost folosit ca sursă de către evangheliștii Matei și Luca, ultimii doi mai utilizând și o altă sursă comună, numită "Quelle" (Q - însemnând "sursă", "izvor"), care ar fi cuprins, în principal, *cuvântările lui Iisus* și care ar fi fost în circulație în timpul compunerii Evangheliilor sinoptice.

Evanghelia după Ioan ar fi reprezentat pentru ceilalți evangheliști o sursă independentă².

Așadar, majoritatea specialiștilor sunt de părere că Matei și Luca și-au bazat considerațiile scrise pe cele ale lui Marcu. Dar, analizând versiunile lui Matei și Luca se poate constata că acestea au materiale comune pe care nu le întâlnim la Marcu. În acest caz, materialul constituit din cuvintele atribuite lui Iisus este dovada principală a existenței unei surse nedeterminate, numită "*Logia*" și din care va fi fost preluat materialul împărțit de cele două

¹ *The New Encyclopædia Britannica*, founded 1768, 15th edition, Encyclopædia Britannica Inc., North America, Chicago, 1995, 14, 972,2a;

² *Ibidem*.

Evangelii, după Matei și Luca, în locurile în care nu se aseamănă cu Marcu. Pe aceste baze un număr considerabil de specialiști au emis ideea existenței unei *proto-evangelii*, care ar fi încorporat "Logia" (colecție de cuvântări), numind aceasta sursă ipotetică "Quelle" (Q).

Existența lui "Q", uneori numită "sursa pierdută", este de fapt teoretică, fără temei scripturistic, prima greșeală a specialiștilor fiind chiar considerarea lui Marcu, drept "primă evanghelie". Alți cercetători, care se pronunță, de asemenea, pentru existența documentului "Q", au o părere specială vizavi de colecția "Logia", considerând-o ca fiind o entitate cu totul diferită de Quelle³, și nu încorporată în această sursă.

Primele referințe la "Logia" le-a făcut Papias, episcop în Hierapolis, oraș din Asia Minor, în secolul al II-lea d.Hr., în lucrarea sa "Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις" ("Explicarea cuvintelor Domnului"), la care s-au adăugat și alți scriitori ai creștinismului primar, precum Policarp, episcop în Smirna (secolul al II-lea) și care au fost consemnate de Eusebiu de Cezareea, scriitor bisericesc la curtea împăratului Constantin cel Mare (secolul al IV-lea)⁴.

Cât privește compoziția colecției "Logia" există printre specialiști și voci care afirmă că ea ar fi fost o colecție care ar fi cuprins, de fapt, profețiile mesianice veterotestamentare. O astfel de viziune a fost pusă, însă, repede sub semnul întrebării, considerată fiind ca neavând nici un temei⁵.

Prin urmare, în virtutea celor afirmate, Marcu și "Q" ar fi principalele componente ale Evangheliilor după Matei și Luca.

Dar cercetătorii vor complica ipoteza când își vor da seama că există de fapt și un material propriu fiecărui evanghelist, adăugând, astfel, ca surse la Evangheliile după Matei și Luca încă două materiale: **M** - adică materialul propriu al lui Matei, și **L** - materialul propriu lui Luca. Această teorie, elaborată în anul 1925 de savantul englez B.H. Streeter, e cunoscută sub denumirea de "*teoria celor patru surse*"⁶. După Streeter diagrama evanghelică a raportului literar dintre primele trei evanghelii ar arăta astfel: din circa 661 versete ale lui Marcu, mai mult de 600 apar la Matei și 350 la Luca, iar circa 31 versete ale lui Marcu nu se găsesc la Matei sau Luca. Dar, toate acestea vor constitui, în parte, subiect de analiză în cele ce urmează.

2. Încercări de argumentare și definire a ipotezei Q

Așadar, datorită mării cantități de material non marcan întâlnit atât la Matei cât și la Luca, s-a presupus că acești evangheliști vor fi folosit un izvor

³ Ibidem, 7,447,2a;

⁴ Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească*, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 3,39.15-16;

⁵ *The New Encyclopædia Britannica*, 2,194,3b;

⁶ Streeter, B.H., *The Four Gospels. A Study of Origins*, Macmillian, New York, 1925 și Craig Bloomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, Inter Varsity Press, England, 1987, p.13;

comun. Acest fapt decurge din refuzul oricărei posibilități ca unul să-l fi folosit pe celălalt sau că amândoi ar fi putut să obțină o cantitate atât de mare de material comun, de cele mai multe ori verbal, din tradiția orală.

În dezvoltarea timpurie a teoriei celor două surse, cea de a doua a fost numită *Logia* și a fost pusă, așa cum s-a văzut, în legătură cu declarația lui Papias, afirmându-se că ea n-ar fi conținut nici o narațiune.

Dar, întrucât nu existau motive pentru care Sfântul Matei și Sfântul Luca să fi depins doar de Evanghelia după Marcu și *Logia*, nu cu mult timp în urmă, o bună parte dintre specialiști s-au pronunțat pentru existența secțiunilor narrative ca parte componentă a Loghiei.

De îndată ce s-a acceptat existența pasajelor narrative, specialiștii au socotit a fi mai potrivit ca documentul să poarte o altă denumire, folosindu-se de aici înainte simbolul Q ⁷, astfel că, în momentul în care studiul Noului Testament a început să caute documente scrise, aflate la baza Evangheliilor, presupunerea lui Q, ca izvor scris, a fost considerată ca fiind una din soluțiile problemei sinoptice. Argumentele aduse în sprijinul acestei ipoteze sunt următoarele:

a - *Marea cantitate a materialului comun* numai Evangheliilor după Matei și Luca (aprox. 250 de versete comune). Faptul că o bună parte din acest material posedă un număr considerabil de acorduri verbale, a făcut ca orice altă teorie, în afara celei a unei surse comune scrise⁸, aflată la baza evangheliilor, să fie socotită ca imposibilă de susținut.

b - *Ordinea* în care atât Sfântul Matei cât și Sfântul Luca folosesc materialul lor comun este aproape similară. Dar, avându-se în vedere că variațiile planului celor două Evanghelii sunt considerabile s-a pus întrebarea, care din cele două Evanghelii este mai apropiată de ordinea originală a lui Q ? Referitor la această problemă, opiniile în rândul specialiștilor sunt diferite.

În acest sens unii susțin că ordinea Sfântului Luca ar fi, pur și simplu, mai originală datorită preferinței tematice a Sfântului Matei și a nepotrivirii unor cuvântări în contextul lor mateian⁹. În schimb, alții sunt de părere că, colecția originală a cuvântărilor lui Matei poate fi aranjată în cinci cărți, așa cum Papias și-a aranjat expunerile sale și așa cum, de altfel, se obișnuia, potrivit Pentateuhului, la iudei¹⁰.

⁷ Vezi **H.H.Stoldt**, *History and Criticism of the Markan Hypothesis*, 1977, p. 112; **H.W. Atteridge**, *Reflection on Research into Q*, în *Semeia* 55, 1991, p.223.

⁸ Pentru un refuz al ipotezei orale ca relatare potrivită acestui fenomen, vezi **J. K. Hawkin**, *Oxford Studies in the Synoptic Problem*, 1911, p. 98 și urm., după **D. Guthrie**, *New Testament Introduction*, Illinois, SUA 1990, p. 164.

⁹ A se vedea **B. H. Streeter**, *The Four Gospels*, p. 275.

¹⁰ Vezi **A. Farrer**, *Studies in the Gospels*, editat de **D.E. Nineham** în 1955, p. 62 și urm. **E. Nestle** (*ZNTW* 1, 1900, p. 252 și urm, după D. Guthrie, op. cit. p. 165.

Prin urmare, o oarecare circumspecție în ceea ce privește o ordine comună trebuie să existe, deși cei mai mulți susținători ai ipotezei Q o consideră destul de puternică pentru a sugera folosirea unui izvor comun.

c - *Existența așa numitelor dubluri* la Matei și Luca este, de asemenea, revendicată pentru a susține ipoteza Q. Acestea sunt cuvântări care survin de două ori, o parte provenind din Evanghelia după Marcu, iar cealaltă, din altă sursă, avându-se în vedere unele variații de prezentare și care pretind, astfel, postularea unei alte surse care conținea câteva tradiții paralele¹¹.

d - O altă considerație este cea referitoare la asemănările dintre Evangheliile după Matei și Luca care ajung la cuvinte și expresii neuzuale, și, în consecință, la *particularități gramaticale diferite*¹².

Concluzia lui Vincent Taylor este că aceste considerații pot conduce la ideea existenței unui izvor scris, anterior Evangheliilor după Matei și Luca și care ar fi conținut pildele lui Iisus¹³. Însă, nu toți cercetătorii sunt atât de unanimi în a afirma că Q ar fi reprezentat o singură sursă. În acest sens, W. Bussmann¹⁴, împarte Q în două părți constituind, astfel, două izvoare, unul aramaic (notat R) și altul grecesc (notat T). Cel din urmă ar fi fost folosit într-o mai mare măsură atât de Sfântul Matei cât și Sfântul Luca, primul cu adaptări considerabile. Această ipoteză, însă, nu poate fi susținută cu argumente solide¹⁵. W. L. Knox¹⁶, a susținut că o parte din materialul original a lui Q a existat sub forma unor tratate, întregul documentul Q împărțindu-se în două secțiuni care corespund parțial cu izvoarele propuse de Bussmann.

¹¹ H. H. Stoldt, *op. cit.*, p. 173-184, tratează pe larg aceste dublete în legătură cu presupusul lor suport la ipoteza marcană, pe care el o respinge.

¹² Cf. D. Guthrie, *op. cit.* p. 165.

¹³ *The Gospels*, London 1966, p. 22. J.B. Combrink, editat de A. B. du Toit, *Guide to the New Testament* IV, 1983, p. 140-147, admite faptul că Q ridică multe probleme, dar consideră acest că material presupune o sursă scrisă.

¹⁴ *Synoptische Studien* II, 1929, după D. Guthrie, *op. cit.* p. 165.

¹⁵ Conform criticii lui T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 20. Un material Q aramaic a fost propus într-un mod diferit de teoria celor două surse a lui Bussmann (cf. P. Bussby, *ET* 65, 1954, p. 272-275). M. Black (*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954, p. 270 și urm.) critică teoria lui Bussmann, dar consideră că Q a fost inițial aramaic. Nu în ultimul rând consideră că prezența unui material grecesc netradus în Q arată că nu putem vorbi de o traducere din aramaică. El mai susține că materialul Q folosit de Sfântul Matei este o compoziție literară grecească, în timp ce materialul Q folosit de Sfântul Luca, cu toate că demonstrează că a fost adăugat pentru a înlocui materialul iudaic pentru a putea fi citit și de neamuri, este totuși cea mai timpurie traducere din aramaică. Pe baza acestei surse aramaice, Black consideră că într-un număr restrâns de cazuri prezența unor variante sinoptice poate fi explicată.¹⁵ na

¹⁶ *Sources of the Synoptic Gospels*, II, 1957, p. 3, 45-47.

Ideea unei singure surse este în continuare afectată de tendința de a considera Q ca materialul comun folosit de Sfântul Matei și Sfântul Luca, dar fără a se specifica dacă a fost o singură sursă sau mai multe¹⁷.

Datorită problemelor ridicate de sursa Q, și la care greu se poate oferi un răspuns pertinent științific, L.Vaganay¹⁸ renunță în totalitate la Q, dar substituie acestuia o altă sursă notată cu simbolul (Sg) și pe care el o socotește mai adecvată în explicarea dublei tradiții. Acest izvor se deosebește de Q atât prin caracteristicile sale structurale, cât mai ales prin întindere.

Presupusa sursă a lui Vaganay ar consta, în primul rând, din Pilde de felul celor pe care Sfântul Luca le include în relatarea părții sale speciale și în care materialul este prezentat într-un cadru de "călătorie" (9,51-18,14), în mare măsură comun Evangheliei după Matei, dar cu multe versete pe care Sfântul Matei și Sfântul Luca le includ separat în lucrările lor.

Acest izvor propus de Vaganay, numit și *Proto-Matei*, se presupune să fi existat sub forma a cinci cărți, dar lipsit de omogenitate atât în vocabular, cât și în stil. Teoria a fost generată de presupunerea lui Vaganay că cea mai timpurie scriere evanghelică a fost un Proto-Matei aramaic¹⁹, care necesită, la rândul ei, postularea unei alte surse care să stea la baza evangheliilor sinoptice. El consideră că ambele surse primare au fost folosite de evangheliști în varianta lor grecească.

Dar, izvorul Sg, propus de Vaganay, nu este mai sigur nici în conținutul și nici în existența sa decât sursa Q, pe care o înlocuiește, și aceasta pentru simplul motiv că totul este propus la nivelul subiectivității, și mai puțin al evidenței mărturiilor.²⁰

O altă ipoteză recentă este cea a lui P. Parker²¹, care numește presupusul document original K (de fapt un Proto-Matei) și admite o a doua sursă Q, dar diferită de ipotezele precedente privind Q. Ipoteza sa este că Matei și Marcu au folosit documentul K, pe care Luca l-ar fi cunoscut-o doar

¹⁷ De exemplu **C. K. Barrett**, *Q: A re-examination*, ET 54, 1943, p. 320-323. Unii cercetători au încercat să întărească ipoteza Q postulând unitatea ei. A se vedea **A. D. Jacobson**, „*The Literary Unity of Q*”, *JBL* 101, 1982, p. 365-389, dar la fel ca și **R. H. Stein**, *The Synoptic Problem*, 1987, p. 108 atrage atenția asupra faptului că unitatea se așteaptă din partea sursei care este alcătuită în mare măsură din cuvântări.

¹⁸ *Le probleme synoptique*, Paris 1954.

¹⁹ O ipoteză mai recentă, care susține o sursă Proto-Matei iudaic este cea a lui **M. Lowe** și **D. Flusser**, „*Evidence corroborating a modified Proto Matthean Synoptic Theory*”, *NTS*, 1983, p. 25-47. Ei sugerează că atât Sfântul Matei cât și Sfântul Luca au folosit această sursă, fapt care ar elimina Q.

²⁰ **X. Leon – Dufor** relevă această slăbiciune în articolul său „*Le fait synoptique*”, din *Introduction à la Bible*, II, Paris 1959, p. 291. Pentru un scurtă critică împotriva teoriei lui Vaganay vezi **A. Wikenhauser - J Schmid**, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973, p. 235-239.

²¹ *The Gospel before Mark*, 1953, după **D. Guthrie**, *op. cit.* p. 166.

prin intermediul lui Marcu, dar afirmă, în același timp, și faptul că atât Matei, cât și Luca au folosit Q²².

Ipoteza este ingenioasă, dar cu nimic depășind sfera argumentelor din raza presupunerilor, specifice celor anterioare. Dată fiind, însă, renașterea interesului pentru ipoteza lui Griesbach, și anume că, dacă Sfântul Luca a folosit Evanghelia după Matei, atunci necesitatea lui Q dispare cu totul²³, critica ipotezei Q a căpătat, în ultimul timp, amploare în rândul specialiștilor, mulți dintre aceștia re-poziționându-și concepțiile și presupunerile vizavi de documentul Q.

3. Cuprinsul și structura documentului Q

În încercarea de a se preciza detaliile precise ale cuprinsului documentului Q există diferențe de opinii considerabile printre bibliști, dar există, totuși, un acord general față de pasajele cele mai importante. Următoarea schiță oferă principale trăsături compoziționale, care sunt presupuse ca aparținând lui Q, cu toate că mulți bibliști sunt de părere că ar putea fi adăugate și alte pasaje, în care acordul verbal este mai puțin evident și care au fost folosite doar de unul dintre evangheliști. Desigur, cele din urmă detalii au caracter pur speculativ.

1. Introducere

- Îndemnul lui Ioan la pocăință (Lc. 3, 7-9; Mt. 3, 7-10)
- Ispitirea lui Iisus (Lc. 4, 1-13; Mt. 4, 1-11)

2. Cuvântări (Predica de pe munte)

- Fericirile (Lc. 6, 20-23; Mt. 5, 3-4; 6, 11-12)
- Iubirea vrăjmașilor (Lc. 6, 27-36; Mt. 5, 39-42; 44-48; 7, 12)
- Despre judecată (Lc. 6, 37-42; Mt. 7, 1-5; 10, 24-25; 15, 14)
- Cei ce ascultă și cei ce împlinesc Cuvântul (Lc. 6, 47-49; Mt. 7, 24-27)

²² Pentru o altă teorie, conform sugestiei lui **A. M. Perry**, că Luca a folosit o sursă iudeo creștină pe care el a numit-o *N*, la Lc. 11, 33- 12, 46 și care era formată în primul rând din materiale Q, vezi studiul său în *JBL* 69, 1950, p. 181-194.

²³ **H. Bigg**, „*The Q debate since 1955*”, *Themelios* 6, 1981, p. 18-28. **M. D. Goulder**, „*On Putting Q to the Test*”, *NTS* 24, 1978, p. 218-234, demonstrează cu ajutorul a douăsprezece pasaje că Sfântul Luca a folosit Evanghelia după Matei. El renunță la Q. Pentru o apărare puternică a lui Q, vezi **J.A. Fitzmeyer** „*The Priority of Mark and the Q Source in Luke*”, în „*Jesus and Man's Hope*” I, p. 131-170. Vezi și rezumatul lui **G.N. Stanton** în articolul său „*The Origins and Purpose of Matthew's Gospel*” în *Aufstieg* II, 25, 3, 1985, p. 1899-1903.

3. Relatări

- Sluga sutaşului (Lc. 7, 1-10; Mt. 7, 28a; 8, 5-10, 13)
- Întrebarea Botezătorului (Lc. 7, 18-20; Mt. 11, 2-3)
- Răspunsul Domnului (Lc. 7, 22-35; Mt. 11, 4-19).

4. Depe Apostolat

- Preţul său (Lc. 9, 57-60; Mt. 8, 19-22)
- Sarcinile misiunii (Lc. 10, 2-12; Mt. 9, 37-38, 10, 9-15)
- "Advertismentele" date cetăţilor galileiene nepocăite (Lc. 10, 13-15; Mt. 11, 20-24)

5. Diferite cuvântări

- Rugăciunea Domnească (Lc. 11,2-4; Mt. 6, 9-13)
- Răspunsurile la rugăciune (Lc. 11, 9-13; Mt. 7, 7-11)
- Controversa referitoare la Belzebug (Lc. 11, 14-22; Mt.12, 12-32)
- Despre duhurile necurate (Lc. 11, 24-26; Mt. 12, 43-45)
- Semnul profetului Iona (Lc. 11, 29-32; Mt. 12-38-42)
- Despre lumină (Lc. 11, 33-36; Mt. 5, 15, 6, 22-23)
- Advertismente împotriva fariseilor (Lc. 11, 37-12, 1; Mt. 23,1- 36)
- Despre mărturia neînfricată (Lc. 12,2-12; Mt. 10, 19; 26, 33)
- Despre grija pentru cele pământeşti (Lc. 12, 22-34; Mt. 6, 19-21, 25-33)
- Despre credincioşie (Lc. 12, 39-46; Mt. 24, 43-51)
- Despre semnele vremii acesteia (Lc. 12, 51-56; Mt. 10, 34-36, 16, 2-3)
- Despre înţelegerea cu pârâşii (Lc. 12, 57-59; Mt. 5, 25-26).

6. Parabole

- Sămânţa de muştar (Lc. 13, 18-21; MT. 13, 31-33)

7. Alte cuvântări

- Condamnarea lui Israel (Lc. 13, 23- 30; Mt. 7, 13-14; 8, 11-12; 25, 10-12)
- Plângerea pentru Ierusalim (Lc. 13, 34-35; Mt. 23, 37-39)
- Preţul apostolatului (Lc. 14, 26-35; Mt. 10, 37-38; 5, 13)
- Despre slujirea la doi stăpâni (Lc. 16, 13; Mt. 6, 24)
- Despre lege şi divorţ (Lc. 16, 16-18; Mt. 11, 12-13; 5, 18- 32)
- Despre supărări, iertare şi credinţă (Lc. 17, 1-6; Mt. 8, 6-7; 15, 21-22)
- Ziua Fiului Omului (Lc. 17, 22-27. 33-37; Mt. 24,26-28. 37-39)

Cu toate că această listă este considerată de cei mai mulți dintre susținătorii teoriei celor două surse ca fiind experimentală, un număr considerabil de specialiști au propus acesteia o serie întreagă de modificări, dar care nu afectează caracteristicile esențiale ale documentului. Ceea ce este important, în acest sens, este dacă s-au inclus sau nu între aceste modificări, relatări ale Patimilor. Tendința celor mai mulți critici ai sursei este aceea de a respinge acest lucru.

Analizând configurația cuprinsului sursei Q, prezentată mai sus, se poate observa că acesta se prezintă ca un document cu o coeziune care lasă de dorit și cu o lipsă însemnată a materialului narativ. Includerea vindecării slugii sutașului este în mod cert o mistificare. Mai mult, apare o preponderență a pildelor izolate fără nici un cadru evident care să le unească. Ordinea dată este aceea în care materialul este folosit de evanghelistul Luca, urmând opinia general acceptată că ordinea acestuia este mult mai originară decât cea mateiană²⁴.

Dar, dacă ordinea Evangheliei după Luca este cea a originalului atunci pot apărea unele probleme. În acest caz ar fi clar că redactorul lui Q nu a luat în considerare aranjamentul cronologic sau cel al topicii, ci scopul său a fost redarea învățăturii lui Iisus Hristos, fără a se preocupa, în mod deosebit, de continuitate în prezentarea materialului. Cât privește relatarea Patimilor s-ar părea că el nu a avut nici un motiv să le înregistreze.

În acest sens este greu de crezut că a existat un document original sub această formă. Problemele sunt, însă, în mod cert diminuate dacă este susținută teoria diferitelor tratate cuprinzând Q. Totuși, o multiplicare a surselor Q slăbește considerabil întreaga ipoteză Q.

În ceea ce privește, însă, faptul că în unele pasaje ale lui Q există acorduri precise, în timp ce în altele există divergențe mari, V. Taylor²⁵, enumeră patru motive:

- a- modificările editoriale²⁶
- b- recenzii diferite²⁷

²⁴ V. Taylor (*JTS* 4, 1953, p. 27-31) apără ordinea lucană susținând că dificultățile din această ipoteză dispar dacă materialul paralel mateian este aranjat în șase coloane, corespunzând celor cinci mari cuvântări și o coloană adițională pentru restul. În fiecare coloană apar multe pasaje care au aceeași ordine ca și la Sfântul Luca, fapt pretins ca dovadă a unei surse documentare comune, atâta timp cât teoria conform căreia unul dintre autori îl folosește pe celălalt nu este acceptată de Taylor. În legătură cu articolul discutat mai sus O.E. Evens (*ET* 72, 1960-61, p. 295-299) privește ipoteza Q ca fiind singura explicație araportului literar dintre evangheliștii sinoptici. Într-un articol din *New Testament Essays*, 1959, p. 246-269, V. Taylor a dezvoltat argumentul articolului menționat mai înainte, și afirmă cu fermitate că Evanghelia după Luca urmează foarte fidel ordinea materialului Q.

²⁵ Cf. articolului său despre „*The Elusive Q*”, în *ET* 46, 1934, p. 68 și urm.

²⁶ Cf. A. Harnack, *The Sayings of Jesus*, 1908, p. 1 și urm., după D. Guthrie, *op. cit.* p. 171.

²⁷ Cf. C. S. Patten, *Sources of the Synoptic Gospels*, 1915, care susținea că la baza lui Q se afla un document aramaic, care a fost tradus în două recenzii grecești. G.

- c- versiunile paralele²⁸
- d- teoriile compuse ale lui Q²⁹.

V. Taylor consideră că alegerea trebuie făcută între (c) și (d) și asemenea multor critici ai sursei el preferă (c) în care, după Streeter, Q și M se suprapun. În aceste cazuri evanghelistul Luca ar fi urmat Q, iar Matei M.

Așadar, existența acestor diferențe accentuează clar ideea că ipoteza Q nu este lipsită de problemele ei. Dacă o sursă scrisă este necesară, ideea diferitelor recenzii trebuie să ducă la slăbirea dovezilor, din moment ce principala bază a teoriei constă în prea multe asemănări verbale existente care nu iau în considerare o bază scrisă. Această ipoteză duce problema o etapă în urmă. Dacă Sfântul Luca a folosit Q1 și Sfântul Matei Q2, atunci se presupune un izvor *Ur-Q* din care ambele recenzii s-au dezvoltat, dacă Q2 nu ar fi cumva o formă editată a lui Q1.

Presupunerea ultimă este puternic susținută de către J. P. Brown³⁰, care privește sursa Q a Evangheliei după Matei ca o formă clerical revizuită a materialului Q în Evanghelia după Luca. Este greu de precizat cum această teorie a recenziei evită problemele care pretind că aparțin uneia dintre teorii, și anume că Luca a folosit Evanghelia după Matei și invers.

4. Probleme ridicate de documentul Q

S-a menționat deja că există pasaje în care evangheliștii Matei și Luca se asemănă între ei, în comparație cu Evanghelia după Marcu, iar acest fapt a fost citat ca un element dificil în teoria priorității Evangheliei după Marcu. Prezența pasajelor similare în cele două evanghelii menționate poate fi privită ca suport pentru teoria conform căreia Sfântul Luca a folosit Evanghelia după Matei (sau invers) și astfel necesitatea existenței lui Q dispare³¹.

A susține o astfel de teorie este considerat, în general, a fi dificil, deoarece schimbarea ordinii pildelor în Evanghelia după Luca ar deveni de

Bornkamm, care susține teoria celor două recenzii, se mulțumește să explice această teorie printr-o influență continuă a tradiției orale, o concesie însemnată (*Jesus of Nazareth*, 1960, p. 217)

²⁸ Așa cum propunea Streeter în teoria celor patru surse. Vezi **D. Guthrie**, *op. cit.* p. 171.

²⁹ *Ibidem* p. 172.

³⁰ Într-un articol de mai târziu publicat în *NTS* 10, 1963, p. 27-42, Brown examinează paralelele sinoptice în epistole și sugerează că cele mai multe pasaje care se asemănă cu epistolele, derivă din Q. Epistolele, după el, au modificat cuvântările originale ale lui Iisus în ceva mult mai folositor pentru situațiile imediate, iar materialul Q din Evanghelia după Matei se apropie de acest fapt. Dar tot ceea ce a reușit Brown este că a demonstrat caracterul flexibil pe care trebuie să-l aibă orice teorie despre Q pentru a fi demnă de considerație și nimic mai mult.

³¹ **W. C. Allen**, *St. Matthew*, p. 18 și urm., accepta această posibilitate ca fiind mult mai credibilă decât sursa Q., după **D. Guthrie**, *op. cit.* p. 172. O lucrare mai recentă, care sprijină o astfel de teorie vezi **P. Vassiliadis** „*The Nature and Extent of the Q Document*”, în *Nov. Test.* 20, 1978, p. 49-73.

neînțeles în Evanghelia după Matei. Schimbarea ordini poate fi determinată de dorința evanghelistului Luca de a păstra cadrul istoric al pildelor, în comparație cu aranjamentul tematic din evanghelia după Matei, cu toate că, susținând această teorie trebuie asumat faptul că Sfântul Luca a avut acces la informații speciale referitoare la cadrul de prezentare a materialului său.

Într-adevăr, la baza dificultăților referitoare la ordinea materialului Q în Evanghelia după Luca, se află presupunerea că ordinea acestuia este mult mai firească decât cea a Sfântului Matei. Sau altfel spus, un aranjament tematic, nefiind atât de firesc trebuie să ocupe un loc secund și, prin urmare, Evanghelia după Matei nu ar putea reprezenta sursa Evangheliei după Luca. Cu certitudine, în acest caz, ordinea primară a lui Q este de o reală importanță³².

O altă soluție ar fi perceperea lui Q ca fiind o sursă orală și nu scrisă³³, dar în acest caz existența lui Q, ca un tot unitar, de sine stătător, devine greu de susținut, și astfel nu mai este o sursă necesară.

Structura clasică a sursei, cu Evanghelia după Marcu și Q ca fundament al ei, exclude ideea folosirii de către Luca, după alte criterii, a Evangheliei după Matei. În acest sens, argumentul că Luca nu ar fi omis prea mult din Evanghelia după Matei, pe care el o cunoștea,³⁴ nu este concludent, pentru că Luca scria în mod evident cu un scop anume și astfel, și-a putut lua permisiunea să omită din sursa lui tot ceea ce a dorit.

Un alt argument este că, unele dintre pildele Evangheliei după Luca par mult mai simple, după formă, decât pildele paralele din Evanghelia după Matei³⁵. Punctul slab al acestei argumentări îl constituie, de fapt, dificultatea definirii noțiunii de "scriere primară". Se cunoaște că întreaga Evanghelie după Matei pare mult mai veche decât cea după Luca, fapt ce rezultă, cel puțin, din sublinierile iudeo-creștine.

O altă considerație reiese din *folosirea de către Luca a Evangheliei după Marcu*. Se poate demonstra că Sfântul Luca a folosit Evanghelia după Marcu, în mare, în aceeași ordine în care apare materialul în Evanghelie,

³² P. Vassiliadis, *op. cit.*, p. 54, crede că Sfântul Matei a schimbat ordinea lui Q. El susține aceasta pentru a sprijini, oarecum ideea că Q, dacă a existat, ar fi fost o sursă scrisă.

³³ Cf. lui J. Jeremias, *ZNTW* 29, 1930, p. 147-149. R. H. Fuller (*The New Testament in Current Study*, 1962, p. 74) este de acord cu descrierea materialului Q ca fiind „un strat al tradiției”.

³⁴ După A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 251.

³⁵ Este susținut faptul că aranjamentul tematic al discursurilor în Evanghelia după Matei presupune un stadiu mai dezvoltat în transmiterea tradiției, decât pildele mai izolate din Evanghelia după Luca. Cf. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, Göttingen 1960, p. 5. Această opinie presupune ideea că Iisus nu a ținut niciodată cuvântări asemănătoare cu cele întâlnite, de exemplu, în Matei cap. 5-7, dar această presupunere poate fi contrazisă. Așa cum s-a mai amintit, nu există nici un motiv logic pentru care Iisus să nu fi repetat același material cu ocazii și contexte diferite.

numai că, cu acest izvor, evanghelistul Luca a urmat o cu totul altă metodă. Ceea ce nu este clar este faptul, de ce Sfântul Luca nu a adaptat această metodă scopului său? În acest context, trebuie amintit faptul că volumul de date disponibile pentru determinarea metodelor literare în Evanghelia după Luca este insuficient pentru a fi convingător în sprijinul celor mai sus afirmate³⁶. În plus, la bază mai stă și ipoteza, care a fost deja analizată, potrivit căreia Sfântul Luca ar fi incorporat mai mult din Evanghelia după Matei, decât din cea după Marcu, dacă relatările Patimilor nu sunt luate în considerare.

În concluzie, întrucât Matei plasează una dintre pildele comune în contextele marcan, Luca le plasează pe acestea în contexte nemarcan. Dar argumentul poate fi folosit în două moduri: fie că ambele Evanghelii au folosit Q, dar că au ales contexte diferite pentru el, fie că Sfântul Luca a folosit Evanghelia după Matei și a remodelat materialul. Poate fi prima posibilitate mai credibilă decât cea de a doua? Dacă este, trebuie să fie demonstrat acest lucru pentru a se susține ipoteza Q.

O altă considerație care ridică probleme în susținerea ipotezei Q este lipsa oricărui *paralelism literar contemporan cu tipul de document pe care Q îl presupune*³⁷.

În mod evident Q nu a reprezentat o Evanghelie, pentru că i-a lipsit cea mai importantă trăsătură a formei Evangheliei, și anume relatarea Patimilor³⁸. Existența unui document ca și Q în primul secol creștin, trebuie considerată unică. Unicitatea lui Q nu ar fi în defavoarea ipotezei existenței sale, dacă ar fi existat motive atât de convingătoare care să susțină faptul că ar fi putut fi adoptat un nou tip de literatură pentru evanghelii.

Dar lucrurile stau altfel în ceea ce privește materialul Q. Documentul Q este unul ipotetic și nesusținut de vreo dovadă externă a tradiției Bisericii primare, Așadar, pentru un document unic, baza sa este mult prea precară.

Ca o concluzie la cele afirmate, se poate spune că deși numărul celor care susțin încă ipoteza Q este considerabil, totuși aceștia tind să nu o mai considere ca definitorie în abordarea problemei sinoptice, ci doar ca un **simbol** convenabil al materialului comun Evangheliilor după Matei și Luca³⁹.

³⁶ Acest lucru a fost recunoscut de susținătorii ipotezei Proto-Luca, în care se neagă faptul că Sfântul Luca a avut ca fundament al Evangheliei sale structura folosită de Sfântul Marcu. Pentru o discuție ulterioară referitoare la Proto-Luca, vezi **V. Taylor**, *op. cit.* p. 37, și idem, *Behind the Third Gospel*, p. 199 și urm.

³⁷ **S. Farrer**, *Studies in the Gospels*, p. 58 și urm., face din acest fapt un argument puternic. Vezi **D. Guthrie**, *op. cit.* p. 173.

³⁸ **G. N. Stanton**, în articolul său „*On the Christology of Q*” în „*Christ and Spirit in the New Testament*”, 1973, p. 27-42, neagă faptul că comunitatea în care Q a fost alcătuit nu avea nici un interes pentru Patimi.

³⁹ Acest fapt a fost accentuat de **Stuart Petrie** într-un articol în care menționează că documentul Q înseamnă „*tot ceea ce dorește fiecare*” (*Nov. Test.* 3, 1959, p. 28-33). El mai afirmă că ipotezele cu privire la Q variază atât de mult încât valoarea fiecăreia nu

Toate aceste moduri de abordare a documentului Q, cu argumente pro și contra, nu fac decât să demonstreze că în cercetarea biblică contemporană ipoteza Q nu necesită o abordare științifică, din simplul motiv că nu se poate face un studiu al redactării și argumentării unui **document care nu există**⁴⁰.

5. Presupusul scop al documentului Q și relevanța ipotezei

Pentru inițiatorii și susținătorii documentului Q este important să poată sugera un motiv corespunzător producerii lui și acesta este firesc susținut prin apelarea la necesitățile catehetice ale Bisericii primare, și aceasta pentru că este ușor de imaginat utilitatea unei colecții de pilde și învățături ale lui Iisus Hristos în comunitățile creștine primare.

Majoritatea celor atribuite lui Q tratează probleme practice ale apostolatului creștin. Astfel Q, dacă a existat, ar fi format un fel de manual primar al catehezei Bisericii din primul secol creștin, sprijinit pe însăși autoritatea Domnului Înviat. Se presupune, de asemenea, că acest manual ar fi ajutat la soluționarea multor probleme care au devenit chestiuni curente, când creștinismul s-a răspândit, în special, printre neamuri⁴¹.

Există secțiuni în Q, spre exemplu, care vorbesc despre Ioan Botezătorul, îndemnul lui la pocăință, întrebarea despre mesianitatea lui Iisus și mărturia Acestuia despre Ioan. Este posibil, afirmă susținătorii ipotezei Q, ca acest material să fi fost folosit, în acest caz, în dezbaterile problemei referitoare la relația dintre discipolii lui Ioan Botezătorul și Biserica creștină. În mod similar, secțiunile care redau învățătura Domnului despre impozite va fi avut, în mod evident, o aplicare practică în soluționarea obligațiilor creștine față de stat.

Mai recent, s-a acordat o atenție deosebită teologiei lui Q, privind stabilirea precisă a scopului său⁴². În acest sens, s-a afirmat că ar fi posibil ca documentul să fi avut intenția de a etala un punct de vedere particular sau de a corecta unele aberații ale doctrinei creștine. Dar, prin prisma naturii

poate fi sustrasă semnului întrebării. **R. M. Grant**, *A Historical Introduction to the New Testament*, 1963, p. 116, consideră că Q nu este altceva decât un simbol al unui material care era parte scris, parte oral.

⁴⁰ Cf. **G. Schille**, „*Literarische Quellenhypotesen im Licht der Wahrscheinlichkeitsfrage*”, în *ThLZ* 97, 1972, p. 331-340. Schille combate ipoteza Q pe baza faptului că în cuvântările cuprinse în Q se pot întâlni mai multe teologii. **O. Linton**, „*Das Dilemma der synoptischen Forschung*”, *ThLZ* 101, 1976, p. 881-892 a pledat pentru abandonarea ipotezei Q pentru simplul fapt că se bazează pe prea multe presupuneri. Însă, pe de altă parte, **P. Vassiliadis**, (*op.cit*) o consideră indispensabilă problemei sinoptice.

⁴¹ **R. V. G. Tasker**, *The Nature and Purpose of the Gospels*, 1944, p. 23. **Streeter** în *Oxford Studies*, p. 209 și urm. și **F.B. Clogg**, *INT*, 1984, p. 190, considera că Q era menit să completeze tradiția orală. Vezi amănunte **D. Guthrie**, *op. cit.* p. 177.

⁴² **R. A. Edwards**, „*An Approach to the Theology of Q*”, *JR* 51, 1971, p. 247-269.

experimentale a sursei Q este puțin probabil să fie obținute rezultate concludente.

Abordarea problemei legată de însemnătatea doctrinară sau catehetică a documentului Q poate fi pusă numai în măsura în care se susține existența lui. În acest caz, valoarea care i-ar fi atribuită s-ar referi la dovezile creștine pe care le-ar oferi conținutul său, putându-se plasa înregistrările scrise în perioada lui Iisus Hristos. Din acest punct de vedere, Vincent Taylor⁴³ sugerează următoarele valori particulare care ar putea fi atribuite documentului Q.

- a- Q este o valoroasă sursă a învățaturii lui Iisus, cu toate că o altă învățătură a fost înregistrată în altă parte.
- b- Q oferă profunzimea persoanei lui Iisus Hristos. Multe pilde sunt autobiografii ale lui Iisus, aducând un plus de lumină în definirea propriei conștiințe mesianice a lui Iisus (cf. Mt. 11, 27, Lc. 10, 22). În acest sens, documentul conține numeroase referiri la natura persoanei lui Iisus Hristos, relevând o reală apreciere a acesteia. Multe dintre pilde se găsesc într-o formă poetică ceea ce conferă chiar o valoare literară documentului⁴⁴. Există, de asemenea, referiri la minuni particulare care relevă activitatea vindecătoare a lui Iisus, la vizitele la Ierusalim neconsemnate în documentele evanghelice, culminând cu tânguirea pentru Ierusalim etc.
- c- Q reliefează interesul Domnului pentru viața de zi cu zi, în mod particular pentru viața de provincie. Atât de mult sugerează acest lucru încât J.M.C. Crum⁴⁵ susținea că Q trebuie să fi avut o origine rurală.

Cu toate că Vincent Taylor atrage atenția, totuși, asupra accentuării exagerate a valorii documentului Q, există printre mulți critici ai sursei o tendință exagerată de a atribui o valoare mai mare acestei surse ipotetice, decât celor două Evanghelii canonice care încorporează materialul.

Susținătorii acestei ipoteze, n-ar trebui să uite totuși faptul că acestor Evanghelii li s-a acordat un statut la care Q nu a ajuns niciodată, sau dacă se crede că a ajuns, acest lucru nu reprezintă o motivare suficientă și concludentă, în același timp, pentru a supraevalua posibila sa semnificație. Iar dacă se mai ia în calcul și datarea evangheliilor foarte greu se mai poate acorda vreoa valoare sursei Q⁴⁶.

⁴³ *The Gospels*, p. 24 și urm.

⁴⁴ Cf. **C. F. Burney**, *The Poetry of Our Lord*, 1925, p. 87 și urm, după **D. Guthrie**, *op. cit.*, p. 177.

⁴⁵ Cf. *The Original Jerusalem Gospel*, 1927, p. 49- 63. Ibidem.

⁴⁶ **R. M. Grant**, *op. cit.* p. 116, avertizează asupra pericolului tratării lui Q ca sursă scrisă, comparabilă cu Evanghelia după Marcu. O sugestie importantă a fost făcută de **H.**

6. Datarea documentului Q și paternitatea lui

Datorită caracterului ipotetic al lui Q este imposibil de precizat cu exactitate atât data, cât și proveniența lui. B.H. Streeter⁴⁷ crede că Q a fost scris pe la anul 50 d. Hr., probabil în Antiohia. Această propunere rămâne, desigur, o simplă ipoteză atâta timp cât nu există date care să conducă la o certitudine, rămânând la fel de ipotetică precum oricare alta. În general, însă, se admite că documentul Q nu ar putea fi datat mai târziu de 60 d. Hr.⁴⁸

În ceea ce privește *paternitatea* documentului Q, cred că este suficient a se reflecta la o singură întrebare: dacă este greu de stabilit, așa cum se cunoaște, paternitatea unor scrieri neotestamentare existente, cât de dificil trebuie să fie, atunci, identificarea autorului unei surse ipotetice? Sugestiile care s-au făcut, au fost influențate în primul rând de declarația lui Papias, consemnată de Eusebiu al Cezareei, potrivit căreia Sfântul Matei și-a redactat Evanghelia sa în limba ebraică, punând în ordine cuvintele Domnului (τὰ λόγια τοῦ Κυρίου)⁴⁹. Presupunându-se o sursă Q, a fost, astfel, destul de ușor ca τὰ λόγια lui Papias să fie identificată cu acest izvor.

Dacă această identificare ar fi corectă, ar exista o dovadă timpurie nu numai pentru paternitatea documentului Q, ci chiar și pentru existența lui.

Dar în afara afirmației ambigue a lui Papias nu există nici o altă aluzie în istoria creștinismului primar conform căreia cineva să fi insinuat vreodată că Sfântul Matei a scris numai o parte din Evanghelia atribuită lui. Mai mult, ar trebui explicată dispariția totală a unei surse apostolice cum este Q în favoarea a două evanghelii probabil neapostolice⁵⁰. Dacă Papias se referea la Evanghelia canonică și nu la Q, căutarea autorului documentului ipotetic Q este lipsită de speranță. Acesta poate fi un alt motiv, deși nu este prea convingător, pentru a combate validitatea ipotezei existenței unei surse scrise Q.

Ca o **Concluzie – sinteză** asupra problematicii documentului Q se poate afirma că din cele prezentate, în acest studiu, reiese cu claritate că nu există

Schurmann, în *Die historische Jesus und die kerigmatische Christus* (editat de H. Ristow și K. Mathiae, 1962, p. 342-370), care e de părere că o parte din materialul Q nu a fost cules pe timpul lui Iisus. Dacă această sugestie este valabilă, atunci ea nu face decât să sprijine autenticitatea acestor cuvântări în Evanghelie.

⁴⁷ *The Four Gospels*, p. 150.

⁴⁸ **W. G. Kümmel**, *INT* p. 71, consideră că este puțin probabil ca Q să fi apărut după 50-70.

⁴⁹ Cf. **Eusebiu de Cezareea**, *Istoria bisericească*, Col. PSB, vol. 13, București 1987, p. 144.

⁵⁰ **T.W. Manson**, *op.cit.*, p. 19-20 explică această dispariție pe baza următoarelor argumente: Biserica Primară nu era interesată de arhive, mai ales prin prisma așteptării Parusiei, iar un document aramaic (considerat a fi Q) ar fi stârnit puțin interes la cumpăna dintre primele secole. **E. Klostermann**, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. a-II-a, col.428, consideră satisfăcătoare explicația că Q a fost absorbit de Evangheliile după Matei și Luca, și, prin urmare, păstrarea materialului Q nu mai era necesară.

DOCUMENTUL "QUELLE "(Q) - SURSĂ A EVANGHELIILOR SINOPTICE ? -

un punct de vedere unanim referitor la existența, configurația, structura, datarea sau paternitatea sursei Q.

Dar nu-i mai puțin adevărat și faptul că, mulți bibliști o consideră încă, în ciuda dificultăților ei esențiale, ca cea mai rezonabilă explicație a originii dublei tradiții (Matei – Luca). Însă, între această teorie a sursei Q și adevărul că ambii autori s-au inspirat din tradiția orală, există o cale lungă pe care foarte mulți bibliști contemporani vor trebui să o bătătorească pentru a se convinge că "ipoteticul" este departe de a oferi soluțiile "certitudinii istorice" a datului revelat și experimentat de viața și tradiția Bisericii.

La fel de adevărat și ușor de presupus este și faptul că învățătura catehetică a creștinismului primar includea mai mult material din predica Mântuitorului, decât din relatări, și că era împărtășită după un tipar fix, dar a afirma că Q ar fi fost acest model ar însemna ca tradiția Bisericii primare, care a stat la baza documentelor evanghelice, să fie, dacă nu total, cel puțin, în cea mai mare parte, falsificată.

Într-un domeniu în care prea multe lucruri sunt considerate ipotetice este mai mult decât riscant să adopți o atitudine dogmatică. În fond, pentru rezolvarea problemei sinoptice, documentul Q , chiar dacă ar fi existat, nici nu este necesar.

TEOLOGIE ISTORICĂ

BISERICA ROMÂNEASCĂ SUB DICTATURA COMUNISTĂ

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. Through the instauration on the 6th of March 1945 of the so-called "democratic government" in Romania, in our country took place the inauguration of the communist-atheist regime. As in the Soviet Russia, later called the USSR, the communist fought mightily against the Christian Church in Romania, regardless the confession considered as a hostile institution to the atheist ideology. In this situation the Romanian Orthodox Church, the majority church in our country had two alternatives: a) to fight openly against the communist regime or b) to adopt a moderate attitude of closeness and of "cohabitation" with the same regime. The first alternative could not be chosen because of the unequal report of forces or of the attack and defense means of the two institutions: the State and the Church. especially that after 1917 the martyrdom of the Russian Orthodox Church, with thousands of victims among the clergy and the Christians was a conclusive example of us. At the same time, we had the example of Albania, where the communist regime had put to silence any Christian or non-Christian church or cult. On the other hand the Greek-Catholic Church from Romania was abolished, and it could be save neither by the catholic authority, nor by the occidental states. In this situation, we were forced to choose the second alternative in order to keep our ancient faith within the Romanian nation under the communist oppression. Even though the second alternative was chosen, the Rumanian Orthodox Church suffered a lot because of the communist regime in our country: after the 30th of December of 1947 (when the King Mihai I of Romania was chased from the country), the security took hard arrangements against our church: they abolished some of the Orthodox Dioceses, the confessional schools, Some Theological Seminaries, Academies and Faculties of Theology, Theological Institution of university level (all of them being Orthodox), the religion was excluded from the state schools: some hierarchs were removed from the Diocesan Thrones

because they were not accepted by the communist regime, others were arrested, humiliated, derided, killed, as some Greek—catholic hierarchs: thousands of orthodox priests and monks, catholic and protestant ministers suffered in jail or even died in the communist jails; many Orthodox churches were destroyed, the majority in Bucharest, under the "Ceausescu's regime". The Christian Churches in Romania became real martyrs. Above these existed certain periods of time when the men of our church through the contacts that they had with certain people from the communist state leadership (with human feelings and faith in God) managed to obtain certain facilities for the Romanian Orthodox Church, which cannot be forgotten: the minimum payment of salaries for the clergy, approvals for buildings, reconstructions or paintings of cult dwellings, buildings of rank residences or patriarchal houses, the representation of our church in different ecumenical international organizational structure: The Ecumenical Council of the Churches, the Conference of the European Churches, the Christian Conference for Peace in the inter-orthodox relationships in the Theological Dialogues with the other Christian Churches in conferences given by professors of Theology in different parts of the world, scholarships for the students and candidates for the doctor's degree abroad; the printing of the Holy Writings in several editions, the printing of the Works of the Holy Fathers, prayer and mass books, schools manuals for the theological education, church periodicals, outstanding writings for the Romanian and universal spirituality.

Above these, behind the acts of benevolence showed to our church there were indescribable sacrifices of the clergy and of the Romanian Orthodox Christians: we can say that the communist-atheist regime stopped the process of natural development of the Christian spirituality in Romania between 1945-1989.

Timpul de după cel de al doilea război mondial¹ ar fi trebuit să aducă omenirii răgazul necesar vindecării rănilor grele și profunde nu numai în trupul și în sufletul omului, dar și în întreaga natură sfâșiată de grozăviile celei de a doua conflagrații mondiale.

Atunci când armele au tăcut, glasul rațiunii ar fi trebuit să triumfe, dar n-a fost să fie așa. Putem observa de aici că la baza multor războaie nu a stat restabilirea adevărului, a demnității umane sau apărarea firească a frontaliilor, ci multe din ele au avut la origini rațiuni oculte, tendințe de dominare, adeseori

¹ Serge Berstein, Pierre Milza, *Histoire Du Vingtième Siècle 1939-1953. 2. La guerre et la reconstruction*, Paris, 1987, p. 209-232.

materializate nu numai în mințile bolnave ale celor care le-au pornit, dar și în mod concret, în viața zilnică.

Dacă pentru apusul Europei sfârșitul războiului însemna o perioadă de transformări și refaceri benefice, pentru om și societate, pentru răsăritul Europei nu putem să spunem același lucru. Nori negri prevesteau la orizont un nou război: nu este vorba de un război dus cu arme de foc, ci o confruntare a ideologiilor (nu o confruntare constructivă de idei), care urmărea împărțirea lumii în sfere de influență și dominație. Dacă războiul a acutizat anumite răni și conflicte deschise, pornit din rațiuni naționalist-șovine, hegemonice, vremea de după război era începutul unui alt război, a "războiului rece", care avea să dureze peste patru decenii și jumătate, care a produs pagube incomensurabile umanității.

Al doilea război mondial a trasat hotare între suflet și suflet, între om și om, în același timp căutând să-l separe și să-l înstrăineze pe om chiar de Creatorul său - Dumnezeu Tatăl.

Credința că "vin americanii" a fost visul înșelat al fiecărei generații². Așa cum Iuda printr-un gest de "iubire", prin sărut l-a vândut pe Fiul Omului, fiii multor generații de oameni au fost vânduți minciunii și necredinței chiar de cei de la care așteptam să vină eliberarea.

Iată de ce astăzi când vorbim despre Occident "promotor și apărător al cuceririlor democratice", tot același Occident ar trebui să meargă cu peste cinci decenii în urmă, să-și amintească gestul care l-a făcut, să-și asume consecințele acestuia și să intervină cât mai prompt astăzi, pentru a nu repeta greșeala trecutului.

Din nefericire, ca și pentru multele națiuni central și est europene a urmat între 1945 și 1989 o perioadă de aprigă și crâncenă încercare. Nu din întâmplare în cuvintele de mai sus am folosit expresiile: *război* sau *război rece*. Cei mobilizați general în acest război au fost conștiințele vii și treze ale acestui neam, convinse că a distruge democrația din țară înseamnă a distruge libertatea de credință și de exprimare a poporului.

În perioada de după 1945 și până la Revoluția din Decembrie 1989 a fost, într-adevăr, un război. A curs mult sânge, închisorile și plutoanele de execuție sunt mărturie în acest sens.

Conștiința colectivă a acestui popor a fost îngemănată prin Biserică. De aceea, ținta expresă a noului guvern așa-zis democratic, instaurat la 6 martie 1945, cât și a celor care au urmat, a fost distrugerea Bisericii pe cât s-a putut sau înlăturarea din societate a Bisericii, a credinței poporului nostru³.

² Bartolomeu Anania, *Atitudini...*, Cluj-Napoca, 1995, p. 13.

³ Alexandru Moraru, *Tineretul român într-o lume secularizată*, în "SUBBTO", XXXIX (1994), nr. 1, p.99-100.

Abia acum observăm că la cârma Bisericii nu s-au aflat numai oameni supuși vremelnice și zădărnice timpurilor, ci, în mod nevăzut, însuși Dumnezeu, Cel care a oprit sfârșitul tragic ce era pregătit să vină peste fiii Bisericii lui Hristos.

Schimbarea sistemului politic, democratic și pluralist din România cu cel comunist a provocat un adevărat seism în sferele vieții publice. Pe *plan intern* s-au urmărit două lucruri majore: naționalizarea bunurilor, urmărindu-se așa-zisa egalitate socială, care trebuia să domine societatea și în al doilea rând, crearea "omului nou", acea ființă lipsită de personalitate, ruptă de credință și ancorată profund în tezele materialiste atee. Lipsit de simțul proprietății, cu un suflet golit de urmele divine ale creației, acestea erau prerogativele omului de "tip nou", cu care "noua democrație" pășea la drum.

Pe *plan extern*, România era din ce în ce mai mult izolată. Zidul izolării își arăta vizibilele sale semne, lumea de după "cortina de fier" trebuia să se resemneze cu gândul la eforturile pe care marile democrații le făceau artificial pentru salvarea noastră.

Protagonistii acestei încleștări rămâneau, prin urmare, a se confrunța real și vizibil. Aceștia erau: *Biserica*, cu toți fiii ei duhovnicești, pe de o parte și *sistemul politic ateu*, cu aparatul său de represiune, pe de altă parte. Două alternative stăteau în fața Bisericii: a) o confruntare deschisă și directă cu noul regim instaurat, confruntare, evident, inegală, cu un dușman periculos, care ar fi dorit dinadins acest lucru, ce ar fi dus la înveșmântarea Bisericii în sângele martirilor ei și chiar la închiderea acesteia, așa cum s-a întâmplat în Albania și Rusia și b) un nou "dialog" pe termen lung între Biserică și noua putere instalată (comunismul), "concesii" și "pogorăminte" făcute de Biserica Statului ateu.

Desigur, Biserica prin conducătorii ei a optat pentru cea de a doua variantă, fiind un nou "modus vivendi", care permitea Bisericii să supraviețuiască, să lupte, de fapt pentru a exista⁴. Vedem de aici că, Biserica Ortodoxă a acceptat o linie moderată în raporturile ei cu statul comunist, un "gen de pogorământ", din care, biruitoare a ieșit tot Biserica, în situația în care avea de ales *între a fi*, acceptând "noile condiții create" după 1945 *și a nu fi*, arătând opoziție fățișă noii puteri, atitudine identică cu sinuciderea.

Nu trebuie să înțelegem de aici că Biserica Ortodoxă a pactizat cu noul dușman creat prin schimbarea sistemului politic în România, ci din contră, ea a arătat o rezistență activă prin toți preoții pe care sistemul i-ar fi dorit a fi în închisoare, iar ei (majoritatea) cu ajutorul lui Dumnezeu, au rămas acolo unde le era locul, în Biserică, îndrumând credincioșii spre mântuire.

Nu este vorba de o capitulare a Bisericii. Fiecare poate să răspundă la această întrebare: era mai bine ca Biserica Ortodoxă (majoritară în România),

⁴ Bartolomeu Anania, *Atitudini...*, Cluj-Napoca, 1995, p. 14-15.

să se opună categoric și să fie închisă și martirizată, sau să fie așa cum a făcut, să reziste prin mijloacele ei specifice și să fie o prezență activă în viața credincioșilor, însoțindu-i prin regimul de dictatură spre limanul mântuirii?

Pentru a ieși biruitor, statul ateu a încercat să reducă influența Bisericii în societate, restrângându-i foarte mult aria de activitate și misiune, specifică ei (îndeosebi opera de caritate).

În același timp, din 1948⁵ au fost închise școlile confesionale, care în decursul vremii au dat numeroase personalități culturale și bisericești în țara noastră; au închis apoi, seminariile teologice, academiile teologice, facultăți de teologie sau institute teologice, instituții de frunte ale învățământului românesc, funcționând, în cele din urmă, numai șase seminariile teologice și doar două institute teologice, la București și Sibiu.

În schimb, însă, școlile unor culte și etnii din România, și-au desfășurat activitatea pe mai departe, se pare, o clauză prin care sistemul comunist smulgea Occidentului câte un act de bunăvoință, pentru țară, în plan economic și politic.

Este evident vizibil că Occidentul nu era prea preocupat de majoritarii din România, ci de o fracțiune minoritară, cu ale căror interese etnice și religioase Occidentul se identifica.

Tot din anul 1948 au fost desființate câteva Eparhii ale Bisericii noastre și anume cele de la *Huși*, *Argeș*, *Constanța*, *Caransebeș*, *Sighet* și cea a Armatei de la *Alba Iulia*; amintim că, fostele Eparhii românești din Basarabia și Bucovina au ajuns sub "jurisdicție" sovietică încă din anul 1944⁶.

O seamă de ierarhi ortodocși devenind incomozi pentru regimul comunist au fost "puși în retragere", pensionați forțat ori li s-a fixat domiciliu forțat în diferite mănăstiri și anume: Mitropolitul *Irineu Mihălcescu* al Moldovei (forțat să se retragă din scaun, la 16 august 1947); Arhiereul vicar *Emilian Dumitru Antal* după 1948 exilat la diferite mănăstiri; Mitropolitul *Nifon Grigore Criveanu* al Olteniei, (pensionat forțat în 1945); arhiereul *Atanasie Alexandru Dincă*, scos din funcție după anul 1948; Mitropolitul *Efrem Enăchescu* al Basarabiei a murit în detenție; Mitropolitul *Eugeniu Laiu* al Bucovinei a fost arestat în 1949; Episcopul *Grigorie Leu* a fost pus în retragere, murind otrăvit de autoritățile vremii; Episcopul *Policarp Morușca* a fost pensionat în 1948; Episcopul *Veniamin Nistor* a fost pensionat în 1949; Episcopul *Cosma Popovici* a fost "pus în retragere" în august 1947; Arhiereul vicar *Vasile Veniamin Pocitan* a fost pensionat în 1948; Episcopul *Nicolae Popoviciu*, cu domiciliul forțat la Mănăstirea Cheia; Mitropolitul *Visarion Puiu* al Bucovinei, pentru că a demonstrat că Transnistria a aparținut românilor, la 21 februarie

⁵ Alexandru Moraru, *Tineretul român...*, p. 100.

⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, București, Ed. a II-a, 1997, p.482.

1946, (pe când se afla la Zagreb, la hirotonia unui ierarh pentru Biserica Ortodoxă din Croația) a fost condamnat la moarte de către "Tribunalul Poporului" din București; sentința n-a putut fi dusă la îndeplinire din cauză că s-a refugiat la Paris; Arhiepiscopul vicar *Teodor Trandafir Scorobeș* a fost pensionat în 1948; Mitropolitul *Tit Simedrea* al Bucovinei a avut domiciliul forțat la Schitul Darvari din București (din 1945); Episcopul *Lucian Triteanu* a fost "pus în retragere" la 10 septembrie 1947; Arhiepiscopul vicar *Pavel Șerpe* i s-a stabilit "ca loc de retragere" Mănăstirea Curtea de Argeș (după 1948) și Mitropolitului *Vasile Lazarescu* al Banatului i s-a stabilit, de asemenea, un "loc de retragere" la Mănăstirea Cernica⁷ (în 1961).

În afară de ierarhi, în aceeași perioadă au fost arestați 1413 preoți ortodocși și profesori de teologie, dintre care 126 au murit în diferite închisori ale țării sau au fost împușcați, iar 12 au fost declarați dispăruți, fără să fie socotiți diaconii sau studenții teologi⁸.

Din numărul mare de clerici ortodocși închiși amintim doar numele câtorva teologi de prestigiu: *Nichifor Crainic*, *Teodor M. Popescu* și *Dumitru Stăniloae*, din București, *Ioan Savin* și *Constantin Tomescu* de la Chișinău, *Ilarion Felea* de la Arad (mort la Aiud), *Liviu Galaction Munteanu*, de la Cluj (mort la Aiud), *Alexandru Filipașcu* de la Cluj (mort la Canal), *Ion Bunea* de la Cluj; arhimandriții *Benedict Ghiuș*, *Sofian Boghiu*, *Roman Braga*, *Felix Dubneac*, frații *Vasile* și *Haralambie Vasilache*, starețul *Gherasim Ițcu*, ieromonahii *Daniil Sandu Tudor* (mort la Aiud), *Arsenie Papacioc*, *Antonie Plămădeală* (azi Mitropolit al Ardealului), ierodiaconul *Bartolomeu Valeriu Anania* (azi Arhiepiscop al Clujului) ș.a.⁹

În aceeași perioadă au fost arestați și închiși ierarhii Bisericii Greco-Catolice din Transilvania; patru dintre ei au murit în închisoare: Episcopul *Valeriu Traian Frențiu*, Episcopul *Alexandru Rusu*, Episcopul *Ioan Suciu* și Episcopul vicar *Vasile Aftenie*; unii au făcut închisoare: Episcopul auxiliar *Tit Liviu Chinezu*, Episcopul auxiliar *Iuliu Hirțea*, Episcopul auxiliar *Ioan Dragomir*, Episcopul (mai apoi Cardinalul) *Alexandru Todea*, Episcopul *Ioan Ploscariu*; alții au avut domiciliu forțat: Episcopul (mai târziu Cardinalul) *Iuliu Hossu* și

⁷ Vasile Manea, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România (1948-1989)*, București, 1998, p. 11-16.

⁸ *Ibidem*, p. 7; Amănunte despre această situație vezi în: *The imprisoned Church Romania, 1944-1989*, București, 1999, 415 p.; Diac. Ștefan Iloaie, Paul Caravia, Virgiliu Șt. Constantinescu, *Mărturisitori de după gratii, Slujitori ai Bisericii în temnițele comuniste*, Cluj-Napoca, 1995, 85 p.

⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 483.

Episcopul *Ioan Bălan*; Biserica Greco-Catolică a fost desființată¹⁰; de asemenea au fost închiși canonici, profesori de teologie, preoți, teologi¹¹.

Au fost arestați și au suferit închisoare Episcopii romano-catolici din Alba-Iulia, Timișoara, București și Iași (trei dintre ei morți în închisoare), clerici romano-catolici și pastori ai Bisericilor protestante din România¹².

Prin Decretul 410 din 1959 au fost desființate numeroase mănăstiri și schituri ortodoxe, sute de monahi și monahii au fost scoși cu forța din acestea, trimiși la muncă în anumite instituții de stat sau în familiile lor; au fost desființate seminariile pentru călugărițe de la Mănăstirile Agapia și Hurezu (înființate de Patriarhul Justinian în 1949); tot în acest an (1959), din dispoziția Ministerului Cultelor au fost exmatriculate studentele din cadrul Institutelor Teologice din Patriarhia Română, nemaiacceptându-se fete sau călugărițe în învățământul teologic ortodox¹³.

O mișcare de rezistență împotriva a tot ceea ce se petrecea nefiresc în sânul Bisericii, determinate de presiunile din afară a fost "*Rugul aprins*" de la Mănăstirea Antim, cât și fenomenul monahal de la Vladimirești.

Starea de spirit generată și alimentată de cele două mișcări religioase a dat multă bătaie de cap securității de atunci, arătând oamenilor că dacă libertatea trupului poate fi restrânsă și oprimată de mai marii zilei, libertatea spiritului este de neînving, deoarece ea se naște și vine de la Dumnezeu, care oferă tărie și statornicie în fața tuturor vitregiilor vremii.

Cu vremea, statul comunist s-a convins de un lucru: un popor întreg nu putea fi ucis, în schimb, însă, a reușit să distrugă conștiințe, să "răstignească" idealuri, să umilească oameni demni și cinstiți.

Între anii 1977-1989 în dorința megalomană a dictatorului comunist de a da Bucureștiului o înfățișare inegalabilă au căzut "victime" numeroase lăcașuri de cult; astfel au fost dărâmate: *Biserica "Sf. Nicolae"* (sec. XVI), *Biserica Albă Postăvari* (sec. XVI), *Biserica "Sf. Nicolae" Jitnița* (sec. XVI), *Biserica (Mănăstirea) Cotroceni* (sec. XVI), *Biserica Enei (Ienii)* (sec. XVII), *Biserica "Sf. Vineri" Herasca* (sec. XIV), *Biserica "Sf. Nicolae" Sârbi* (sec. XVIII), *Biserica Olteni* (sec. XVIII), *Biserica (Mănăstirea) Văcărești* (sec. XVIII), *Biserica Bradu Staicu* (sec. XVIII), *Biserica "Sf. Spiridon"-Vechi* (sec. XVIII), *Biserica (Mănăstirea) Pantelimon* (sec. XVIII), *Biserica Spirea Veche* (sec. XVIII), *Biserica "Izvorul Tămăduirii"* (sec. XVIII), *Biserica "Sfânta Treime"-Troița* (sec. XIX), *Capela "Sf. Mina"* (sec. XIX), *Biserica Gherghiceanu* (1939),

¹⁰ Silvestru Aug. Prunduș, Clemente Plaianu, *Cei 12 Episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma*, Cluj-Napoca, 1998, 223 p.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România. Biserica Unită cu Roma, Greco-Catolică, Romano-Catolică*, Ed. a II-a, București, 1998, 223 p.

¹² Cf. *The imprisoned Church, 1944-1989...*, 415 p.; Pr. Prof. Dr. Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *op. cit.*, 223 p.; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 483.

¹³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 484.

Capela "Izvorul Tămăduirii"-Crângași (1943), Capela Buna Vestire (1946) și Biserica "Doamna Oltea" (1947); în același timp au fost mutate (translate) următoarele lăcașuri de cult: Biserica "Mihai Vodă" (sec. XVII), Biserica "Sf. Ilie"-Rahova (sec. XVIII), Schitul Maicilor (sec. XVIII), Biserica Olari (sec. XVIII), Biserica "Sf. Ioan"-Nou (sec. XVIII), Biserica "Cuibu cu Barză" (sec. XVIII), Biserica "Sf. Gheorghe"-Capra (sec. XIX) și Mănăstirea Antim (sec. XVIII)¹⁴.

Aproape de două milenii de la întemeierea ei, Biserica și-a făcut cunoscută, prin mijloacele ei specifice menirea sa. În vremile de ocupație comunistă sistemul ateu a căutat să deturneze Biserica de la scopul și misiunea ei¹⁵, încercând prin aceasta să o compromită și să-i slăbească autoritatea, iar în final să o distrugă¹⁶.

Raportul dintre Biserică și mass-media, în această perioadă a avut mult de suferit: toate mijloacele de informare erau cenzurate "până la sânge", pentru a nu face nici măcar aluzii cu privire la Dumnezeu și credință, la scopurile fundamentale pe care le slujea Biserica. Acest lucru a făcut ca ea să fie inexistentă în viața și activitatea acelora care susțineau materia ca și crez și Dumnezeu al vieții lor.

Publicațiile bisericești apăreau cu mare dificultate, după o aspră cenzură; între publicațiile oficiale ale Bisericii Ortodoxe Române centrale și mitropolitane amintim: *Biserica Ortodoxă Română, Studii Teologice, Glasul Bisericii, Mitropolia Moldovei și Sucevei, Mitropolia Ardealului, Mitropolia Olteniei, Mitropolia Banatului, Telegraful Român*¹⁷.

Cu mari eforturi au fost tipărite câteva ediții ale *Sfintei Scripturi, opere ale Sfinților Părinți și ale Scriitorilor bisericești, cărți de cult, cărți de rugăciuni, cărți de învățătură de credință ortodoxă, manuale pentru seminarile și institutele teologice, lucrări de spiritualitate românească și universală* ș.a.; au apărut, în general, într-un tiraj restrâns¹⁸.

În această perioadă s-a asistat cu neputință la desființarea unor edituri și tipografii bisericești, precum și la interzicerea unor publicații religioase: reviste, cărți, ziare, cu specific teologic sau mistic.

Cu toate opreliștile și restricțiile impuse de statul ateu au fost refăcute și conservate o serie întregă de lăcașuri de cult: mănăstiri, biserici, opere de artă bisericească ș.a., o seamă dintre ele fiind luate sub patronajul forurilor

¹⁴ Arh. Lidia Anania, Arh. Cecilia Luminea și colaboratorii, *Bisericile osândite de Ceaușescu, București, 1977-1989*, București, 1995, 221 p.

¹⁵ Ioan Vasile Leb, *Biserica între dictatură și secularizare*, în "SUBBTO", XXXIX (1994), nr. 1, p. 110-112.

¹⁶ Documente impresionante publică "*Memoria*" - revista gândirii arestate, Editată de "Fundația Culturală Memoria", sub egida Uniunii Scriitorilor din România.

¹⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 510-511.

¹⁸ *Ibidem*, p. 508-512.

internaționale de specialitate (ex. UNESCO)¹⁹, s-au ridicat numeroase biserici, case parohiale, iar altele au fost refăcute.

Unul dintre domeniile foarte atinse de sistemul comunist a fost acela al distrugerii sistemului proprietății private din România, prin naționalizare și colectivizare. În acest context și Biserica noastră a plătit tributul ei: averile mănăstirești, eparhiale, protopopești și parohiale, imobile, bunuri de patrimoniu au fost luate în proprietatea statului.

Cea mai crâncenă luptă pe care au dus-o comuniștii a fost așa-numita "luptă de clasă", în care aristocrația, mica și marea burghezie au fost decimate, căzându-i victimă acesteia și oameni ai Bisericii Ortodoxe Române²⁰.

Radicalismul măsurilor luate de sistemul comunist a mers până acolo, încât, oamenilor, mai ales celor care funcționau în structurile statului, dascălilor, studenților și elevilor li se interzicea frecventarea bisericii, practicarea tradițiilor și obiceiurilor strămoșești²¹.

Prin așa-zisa "muncă de partid" se urmărea îndoctrinarea tuturor oamenilor, începând de la copii până la oamenii în vârstă, din toate domeniile de activitate, în spiritul doctrinei materialist-atee, care considera credința și religia mentalități retrograde, obscurantiste, curente ale gândirii idealiste, vechi concepții despre lume și viață.

La îndeplinirea acestor "înalte deziderate" veghea cu strășnicie securitatea, prin aparatul ei represiv.

Toate activitățile bisericești, începând cu obișnuitele conferințe preoțești, orele de educație cetățenească pentru studenții și elevii teologi și încheind cu hirotonia clericilor și numirea lor în parohii, trebuiau să aibă acordul prin semnătură sau prin prezența personală a unui membru al "Onoratului Departament al Cultelor", organul oficial al statului comunist în relația cu Bisericile și cultele religioase din România.

De aici putem observa cu ușurință că Biserica, în general, a fost supusă unei profunde presiuni psihologice, de către un dușman redutabil, comunismul, care încerca prin toate mijloacele să o intimideze, să o pună la zid, să o reducă la tăcere.

Dar acest lucru nu a fost posibil. Dacă uneori ea nu s-a putut adresa deschis și cu voce tare fiilor săi, cu toate acestea, ea a fost într-un continuu dialog cu aceștia, dialogul sufletelor încălzite de credința în unicul Dumnezeu ce-și făcuse sălaș în "catacombele" din sufletele credincioșilor.

În virtutea tuturor presiunilor exercitate asupra Bisericii de a fi din ce în ce mai mult marginalizată, izolată și scoasă din drepturile ei firești, Biserica a

¹⁹ *Ibidem*, p. 512-514.

²⁰ Bartolomeu Anania, *Atitudini...*, p. 15.

²¹ Alexandru Moraru, *Tineretul român...*, p. 101-106.

fost prezentă pe mai departe în mod concret în viața oamenilor: lăcașurile de cult au fost permanent deschise, copiii erau botezați, tinerii cununați și morții înmormântați.

Mulți s-au întrebat după 1989, unde a fost Biserica timp de aproape o jumătate de veac. Ea a fost aici prin ierarhii și preoții ei conștienți de misiunea lor, prin monahi și monahii, prin mănăstiri și biserici, prin cărți și reviste religioase (cum s-a arătat mai sus), și mai ales prin acea prezență continuă și activă în viața credincioșilor. Toate acestea sunt dovada faptului că în timpul Revoluției din Decembrie 1989, oamenii au strigat: "Cu noi este Dumnezeu", invocând pe Tatăl cel Ceresc în rugăciunea "Tatăl Nostru".

Aceasta este mărturia cea mai certă că, mai presus de orice regim politic, de orice stăpânire vremelnică, de orice vanități și pasiuni omenești, domină și stăpânește fără să se amestece cu acestea spiritul universal al Creatorului.

Conștientă de duhul unității, Biserica a promovat un adevărat și profund ecumenism local²². Atât creștinul cât și preotul ortodox a păstrat ușa casei larg deschisă pentru toți aceia care i-au trecut pragul, indiferent de naționalitatea și religia lor, uniți fiind în apartenența de aceeași suferință.

Pe lângă ecumenismul local promovat, Biserica Ortodoxă Română a fost prezentă și pe plan extern atât în Mișcarea Ecumenică: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene sau Conferința Creștină pentru Pace, cât și în relațiile interortodoxe sau în dialogurile cu diferite Biserici creștine: Vechi-Orientale-Necalcedoniene, Catolice sau Protestante²³. Prin faptul că Biserica Ortodoxă Română a fost mereu prezentă în organisme internaționale pomenite, dovedește faptul că ea a existat, a fost activă, avea duh și viață în Hristos.

Dacă astăzi moștenim o Biserică prin care putem să ne mândrim fără a avea complexe de inferioritate față de alte Biserici creștine sau în fața lumii civilizate, acest lucru se datorează acelor generații de credincioși, preoți și ierarhi, care și-au apărat cu strășnicie, cu demnitate credința și neamul în fața uraganului comunist.

²² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe ...*, vol. 3, Ed. a II-a, p. 522-523; tema se va trata la un alt capitol.

²³ *Ibidem*, p. 516-522.

AL DOILEA CONFLICT BALCANIC VĂZUT DE UN VECHI CATOLIC

IOAN VASILE LEB

ZUSAMMENFASSUNG. *Das zweite balkanische Konflikt von einem Altkatholiken dargestellt.* Das hier veröffentlichte Material ist eine vom Professor Eugène Michaud (1839-1917), damals Rektor der Universität Bern verfasste Darstellung des zweiten balkanischen Krieges. In Form eines Tagebuches sind hier die von Mai bis August 1913 Evenimente beschrieben, wobei man eine ganz Kritische Stimme die orthodoxen Volker aus dem Balkan betreffend zu spüren ist. Nicht selten findet man auch alte Vorurteile was aus einer ungenügenden Information zu verstehen ist.

Materialul de față reprezintă un document aflat în "Arhivele literare elvețiene" din Berna¹, rămas în manuscris. Îl publicăm pentru a se vedea modul în care evenimentele din Balcani erau percepute de către Eugène Michaud² un vechi catolic elvețian care, deși avea strânse relații cu Patriarhia Moscovei și cu țarul Rusiei, nu poate depăși ideile preconceptuate și șabloanele cu care lucra - și în mare parte mai lucrează - istoriografia apuseană. Lăsăm la latitudinea cititorului să-și facă o impresie asupra acestei stări de lucru, amintind însă rolul important pe care România l-a avut în desfășurarea acestui conflict, rol pe care Eugène Michaud l-a evidențiat în manuscrisul de mai jos:

¹ Vezi: Schweizerische Literaturarchiv - Archives littéraires suisses, Eugène Machaud, I Manuscrits Dossier 2, E.M. 27. Mulțumim pe această cale Părintelui Profesor Dr. Urs von Arx, decanul Facultății de Teologie Creștin-Catolică din Berna pentru sprijinul acordat prin atribuirea unei burse de informare bibliografică la Berna, precum și Domnului Dr. Marius Michaud de la arhivele amintite, pentru sollicitudinea cu care ne-a pus la dispoziție manuscrisele lui E. Michaud.

² Eugène Michaud (1839-1917), profesor și rector al Universității din Berna era un vechi catolic cu strânse relații în lumea ortodoxă, fiind unul din promotorii încercărilor de unire dintre ortodocși și vechii-catolici. Vezi: Raoul Dederen, *Un réformateur catholique au XIX^e siècle. Eugène Michaud (1839-1917)*, Genève 1963.

În mai 1913, regele Muntenegrului a consimțit să încredințeze localitatea Scutari puterilor; astfel primul conflict balcanic, cel cu turcii, este încheiat, deoarece nu mai rămânea de tranșat decât problema Scutari. Ea este.

Dar acum rămâne problema Albaniei, precum și stabilirea teritoriilor care vor fi adjuocate fiecăruia dintre popoarele balcanice. Există aici două dificultăți care ar putea foarte bine să provoace un al doilea război, de data aceasta nu cu turcii, ci între statele balcanice însele și probabil între Austria și Italia de asemenea.

Este o certitudine faptul că Austria și Italia vor să profite de ocazie pentru a fi stăpânele Albaniei. Ele vorbesc despre independența Albaniei, dar nu este decât o față a lor, ele vor să fie stăpânele Albaniei. Există din partea lor cupiditate și ipocrizie dublă necinste.

Austria spune: "Am nevoie să posed o flotă și să fiu puternică pe Mediterană, să fac comerț acolo, etc." Dar este acesta un motiv pentru a pune stăpânire, într-un fel, pe Albania? Este acesta un motiv pentru a forța Muntenegrul, care și-a vărsat sângele pentru a ocupa Triabondul, să renunțe la Scutari și să contribuie la constituirea Albaniei ca stat independent sau ca viitoare provincie austriacă? În mod sigur că nu. Comportamentul Austriei vizavi de Bosnia și Herțegovina a fost un furt manifest, pe care puterile l-au tolerat pentru că Germania era în spatele Austriei și nu se dorea un război cu ea. Dar furtul rămâne furt. Și Austria vrea să fure partea din Albania care îi convine, nimeni nu se înșeală asupra acestui lucru.

E ca și cum Rusia ar zice: "Doresc să fiu puternică pe Mediterană, și ca urmare iau Dardanelele. Riveranii Mării Marmara, etc. mă jenează; deci îi îndepărtez și domin!" Aceasta ar fi să violezi drepturile omului. Fiecare națiune vrea să fie stăpână la ea, cele mari care doresc să le fure sau să le strivească pe cele mici sunt nedrepte.

Italia, de asemenea, nu are dreptate. Nici o ambiție nu e legitimă. Ea a ocupat partea Africii care merge de la Tunisia până în Egipt, sau aproximativ, cu ce drept? Cu simplul drept al ambiției sale. Este nejustificabil.

Sigur putem critica defectele și greșelile statelor balcanice, dar chiar și atunci când statele ar avea neajunsuri interne, nu este un motiv pentru a justifica pretențiile și furturile Austriei și Italiei.

Dacă statele balcanice ar fi neputincioase în a regla divergențele lor - încă nu este cazul, dar acest caz este posibil - deci dacă ar tulbura prin deciziile lor pacea Europei și ar dăuna astfel intereselor altor națiuni europene, acestea din urmă ar avea dreptul de a interveni și de a acționa împotriva Balcanilor, fie unite între ele pentru o acțiune comună, fie delegând unele dintre ele pentru a stabili ordinea și pacea. Dar acest lucru este departe de pretenția spontană a Austriei și Italiei.

Dacă statele balcanice ar fi într-adevăr inteligente și înțelepte, s-ar strădui să fie prudente și unite între ele până la partajul cuceririlor lor, ar evita gelozia și ura rasială, ar arăta întregii Europe că ortodoxia lor nu este cu adevărat un pretext contra musulmanismului, că este o realitate religioasă capabilă să le inspire ordinea, sacrificiul, abnegația; aș asemăna-o unui judecător pentru a discerne orice divergență. Ne vom bucura noi de acest spectacol? Măcar să sperăm acest lucru!

Se vorbește deja despre pretențiile grecilor asupra bulgarilor! Este cu atât mai ridicol cu cât orașele care vor fi disputate de ambele părți vor continua, după aceea ca și înainte, să cuprindă toate în cadrul lor locuitori greci, bulgari, sârbi, evrei și chiar musulmani. Și astfel, ca acești locuitori să fie guvernați sub eticheta sârbă, sau sub eticheta bulgară, ori sub cea greacă, aceasta contează prea puțin din punctul de vedere al principiului naționalităților, care va fi întotdeauna violat în astfel de condiții. Disputându-se, ar arăta că se ține la vanitatea guvernamentală, la prelevarea impozitelor în avantajul propriu, dar nu și la dreptatea religiei.

De fapt, popoarele în discuție sunt copii cuminiți, nu ei sunt cei care fac acest scandal și aceste tulburări, și care amenință cu războiul. Sunt numai dinastiile care îi guvernează, care vor să se fortifice prin gloria deșartă dinastică. Asta e totul!

În orice caz, vom vedea locul pe care religia îl va ține în toată această istorie. Va fi curios și important. Vom vedea de ce este capabilă această credință ortodoxă pe care bravul general Kireeff o declara atât de puternică și pe care o plasa deasupra a tot. El vorbea prin prisma sentimentelor sale, e adevărat; dar sentimentele erau departe de a fi împărtășite și de coreligionarii săi, cred acest lucru mai mult ca niciodată. Își făcea mari iluzii în această privință.

În timp ce noi discutăm împreună problema unirii Bisericilor, el nu a cerut coreligionarilor săi ruși, bulgari, sârbi, greci nici o concesie; dar pe toate, nouă, vechilor catolici, căroră aceiași ortodocși ne imputau protestantismul. Într-adevăr, mă întreb dacă ortodoxia lor era atât de considerabilă și perfectă în comparație cu religia noastră occidentală, și dacă a noastră avea atât de puțin discernământ în comparație cu a lor. Nu cred, și nu consider ca acesta să fie orgoliu din partea mea. Lucrurile care se povestesc despre situația religioasă a acestor popoare zise ortodoxe, sunt departe de a fi toate edificatoare, și de a depăși ceea ce se petrece în Occident în afara etichetei ortodoxe.

Să așteptăm, să așteptăm rezultatele acestor conflicte balcanice, vor fi poate cu totul altele decât cele la care ne așteptăm.

În orice caz, Austria, în toată această chestiune, a arătat un asemenea egoism și o asemenea tentință de rapacitate, încât a atras din toate părțile indignarea contra ei. Ea amintește de acea sărmană Maria-Antoaneta, care

arăta atât de puțină rațiune și lejeritate în chestiunile politice și sociale de care se ocupa. În spatele ei era inspiratorul său, arhiepiscopul din Toulouse, la fel cum în spatele Austriei este atașatul iezuit al Romei la Viena, care vrea cu orice preț să slăbească statele balcanice, care de fapt nu vor fi niciodată papiste. Arhiepiscopul de Toulouse nu a salvat-o pe Maria-Antoaneta, Roma nu va salva nici pe atât Austria, care are deja problema sa cehă și pe cea ungurească.

Ieri, 30 mai 1913, pacea a fost semnată între statele balcanice și Turcia, dar nimeni nu are o mare încredere în această pace. Bulgarii luptă împotriva grecilor pe tema partajului regiunilor învinse, de asemenea luptă între ei sârbii și bulgarii. Pare dificil ca atâtea convingeri să poată să fie supuse la ordine într-un război. Rusia actuală este prea slabă pentru a potoli cupiditățile și Austria este prea interesată în a băga zăzania între bulgari și sârbi. Sârbii și bulgarii își adună trupele la frontierele reciproce, ca și cum ar vrea să se bată mâine; și aceasta tocmai atunci când interesele lor ar fi să rămână pașnic fiecare la el, pentru a reorganiza cele două țări prin căi ferate noi, printr-o agricultură îngrijită, prin școli conduse în mod inteligent etc. etc.

"Un conflict greco-sârb-bulgar ar constitui cel mai lamentabil, cel mai deplorabil sfârșit al glorioasei mișcări care a dus la eliberarea populațiilor Europei de sub Turcia. Ar fi prăbușirea brutală a întregii acestei opere pe care micile state balcanice o realizează cu prețul celor mai grele sacrificii. Nu încapă nici o îndoială că izbucnind un astfel de conflict, Europa ar interveni imediat, și influența austro-ungară pe deoparte, iar influența rusă pe de altă parte s-ar exercita în Balcani, la fel cum ele au fost exercitate acolo de un sfert de secol. Grecia, Bulgaria și Serbia ar rămâne, dintr-o dată, mici state obligate să suporte docil tutela marilor influențe și nu vom întârzia în a vedea apărând în prim-plan ideea constituirii unei Macedonii autonome, nici greacă, nici bulgară, nici sârbă, o Macedonie independentă lângă o Albanie independentă, în așa fel încât statele balcanice să se vadă private de tot ceea ce au cucerit prin forța armelor.

Este de prisos să spunem că ideea unei Macedonii independente a fost preconizată la începutul războiului, după primele victorii ale aliaților, și abandonul acestei idei se datorează faptului că Antanta balcanică părea atunci statornică și că aliații erau în măsură, grație strânsei uniuni a lor, să ocupe în mod efectiv teritoriile din care turcii fuseseră expulzați. Ruinarea Antantei balcanice, un conflict armat între aliații de ieri, o intervenție a Europei cu soluția creării unei Macedonii independente ar fi cea mai zdrobitoare revanșă la care diplomația austriacă poate visa.

Nu putem crede că bulgarii, grecii și sârbii vor merge cu inima voioasă la o asemenea aventură sau că ar năruie cele mai bune speranțe istorice ale lor."

Iată limbajul înțelepciunii, dar va fi acesta auzit? Să sperăm și să așteptăm. Convingerea sârbilor este la fel de mare cu cea a bulgarilor și a grecilor; ura națională și interesele dinastice ale celor trei națiuni sunt la fel de persistente atât la una cât și la cealaltă două. Este rușinos la niște creștini. Și austriecii sunt frați de asemenea.

Spectacolul urii naționale și al convingerilor între statele balcanice a durat până la 12 iunie 1913. Războiul era pe punctul să izbucnească. Concentrări de trupe se efectuau la frontierele sârbe și bulgare. România declara că urma să intre în scenă. Era absolut scandalos. Regele Angliei aproape că i-a expedit pe deputații balcanici la Londra.

În cele din urmă, în 12 iunie țarul a decis să vorbească și să amenințe pe cei doi regi, ai Bulgariei și ai Serbiei, și să anunțe nenorocire aceluia dintre cei doi care va începe războiul! Din fericire, glasul său s-a făcut auzit. Ziarele aceluia moment au aplaudat și toată lumea a răsuflat ușurată.

Intervenția țarului

"Intervenția rusă s-a produs deci sub forma unei telegrame a țarului către regele Ferdinand și către regele Petru.

În depeșa sa oficială, Nicolae al II-lea începe prin a reaminti satisfacția pe care a trăit-o atunci când a primit vestea reuniunii anunțate de către cei patru prim-miniștri balcanici. El își exprimă apoi tot regretul pe care l-a resimțit atunci când a aflat că această fericită veste părea a nu fi urmată de nici un efect și că o luptă fratricidă între statele aliate era de temut.

Împăratul Rusiei revendică sus și tare dreptul pentru el și pentru guvernul rus de a da sfaturi statelor balcanice. El reamintește marile fapte istorice care justifică acest drept. Împăratul declară de asemenea că acest drept îi conferă și o datorie.

Cât privește această datorie, el estimează că îndeplinirea acesteia va fi dezagreabilă, penibilă chiar, dar el se declară pregătit să o împlinească și le reamintește statelor balcanice că ele însele au apelat la el în cazul tratatului din 1912.

El adaugă în cele din urmă că Rusia este gata să-și exercite acțiunea, în cazul în care un război ar izbucni, asupra aceluia dintre aliați care ar fi responsabil de acest lucru.

Este foarte regretabil că țarul nu a făcut acest lucru cu o lună mai devreme: ar fi împiedicat cele două state de a manifesta rivalitățile lor rușinoase lumii întregi. Acestea sunt discreditate pentru mult timp. Biserica Ortodoxă a primit o lovitură puternică, în ciuda deciziei țarului. Mai bine mai târziu decât niciodată. Să așteptăm finalul.

*Finalul nu a venit încă. Bulgaria, după ce a acceptat arbitrajul țarului, impune. Ea pune condiții. Țarul îi face impresia unui protector al statelor balcanice, și ea nu dorește un protector, ea care a făcut mai mult decât să protejeze Bosnia și Herțegovina, ea care a furat aceste două provincii! Bulgaria emite pretenții din ce în ce mai trufașe și injuste, voind să dicteze doleanțele sale țarului în avans. Atașează la textul faimosului său tratat cu Serbia, ea reclamă textul acestuia mai presus de rațiune. Serbia a furnizat Bulgariei mai mulți oameni decât a promis și Bulgaria mai puțini. Serbia este frustrată de marile puteri, în avoarea Albaniei, de mai multe teritorii pe care ea le-a cucerit, și astfel aceasta pretinde despăgubiri, Bulgaria opunându-se acestui lucru, etc. Trebuie citit raportul foarte clar al lui M. Bianconi, publicat de **Le Temps** din 22 iunie 1913, despre situația Serbiei și a Bulgariei, pentru a ne convinge de erorile Bulgariei. De fapt, în Franța, în Elveția și în alte locuri de asemenea (în afara Austriei), atitudinea bulgară este puternic criticată, și am fi foarte satisfăcuți dacă am putea da peste degete Bulgariei și Austriei, care sunt singurele cauze ale tulburărilor și neliniștilor Europei. Rusia nu ar putea sta mult timp fără a replica. Să fie voința lui Dumnezeu ca să nu fie acum începutul războiului atât de temut care amenință în permanență Europa!

*Iată-ne în 18 iulie, și țarul nu a vorbit încă, pentru că există politicieni care spun că statele balcanice trebuie să înțeleagă ele însele, că înțelegerea făcută de ele va fi mai solidă și mai spontană. Tot așa pot face Anglia și Franța. Este adevărat. Rămâne de văzut dacă statele interesate sunt în stare să se înțeleagă.

Odată bulgarii terminați, absolut epuizați, umiliți în fața sârbilor, a grecilor și chiar a turcilor care înaintează pentru a lua înapoi Adrinopolul fără a ține seama de pacea pe care au semnat-o la Londra, încă de atunci, zic eu, bulgarii sunt aduși în starea de a nu mai putea opune rezistență. Ministrul Daneff este răsturnat, regele este neputincios. Pe de altă parte, sârbii, grecii și muntenegrenii sunt de acord, românii par dispuși să aprobe. Deci, momentul a sosit, sau pare a fi sosit. Mai bine! Ne-am săturat de aceste popoare așa-zise creștine.

Este incontestabil că Daneff, care părea la Londra marele om și omul viitorului, este de fapt un nimic, o incapacitate recunoscută, care, simțind că dă înapoi, a făcut prostia de a voi să se joace de-a cuceritorul, și să facă pe țarul Balcanilor! Este incontestabil că regele său este la fel de neghiob ca el; că aceste popoare-surori sunt popoare inamice care se detestă cu ferocitate, că ortodoxia lor nu este nimic, un pretext, o minciună, că această religie, veșmânt de suprafață și de ceremonii, nu are nici o forță interioară; că nu există conștiință la acești oameni; că Bulgaria cu pretențiile sale școli este foarte barbară, crudă, sălbatică, măcelărind cu atrocitate prizonierii săi (tăindu-le nasul, gura etc.); a unirea Bisericilor creștine cu ei este îngropată pentru mult timp. Iată-ne unde am ajuns datorită acestui război de cucerire și de rapacitate

care s-a ascuns în spatele pretinsului război de emancipare religioasă și fraternă, scoasă în față ca pretext. Să așteptăm sfârșitul, n-o să întârzie prea mult. Lasă să-și plătească scump Bulgaria greșelile, ambițiile, cruzimile și rapacitățile sale!

Civilizația este încă departe de aceste țări și Biserici! Trist! Trist!

În 1832, Lamartine, în *Voyage en Orient* (Călătorie în Orient) a scris la pagina 23: "Fie ca Cerul să-i suscite pe oameni, pentru că politica noastră face rușine omului, face îngerii să plângă. Soarta dă umanității o oră pe secol pentru a se regenera, această oră este o revoluție și oamenii o pierd autodistrugându-se, ei dau răzbunării ora pe care Dumnezeu le-a dat-o pentru regenerare și progres!"

Am putea spune că aceste cuvinte au fost scrise pentru 1913, într-atât sunt ele de adevărate pentru acest mizerabil război al balcanilor. NU numai că aceștia nu sunt creștini, ei nu sunt nici măcar oameni; nu sunt decât bestii feroce, de o jalnică prefăcătorie, căutând toate cât mai mult aur posibil, și cât mai multă influență posibilă. Iată toată civilizația lor, frumoasele discursuri nu sunt decât ipocrizie, pentru acei gură-cască de la galerie. Lucrurile trebuie văzute exact așa cum sunt. Am fost într-atâta mințit, ca să mint eu însumi. Apoi, sunt adevărurile pe care eu le scriu aici pentru a nu fi uitate de nepoții noștri.

Cei mai vinovați în această afacere sunt austriecii, care au vrut să profite de acest război fără a lua parte la el, care au dorit să-și întindă teoriile, să se îmbogățească, să se fortifice pe spatele altora, apoi bulgarii, care au dislocat alianța balcanică cu un scop egoist, într-un mod ipocrit, mincinos, flatând Austria și Rusia (ale căror interese sunt contrare). Și acești bulgari au mințit odios până la sfârșit!

Spre sfârșit, Rusia a părut a le acorda protecția sa. Acest lucru este de neconceput. Nicolae al II-lea nu a văzut prostia lui Sassonoff, care nu a văzut-o pe aceea a lui Ferdinand și a lui Daneff. Orbi conducând orbi. Doamna Novikoff mi-a scris că este înnebunită să vadă această inconștientă; sărmana femeie, adânc umilită în patriotismul său.

*Astăzi 6 august, pacea a fost decisă la conferința de la București. Acest fericit rezultat trebuie explicat astfel, cred eu. Situația era atât de complicată și puterile atât de lașe, încât și-au zis: noi nu putem interveni împotriva statelor balcanice, aceasta ar însemna să punem Europa în conflagrație, pentru că noi suntem și mai divizați decât statele balcanice. Dar noi vom însărcina România să intervină, ea va face această treabă și va evita războiul. Pentru acest lucru, ea își va ridica întreaga armată, 600.000 de oameni. Ea va avea dreptul să înspăimânte Turcia și Bulgaria, și aceste două puteri supuse, restul vor fi cu ușurință de acord. România, ambițioasă și ea, a acceptat rolul. Maiorescu a fost abil, a știut să se solidarizeze cu Petru al

Serbiei, Constantin al Greciei și Nicolae al Muntenegrului, astfel, el l-a pus pe Ferdinand al Bulgariei în situația de a se alătura aliaților și l-a făcut să înțeleagă că, în cazul în care își va continua pretențiile învins fiind, armata română va fi la Sofia pe data de 9 august (Măiorescu spunea aceasta în 4). Această amenințare și-a făcut efectul. În data de 6 pacea era consimțită de către Bulgaria! Cred deci că România va fi acum supraveghetoarea (un fel de jandarm) statelor balcanice, supraveghetoare în numele pouterilor. Va fi suficient pentru a-i pune la respect pe sârbi, pe bulgari și pe greci. Va fi pace pentru vreo zece ani, după care tratatul de la București va fi declarat ca precedentele și războiul va reîncepe, mai îndârjit decât ultimul. Astfel merge lumea...

Consecință evidentă. Iată la ce a dus orgoliul, înfumurarea și neîndemânarea unui Ferdinand și a unui Daneff! Erau învingători detașați în primul război balcanic, puteau fi stăpâni. Și prin cupiditatea lor împotriva grecilor și a sârbilor au pierdut totul, sunt ultimii. Dură lecție, dar meritată. Toată Europa le este împotriva, ne miră faptul că Daneff nu a fost aruncat în temniță și Ferdinand asasinat, într-atâta sunt de nepopulari. Trebuie notat că spiritul lor agresiv împotriva ex-confederaților și barbaria lor împotriva prizonierilor i-au făcut să fie scoși din rândul națiunilor civilizate, nu sunt cu nimic mai buni decât turcii, poate sunt chiar mai răi. Ei, atât de străluciți acum 4 luni, și atât de decăzuți azi: Quos Vult perdere Jupiter, demontat! Dovadă că victoria nu se dispensează nici de rațiune, nici de moderație.

*Credeam că am terminat, în sfârșit, cu aceste popoare din Balcani și cu acest scandalos război între frați vrăjmași și vorace care-și dispută prada, lăsându-și dușmanii să recâștige teren împotriva lor în vechiul Imperiu. Din păcate, nu! Mă înșelam. Când avem de-a face cu oameni de genul acesta, avem de-a face întotdeauna cu neprevăzutul, pentru că sunt lipsiți de rațiune.

Pacea este semnată, dar este clar că este o pace falsă. Bulgarii nu sunt satisfăcuți, ei de așa sus, căzuți atât de jos! Vor căuta să profite de ocazii pentru a reîntra în scenă, și acestea nu le vor lipsi. Austria este acolo și veghează la fabricarea motivelor de nemulțumire și de divizare, pentru a putea profita de posibilitatea luării Albaniei și a Serbiei dacă este posibil, la fel cum a luat Bosnia și Herțegovina. Ea detestă Serbia, vecina sa imediată, și ar vrea să o-nghită dintr-odată, pentru aceasta ea ar putea să se servească de Bulgaria, care ar fi bucuroasă să se preteze la un astfel de joc! De aici apar favorurile actuale ale Austriei pentru Bulgaria: ea ar fi vrut ca tratatul de la București să nu fi fost definitiv, și ca ea să fi construit motive pentru a-l putea revizui cum ar fi dorit ea, în funcție de interesele sale, adică de a-l tranșa, la fel cum Turcia, luând Andrinopolul, a tranșat tratatul de la Londra, de-abia semnat. Ce de viclenii și înșelătorii în diplomația de azi!

Dar ceea ce ne uimește și mai mult, este comportamentul Rusiei. Subit, Sassonoff este cuprins de milă și de dragoste pentru Bulgaria, ea rivalizând în a ține cu Austria pe tema acestei națiuni crude și de o mie de ori mai vicleană decât grecii. De ce? Dorește și ea să devină o aliată și o armă împotriva Germaniei și, la nevoie, împotriva Austriei? Cum de nu vede ea că lucrează în favoarea Austriei, deci împotriva ei înseși, și că se face detestată de sârbi, de greci și de muntenegreni, și de asemenea de către Franța și Anglia care s-au declarat în favoarea Greciei, Serbiei și a României, și împotriva avidității Bulgariei? Mister de prostie mai degrabă decât de adâncime! Rușii vor fi dezamăgiți, să sperăm. În mod sigur nu credeam că Rusia este atât de oarbă. Sărmanul Nicolae al II-lea!

Poate că toate aceste tripologii la dispoziția Balcanilor vor folosi dislocarea atât a Triplei Alianțe cât și a Triplei Antante: pentru că se spune că Germania este actualmente nemulțumită de Austria care efectiv devine foarte întreprinzătoare; și că Franța este nemulțumită de Rusia care efectiv devine foarte proastă.

Ideea îmi vine, în acest moment în care toate imposibilitățile par a deveni posibile, că poate Anglia va reuși să se apropie de Franța și de Germania; că acestea trei ar putea forma o altă Triplă Alianță, pentru a putea ține piept Rusiei, Austriei și bulgarilor (dacă vreodată bulgarii vor redeveni cineva). Ar fi o nouă Europă, care ar rezolva într-o manieră nouă chestiunea Orientului. Dar cine ar putea discuta această ipoteză?

Prezentul este deja prin el însuși destul de încurcat. De ce mă tem, este ca egoista Anglie să nu se opună Franței, și de faptul că Franța să nu plătească foarte scump favorurile neașteptate ale Germaniei (dacă acestea persistă). Vom vedea. Să deschidem ochii. O, oarbă Rusie, tu ai vrut-o! Nu da vina decât pe tine pentru noile tale erori! Când ești așa colosală ca tine, n-ar trebui să fii la fel de colosal de oarbă. Cu atât mai rău pentru tine!

10 august 1913
(Trad. Rodica Leb)

O SCURTĂ PRIVIRE ASUPRA EVOLUȚIEI ANGLICANISMULUI PÂNĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA

DORINEL DANI

ABSTRACT. A Short Outlook Upon the Evolution of The Anglicanism Up Until the Begening of XIXth Century. In this study I am trying to present how the Church in England developed after the reign of Henry VIIIth.

The focus is put on the relationships between State and Church up until the beginning of Tractarian movement. At the beginning of this study, I present, shortly, the main laws who touced the Church under the reign of Edwuard VIth, Mary Tudor and Elisabeth Ith. Under the reign of Elisabeth ther puritan party won many battles against the established Church.

Than, came the revolution of Oliver Cromwell who interrupted the monarchy in England. Under him, the Church had many problems.

Once of restauration of monarchy, under Charles IIth - in 1660, started the delimitation between High Church and Low Church.

Than, I present the Cambridge movement and its protagonists. The involvement of clergy in political affairs affected again the Church.

The Deist and Bangorian controversies, were other problems of the Anglican Church. In the time of these controversies rised the personality of William Law.

So, this study tries to show why at the beginning of XIXth Century the Church in England was so devided.

După Reforma din secolul al XVI-lea, de pe vremea lui Henric al VIII-lea (1509-1547), Biserica din Anglia s-a văzut într-o nouă postură, aceea de a fi condusă de un laic, adică de rege. Din punct de vedere administrativ, ea a rămas pe mai departe organizată în episcopii și parohii după modelul romano-catolic. În învățatură, deși s-au rupt de Roma, englezii au rămas pe mai departe pentru o scurtă perioadă de timp romano-catolici¹.

¹ H.Gee and W.J. Hardy, *Documents illustrative of English Church History*, London, Macmillan and Co., 1896, p. 269-274

Pe vremea lui Edward al VI-lea (1547-1553), în învățătura Bisericii s-au produs câteva schimbări nu numai în doctrină ci și în cult, cu toate că pe mai departe Biserica a rămas la aceeași structură administrativă. Schimbările au început cu traducerea "Molitfelnicului" (The Prayer Book) din latină în engleză de către Arhiepiscopul Thomas Cranmer (1489-1556), în anul 1549. În același an, Parlamentul a promulgat și prima "Lege a uniformizării", prin care se cerea ca pe cuprinsul întregii Biserici anglicane să se folosească această carte, "The Prayer Book", pentru serviciile religioase zilnice².

În aceste condiții, în anul 1552 a apărut a doua ediție a Molitfelnicului, în care toate serviciile religioase apar deja diferit față de ediția din anul 1549.

În anul 1550 s-a promulgat "Legea împotriva cărților și a icoanelor" ce interzicea folosirea cărților de cult ce aparțin altor confesiuni, precum și înlăturarea icoanelor din biserici³. Începând cu acest an Biserica anglicană s-a îndreptat tot mai mult spre protestantism, Cranmer întrecându-se pe sine în a aduce inovații în cult⁴.

Încercarea disperată a reginei Maria (1553 - 1558) de a restabili ordinea în Biserică și de a o întoarce la romano-catolicism a dat numeroși martiri. Printr-un pachet de legi ea a încercat să întoarcă cursul istoriei Bisericii anglicane la ceea ce aceasta a fost înainte de 1539⁵.

Domnia reginei Elisabeta I (1558-1603) a adus nu numai o stabilizare a lucrurilor, ci și prima ruptură în sânul Bisericii anglicane. Prin "Actul de supremație", ea și-a consolidat poziția de "guvernator al Bisericii"⁶, iar prin "Legea unifomizării"⁷ a încercat o stabilizare a Bisericii în ceea ce privește cultul impunând a doua ediție a Molitfelnicului, cea din 1552. Tot atunci s-a impus reintroducerea veșmintelor liturgice la care s-a renunțat pe vremea domniei lui Edward al VI-lea. Impunerea jurământului de respectare a supremației reginei în Biserică a produs câteva tulburări, mai ales în partea de nord a Angliei, unde episcopii și preoții au refuzat acest lucru. Tot aici, veșmintele liturgice au fost arse și bisericile despuiate de

² *Ibidem*, p. 358-366.

³ J.R.Tanner, *Tudor Constitutional Documents*, Cambridge, University Press, 1930, p. 11-115.

⁴ J.Wikham, Legg, *Cranmer's Liturgical Projects*, London, Henry Bradshaw Society, 1915; F.A.Gasquet și E.Bishop - *Edward VI and the Book of Common Prayer*, London, John Hodges, 1891.

⁵ H. Gee and W.J. Hardy, *op.cit.*, p. 377-380.

⁶ *Ibidem*, p. 442-458, J.R. Tanner, *op.cit.*, p. 130-135.

⁷ H. Gee and W.J. Hardy, *op.cit.*, p. 458-467, J.R.Tanner, *op. cit.* p.135-139.

podoabele interioare⁸. La urcarea pe tron a Elisabetei multe din scaunele episcopale au fost vacante, iar altele s-au vacantat ca urmare a refuzului episcopilor de a depune jurământul de supunere. Ea a reușit să așeze în aceste scaune episcopi favorabili politicii ei și astfel schimbările propuse de legile mai sus amintite s-au derulat fără prea mare zarvă.

Dar tot în timpul domniei ei au început să se facă presiuni de reîntoarcere la catolicism din partea Romei. Cum aceste încercări au rămas fără succes în Anglia, papii Pius al IV-lea (1499-1565-papă din 1559) și apoi Pius al V-lea (1504-1572-papă din 1566) au încercat același lucru asupra reginei Maria Stuart a Scoției. Aceasta, fiind o catolică înverșunată, a sprijinit revolta din 1596 organizată de contele de Westthumberland și Northumberland împotriva Elisabetei și a Bisericii Anglicane. Rebeliunea a fost înfrântă și drept urmare, în 1570, prin bula "Regnans in Excelsis" Elisabeta a fost excomunicată⁹. Ca urmare a acestui fapt, catolicii din Anglia au fost supuși la represalii, înregistrându-se astfel ruptura definitivă dintre Anglia și Roma, mai ales că, în 1588, Spania a încercat (la îndemnul papei Sixt V (1521-1590-papă din 1585) să pedepsească Anglia și a trimis "Invincibila Armadă" spre Anglia. Flota engleză a reușit să învingă flota spaniolă și drept urmare ultima încercare de a-i întoarce pe englezi la catolicism a eșuat.

Pericolul cel mare nu a venit însă din partea catolicilor, ci din interiorul Bisericii Anglicane. Este vorba de apariția puritanilor. În timp ce romano-catolicii încercau să întoarcă Biserica Anglicană la romano-catolicism, puritanii au încercat s-o transforme potrivit cu propriile lor idei despre Biserică. Puritanii au rămas fideli doctrinei calvine fără să accepte nici un fel de compromis de nuanță catolică în doctrină. Dacă Statul englez a putut lua măsuri de represalii împotriva Romano-Catolicilor, întrucât aceștia recunoșteau drept conducător al Bisericii o persoană de altă naționalitate, pe papa, față de puritanii, care recunoșteau suveranitatea reginei, nu s-a putut lua nici o măsură legală.

Puritanii au apărut pe vremea reginei Elisabeta, ca o reacție față de politica procatolică a predecesoarei ei la tron. Se știe că regina Maria a persecutat în general toți protestanții din Anglia. Ca urmare a acestui fapt, mulți englezi au luat calea exilului. Unii dintre ei au ajuns în Elveția, devenind discipoli ai lui Calvin. Printre ei îl putem aminti pe John Knox

⁸ J.G. Nichols, *Diary of Henry Machin from A.D. 1550 – 1563*, London, Hamilton, 1848, p. 207-209; *The Cronicle of England during the reigns of the Tudors from 1485-1559*, ed. de C.Wriotesley, 2 vol., London, Hamilton, 1875-1878, vol 2, p. 146.

⁹ J.R. Tanner, *op.cit.* p. 143-146; G.W. Prothero, *Stratutes and Constitutional Documents 1559 - 1625*, Oxford Clarendon Press, 1845, p. 195-196

(1513-1572), care a răspândit ideile reformei calvine în Scoția¹⁰. O dată cu urcarea pe tron a reginei Elisabeta mulți dintre ei au revenit în țară și s-au organizat ca o comunitate aparte. Mișcarea puritană în Anglia a cerut abolirea episcopatului și înlocuirea lui cu o formă presbiteriană de conducere a Bisericii¹¹, precum și înlocuirea cultului cu unul de factură calvină, creșterea puterii laicului în Biserică și interzicerea veșmintelor și a podoabelor bisericești¹². Ei au înaintat o petiție către Parlament, în acest sens, în anul 1572¹³, cerând scoaterea din uz a cărții de căpătâi a anglicanilor "The Payer Book", revizuită în 1559¹⁴.

Puritanii din Anglia și-au găsit un lider tenace în persoana lui Thomas Cartwright (1535-1603) și cu el a început lupta împotriva Bisericii Anglicane¹⁵. Lui i s-au alăturat și alți clerici nemulțumiți de legile reginei Elisabeta. Programul puritanilor intenționa ca viața creștină să fie trăită doar în acord cu Sfânta Scriptură, respingând tot ceea ce aparținea Tradiției. Unii episcopi anglicani au văzut în această mișcare un reviriment, de aceea au încercat să se apropie de puritani și chiar să-i controleze. Regina însă a fost împotriva lor și în 1577 a trimis o scrisoare circulară tuturor episcopilor, prin care se interzicea activitatea puritanilor¹⁶. Mulți episcopi însă au refuzat să coopereze cu regina și astfel mișcarea a luat avânt. Puritanii au încercat pe cale pașnică să nimicească Biserica Angliei. A apărut însă un grup separatist format chiar din membri ai Bisericii Anglicane, care, fuzionând cu anabapțiștii¹⁷ refugiați din Olanda, au început să predice

¹⁰ P. Lorimer, *John Knox and the Church of England*, London, Henry S. King and Co-1875, p.15, A. Lang, *John Knox*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 241 u; J.Ridley, *John Knox*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

¹¹ W.Haller, *The rise of Puritanism*, New York, Columbia University Press, 1938, p. 249-324.

¹² *Ibidem*.

¹³ W.H. Frere, *The English Church in the reign of Elisabeth and James I, 1558-1625*, London, Macmillan, 1911, p. 179 u.

¹⁴ Despre istoria și evoluția acestei cărți vezi: E.C. Ratcliffe, *The Booke of Common Prayer of the Church of England*, London, Macmillan, 1949; F. Procter, *A History of the Book of Common Prayer*, London, Macmillan, 1875; F. Procter & W.H. Frere, *A new history of the book of common prayer*, London, Macmillan and Co.1955; L. Pullan, *A History of the Book of Common Prayer*, London, Longmans, Green and Co. 1905; D.E. Harrison, *The Book of Common Prayer* Canterbury, University Press, 1946; H. Luckock-Mortimer, *Studies in the history of the Book of Common Prayer*, London, Rivingtons, 1889.

¹⁵ A.F. Scott-Pearson, *Thomas Cartwright and Elisabetan Puritanism 1535 - 1603*, Cambridge University Press, 1925, p. 58 - 121.

¹⁶ Tanner, *op.cit.*, p. 184-185.

¹⁷ Pentru anabapțiști vezi: C. Burrage, *The Early English Dissenters 1550-1641*, 2 volume, Cambridge University Press, 1912 - vol. I, p. 41 u.

nu numai nerespectarea legilor Bisericii, ci și cele ale statului. Datorită acestui fapt ei au primit numele de nonconformiști. Împotriva lor însă în 1593 s-a promulgat "Legea împotriva sectarilor ațâțători"¹⁸.

Tulburările provocate de mișcarea puritană au marcat viața Bisericii din Anglia. Disciplina lăsând mult de dorit, s-a simțit nevoia reorganizării Bisericii pe principii mult mai trainice. Acest lucru a început prin modificarea canoanelor Bisericii, întrucât de la reforma lui Henric al VIII-lea încoace legea bisericească a fost neglijată. Astfel în 1571 s-a aprobat o nouă lege bisericească¹⁹ care, de fapt, a stabilit linia "Ecclesiei Anglicane".

Legile promulgate pe vremea reginei Elisabeta nu au reușit să satisfacă întru totul nevoile Bisericii Anglicane și astfel un mare număr de clerici și credincioși s-au îndreptat spre puritanism, găsindu-l mai curat și neinfestat de învățături catolice.

Frica de o întoarcere la catolicism a făcut ca Biserica Romano-Catolică să fie nu numai nepopulară, ci chiar persecutată.

Numărul mic de catolici ce au rămas pe mai departe în Anglia a fost sprijinit moral de catolicii din Irlanda, unde catolicismul a rămas pe mai departe puternic.

Pe de-o parte romano-catolicii, pe de alta puritanii au determinat Biserica anglicană să-și precizeze calea ce o are de urmat și astfel s-a făcut tot mai des auzită formula că Biserica anglicană este o "via media" între catolicism și protestantism (în special calvinism), dar că principiile ei sunt diferite față de cele ale Bisericilor amintite mai sus.

Puritanii reușesc să câștige teren și să devină o forță în Parlamentul englez²⁰. Pe întreg cuprinsul secolului al XVI-lea, între puritani și anglicani au avut loc altercații, primii încercând să calvinizeze Biserica și să înlătore ierarhia de la conducere, iar ceilalți încercând să păstreze pe mai departe tradiția bisericească. În aceste altercații s-au amestecat atât membrii Parlamentului, cât și regii. Regii doreau ca să mențină structurile bisericești de dinainte de Henric al VIII-lea, în timp ce Parlamentul, unde numărul puritanilor a fost majoritar, dorea înlocuirea structurii cu una de formă presbiteriană.

Astfel, în 1642, în Anglia, a izbucnit războiul civil cauzat de aceste probleme bisericești. De cum a izbucnit războiul, Parlamentul a și început să-și facă planuri privitoare la felul în care Biserica din Anglia ar trebui să arate. Așa se face că în anul 1643 conducătorii puritanilor s-au întâlnit la Londra, în

¹⁸ Tanner, *op cit.*, p. 197-201.

¹⁹ Gee and Hardy, *op.cit.*, p. 476-477; G. Prothero, *op.cit.*, p. 200-202; E. Cardwell *Synodalia*, 2 vol. Oxford University Press, 1842, volumul I, p. 111-131.

²⁰ G. Barnett Smith, *History of the Parliament together with an account of the Parliaments of Scotland and Ireland*, 2 vol. Londra, Ward, Lock, Bowden & Co 1822, p. 397-422.

mănăstirea Westminster, unde au fost invitați și puritani scoțieni²¹. Întrunirea mai este cunoscută și sub numele de "Adunarea de la Westminster", unde s-a alcătuit și semnat "Solemna ligă și înțelegere"-între puritanii scoțieni și englezi, ce viza schimbarea sistemului bisericesc din Anglia cu sprijinul scoțienilor²².

În anul 1644 acest act a fost trecut prin Parlament și a devenit lege, fapt ce a însemnat, pentru o perioadă de timp, sfârșitul Bisericii anglicane.

Între timp războiul civil era în plină desfășurare (armatele partidei independenței fiind conduse de Oliver Cromwell (1599-1658), care a reușit câteva victorii asupra armatelor regale), regele a fost obligat nu numai să recunoască legea din 1644, ci chiar să abdice în anul 1647. În același an regele Charles I a fost prins și a fost decapitat doi ani mai târziu, de atunci începând o perioadă foarte grea pentru Biserica anglicană, întrucât, sub conducerea lui Cromwell, Anglia s-a proclamat republică și puritanii au reușit să pună stăpânire pe soarta Bisericii. Episcopatul a fost abolit și în Biserica Anglicană a început să domnească anarhia. O dată cu căderea episcopatului a căzut și legislația bisericească și chiar în 1644 a apărut un "Îndrumător al cultului public", care după 1647 a devenit ghidul obligatoriu al Bisericii. Până în 1658, când Cromwell a murit, o mare parte din englezi-de voie, de nevoie-au îmbrățișat puritanismul. A existat însă un grup mic de clerici ce au rămas fideli principiilor Bisericii Anglicane²³. Datorită modului tiranic în care Cromwell a condus țara, poporul a creat o adevărată legendă în jurul regelui Charles I (cel decapitat) și, din "rege papistaș", cum l-au numit puritanii la execuție, a devenit martir al neamului și al Bisericii. După moartea lui Cromwell a urmat la guvernare fiul său Richard, dar pentru că el a fost un decăzut, doi ani mai târziu a trebuit să se retragă²⁴.

Acest moment a fost folosit de promonarhiști și în anul 1660 Charles II (1630-1685), fiul lui Charles I, a fost chemat să ocupe tronul tatălui său. Acesta a fost sprijinit de acel mic grup de clerici ce au rămas fideli Bisericii Anglicane în timpul cât Anglia a fost republică. Încă înainte de a se întoarce din Olanda, Charles II a publicat așa numita "Declarație de la

²¹ Scoția a fost prima care a înlocuit conducerea episcopală cu una presbiteriană în anul 1560. Vezi G. Grub, *An Ecclesiastical History of Scotland from the Introduction of Christianity to the Present Time*, Edinburgh, 4 vol. 1861, vol. II, p. 60-88; G.H.S. Burleigh, *A Church History of Scotland*, London, Oxford University Press, 1960, p. 153-178; H. Luckock Mortimer, *The Church in Scotland*, London, Wells, Gardner, Darton & Co, 1892, p. 123-139; K.T. Balfour, *The rise and development of Presbyterianism in Scotland*, Cambridge, University Press, 1911, p. 37-59.

²² Gee & Hardy, Documents ... *op.cit.*, p. 569-574.

²³ Sir David Lindsay Keir, *The Constitutional History of Modern Britain*, ed.a 9-a, London, Adam and Charles Black, 1946, p. 230.

²⁴ *Ibidem*, p. 228.

Breda", în care arată că în calitate de rege el va fi tolerant cu denomițiile religioase, în cazul în care ar ocupa tronul englez²⁵.

O dată cu restaurarea monarhiei a fost restaurat și episcopatul în Anglia, și odată cu acesta și cultul, ca urmare a Conferinței de la spitalul Savoy, ce a avut loc la 15 aprilie 1661²⁶.

În anul 1662 s-a decretat o nouă lege a uniformității²⁷, prilej cu care s-a tipărit o nouă "Prayer Book" declarându-se ilegal jurământul față de "solemna liga și înțelegere". Dar, pentru a se evita răzburările, Parlamentul a venit cu un pachet de legi cunoscute sub numele de Codul Clarendon. Acest cod cuprindea următoarele legi:

- "Legea municipală", promulgată în 1661, prin care se cerea ca toți cei ce dețin funcții publice să renunțe nu numai la jurământul față de "solemna ligă și înțelegere", ci să jure că nu vor ridica armele împotriva regelui și că vor fi membri fideli ai Bisericii Anglicane;

- "Legea unifomității", din 1622, de care am amintit mai sus;

- "Legea adunărilor", -1664, ce interzicea celor sub 16 ani să participe la orice fel de adunări publice, în afară de participarea la Sfânta liturghie celebrată de Biserica Anglicană;

- "Legea celor cinci mile", -1665, ce interzicea pastorilor nonconformiști (adică acelor ce nu erau membri ai Bisericii Anglicane) să locuiască sau să intre într-un teritoriu de mai puțin de cinci mile de locul unde au muncit înainte de restaurarea Bisericii Anglicane²⁸.

Aceste legi însă au despărțit definitiv creștinii din Anglia în conformiști și nonconformiști. Această despărțire a devenit mai tranșantă în anul 1673, când s-a publicat "Legea testului", care cerea celor ce dețineau funcții publice sau militare să se împărtășească, potrivit ritualului Bisericii Anglicane, să mărturisească doctrina despre prefacerea reală (transsubstanțierea) și să depună un jurământ de supremație și supunere²⁹.

Spre sfârșitul vieții, regele Charles II a încercat o restaurare a catolicismului, dar cu toate că până atunci au existat divergențe între conformiști și nonconformiști, atunci când a fost vorba de restaurarea catolicismului în Anglia cele două fracțiuni au făcut front comun și s-au

²⁵ S.R. Gardiner, *Constitutional documents of the Puritan Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 465-467.

²⁶ E.P. Dutton, *Reliquiae Baxterianae*, 1696, London, J.M. Dent and sons LTD, 1931, p. 162-171.

²⁷ Gee and Hardy, Documents... *op.cit.*, p. 600-619, C. Grant Robertson, *Select Statutes Cases and Documents to illustrate english constitutional history, 1600 - 1832*, ed. a 5-a, London-Methuen and Co LTD, 1923, p. 37-53

²⁸ Gee and Hardy, Documents... *op.cit.*, p. 620-623, C. Grant Robertson, *Select Statutes...* *op.cit.*, p.60 u.

²⁹ Gee and Hardy, *op.cit.*, p.631-640; C.Grant Robertson, *op. cit.*, p. 80-84.

opus. Regele Charles II a murit la 5 februarie 1685 fără să reușească restaurarea catolicismului.

I-a urmat fratele său, James II (1633-1701 rege între 1685-1688), care n-a făcut un secret din faptul că este romano-catolic, dar în calitate de rege el s-a arătat tolerant față de toate denomițiile creștine din Anglia³⁰. Pe ascuns regele însă a încercat să așeze în funcții importante, atât civile cât și militare, romano-catolicii. Ca urmare a acestei campanii s-au înregistrat câteva convertiri la catolicism, în dorința de a ocupa posturi înalte. Acest lucru i-a determinat pe un număr de 7 episcopi să semneze o petiție în care să-i aducă aminte regelui de legea testului. Ca urmare a îndrăznelii lor, ei au fost aruncați în închisoare și judecați din porunca regelui³¹. Judecătorii i-au declarat nevinovați și astfel la curte s-a produs tulburare. Parlamentul a văzut în purtarea regelui rea credință față de Biserică și pe ascuns i-au învitat pe William de Orania (căsătorit cu Maria, fiica regelui James) să vină în țară și să ocupe tronul³². Armatele lui William au intrat în Anglia în noiembrie 1688 și l-au silit pe regele James să părăsească țara.

S-a pus atunci întrebarea cum să fie recunoscut William ca rege, în timp ce James era încă în viață și era "de jure" regele Angliei. Parlamentul a declarat atunci tronul vacant³³ și apoi l-a oferit în comun lui William și soției sale Maria.

Din punct de vedere bisericesc acest lucru a atras după sine câteva probleme. În primul rând William era protestant (calvin), apoi James era încă în viață și de drept șef al Bisericii Anglicane. Necazurile celor fideli Bisericii Anglicane au înce-put atunci când s-a pus problema jurământului de supremație și supunere a clerului față de rege. Un grup de 6 episcopi și 400 de clerici au refuzat să depună acest jurământ³⁴. Ei sunt cunoscuți în istorie sub numele de nonjurori. Ei au jucat un rol important în păstrarea unui standard ridicat, în ce privește cultul Bisericii Anglicane în secolul al XVIII-lea.

În afară de problema nonjurorilor situația a devenit delicată în ce privește problemele bisericesti după venirea lui William. Una dintre primele

³⁰ Gee and Hardy, *op.cit.*, p. 641-644; C. Grant Robertson, *op. cit.*, p.388-391,

³¹ C. Grant Roberson, *op.cit.*, p.392-406.

³² Lord Maculay, *The History of England*, London Macmillan and Co Ltd 7 volume, 1914, vol III, p.1047 u; *English Historical Documents*, ed.de G.M.Young și W.D. Handcock, 12 vol.(vol.12 în două părți) London, Eyre and Spottiswoode, 1955-1969, vol 7, p. 120-122.

³³ Lord Maculay, *The History ... op.cit.*, p. 1276.

³⁴ T.L.M. Hawkins, *Allegiance in Church and State*, London, George Routledge and sons LTD, 1928, p.192+ numele lor la index; J.W.C. Ward, *The High Church Schism*, London, The Faith Press, 1951, p.7; J.H. Overton, *The Non Jourors-London*, Smith Elder and Co, 1902, p. 153 u.

măsuri luate de Parlament, după acest moment, a fost promulgarea unei "legi a toleranței", în anul 1689³⁵, prin care se acorda libertate religioasă tuturor cultelor din Anglia cu excepția romano-catolicilor și unitarienilor. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, spune istoricului Clark, "viața religioasă din Anglia pe vremea domniei regelui William III și a Anei (fiica lui) a fost mai frumoasă ca istoria ei bisericească"³⁶.

În această vreme au apărut în Anglia tot felul de societăți creștine. Aceste așa numite "cluburi" și-au ales ca îndrumător câte un preot. Ele se adunau regulat pentru rugăciune și se discutau probleme doctrinare împărtășindu-se regulat și organizând activități filantropice. Aceste cluburi au promovat umanitarismul, făcând ca prin ele Biserica Anglicană să fie diferită de celelalte Biserici ale vremii. Acest lucru însă a delimitat clar cele două direcții pe care Biserica Anglicană le-a luat: "Biserica de sus" și "Biserica de jos". Clericii Bisericii de sus erau interesați în păstrarea tradiției bisericești, în respectarea canoanelor, în săvârșirea regulată a slujbelor, în menținerea cultului și a dogmei la standarde înalte etc. Membrii "Bisericii de jos" au pus accentul mai puțin pe doctrină și cult și mai mult pe latura practică. Astfel cultul lor a devenit foarte sărac, mult schimbat față de cel al Bisericii de sus, cu toate că ei s-au străduit să mențină un standard de viață religioasă mai ales în rândul populației sărace. Pentru aceasta au făcut foarte multe concesii în doctrină și cult. Întrucât numărul membrilor Bisericii de jos a fost într-o continuă creștere, termenul de "low church" s-a transformat în secolul al XVIII-lea în "broad church" (Biserica largă). În secolul al XIX-lea termenul de "low church" a fost din nou folosit în desemnarea evanghelicilor.

Atât Biserica înaltă cât și cea de jos au avut urcușurile și coborâșurile lor în timp. Pentru a înțelege mai bine Mișcarea de la Oxford am să mă opresc doar la perioada secolelor XVII - XVIII, întrucât cele două direcții au marcat profund viața Bisericii Anglicane în această perioadă.

Perioada mai sus amintită a fost marcată de mai multe mișcări religioase. Acestea au apărut din dorința de a salva una sau alta din învățăturile sau practicile Bisericii Anglicane, care, în timp, ori a fost neglijată, ori a fost deformată, ori s-a încercat introducerea unor elemente noi în viața Bisericii. N-am să mă opresc la mișcări minore generate de apariția unor secte, ci am să mă refer la acele mișcări care până la Mișcarea de la Oxford au influențat într-un fel viața întregii Biserici Anglicane. În acest sens trei au fost cele mai importante: Mișcarea de la Cambridge sau Mișcarea teologilor carolini, Mișcarea metodistă din secolul al XVIII-lea și Mișcarea evanghelicilor.

³⁵ Gee and Hardy, *op.cit.*, p.654-664; C. Grant Robertson, *op. cit.*, p.123-128;- English Historical Documents, *op.cit.*, vol. 7, p. 400-403.

³⁶ G.N. Clark, *The Later Stuarts*, Oxford, Clarendon Press, 1934, p. 151

Mișcarea de la Cambridge

Pe vremea domniei regelui Charles I (1600-1649-rege din 1623) situația politică a țării a fost destul de stabilă. Din punct de vedere bisericesc însă, puritanii au reușit să tulbure liniștea Bisericii. În acest context legea a trebuit să fie destul de hotărâtă, pentru ca liniștea în interior să fie păstrată. Aplicarea legii însă, în general, (atât a celei civile, cât și a celei bisericești) s-a făcut în mod despotic. Ca arhiepiscop de Canterbury a fost ales în anul 1633 William Laud (1573-1645). El poartă într-un fel responsabilitatea celor petrecute pe vremea războiului civil început în anul 1642, fiind socotit omul ce a generat războiul dintre puritani și Biserică (sau dintre Parlament și rege), prin felul în care a aplicat legea bisericească. În toată cariera sa el a fost un luptător împotriva calvinismului și a puritanismului, visând la o Biserică anglicană în același timp catolică și reformată³⁷.

Pentru el a fost însă foarte greu să păstreze acea *Via media*. El n-a fost un pro-catolic, de aceea el a crezut că poate păstra unitatea bisericească prin respectarea actelor de uniformitate și prin puterea legilor. El a crezut în ceea ce face, dar în încercarea lui de a conserva Biserica, s-a făcut pe sine nepopular. De aceea, în anul 1640, el a fost băgat în închisoare, unde a stat vreme de 4 ani, iar în anul imediat următor a fost executat.

Dacă Laud a încercat prin mijloace violente să păstreze tradiția Bisericii, tot pe vremea respectivă a existat la Cambridge un grup de profesori care au încercat același lucru, dar prin mijloace pașnice. Ei au fost un grup de scriitori și gânditori ce s-au hotărât să arate lumii cum ar trebui să arate Biserica Anglicană. Atitudinea lor s-a constituit într-o adevărată mișcare religioasă. Începutul acestei mișcări, istoricii de azi³⁸ îl așează în lucrările lui John Jewel (1522-1571)- din 1560 episcop de Salisbury, care în anul 1562 a publicat o "Apologia Ecclesiae Anglicana", în care apără Biserica Anglicană împotriva atacurilor catolice³⁹-și Richard Hooker (1554-1600)⁴⁰, fost profesor de ebraică la Universitatea din Oxford

³⁷ vezi în *The Oxford Dictionary of Christian Church*, ed.de F.L. Cross, London, University Press, 1957, p.789.

³⁸ J.R.H. Moorman, *A History of the Church in England*, ed.a III-a, London, Adam & C. Black, 1961, p. 233.

³⁹ J.E. Booty, *John Jewel as Apologist of the Church of England*, London, S.P.C.K., 1963; același *An Apology of the Church of England*, New York, Cornell University Press, 1963; *The Works of John Jewel, Bishop of Salisbury*, ed. de J. Ayre, Cambridge University Press, 4 vol, 1845.

⁴⁰ *The Works of Mr. Richard Hooker*, ed de J. Keble, 3 vol. Oxford University Press, 1936; Vernon Staley, *Richard Hooker*, London, Masters & Co LTD, 1907; L.S. Thornton, *Richard Hooker*, London Macmillan & Co, 1924; J.S. Marshall, *Hooker's Polity*, Sewanee Tennessee, 1948; J. Murray, *Masters in English Theology*, London, John Murray, 1877, p.1-60.

(colegiul Corpus Christi), care a luptat împotriva puritanilor. El a alcătuit un "Tratat despre legile politicii bisericești", în 8 volume - 5 dintre ele fiind publicate în timpul vieții sale.

Dacă în secolul al XVI-lea acești doi scriitori au apărat doctrina Bisericii prin scrierile lor, în secolul al XVII-lea teologii de la Cambridge au făcut-o atât prin exemplul vieții lor, cât și prin operele lor, atrăgând asupra clerului anglican din vremea respectivă titlul de "minunea lumii". În afară de arhiepiscopul Laud, despre care am vorbit puțin mai sus, la Cambridge a existat un grup de profesori care au devenit celebri în Istoria Bisericii Anglicane. Aceștia au fost: Andrewes Lancelot, Richard Montague, John Cosin, Thomas Fuller, Jeremy Taylor, George Herbert și Nicolas Ferrar. Ei nu au muncit împreună, adică ei nu au format o echipă "de șoc", întrucât se pare că s-au întâlnit foarte rar. Fiecare în parte a contribuit cu câte ceva; unii cu sfințenia vieții personale, alții prin bursele acordate studenților, alții prin poezie și cântare religioasă, alții printr-o totală dedicație, dând vieții bisericești un fel de autoîncredere, fapt ce a contribuit la renașterea Bisericii după războiul civil.

Părintele adevărat al acestei mișcări este socotit a fi Andrewes Lancelot (1555- 1626)-profesor la Pembroke College, consilier episcopal la Westminster și apoi episcop la Chichester, Ely și Winchester; a fost nu numai un bun profesor, ci și un bun administrator și predicator. El a lăsat posteriorității un impresionant volum de lucrări cu caracter teologic⁴¹.

Poetul mișcării a fost George Herbert (1593-1633). El provine dintr-o familie de aristocrați (fratele său Edward fiind Lord de Cherbury⁴²-promotorul deismului în Anglia) care, în 1614, a ajuns profesor. După ce s-a căsătorit s-a mutat în localitatea Bemerton, lângă Salisbury, unde în 1630 a fost hirotonit, iar după 3 ani a decedat, la vârsta de 40 de ani. Cele mai cunoscute lucrări ale lui Herbert sunt poeziile adunate în volumul "Templul"⁴³ și "Un preot la Templu" sau "Omul de la țară"⁴⁴. Ambele lucrări descriu felul în care el și-a imaginat persoana ideală de la țară⁴⁵.

⁴¹ R.L. Ottley, *The Works of Lancelot Andrewes*, 11 vol., Oxford, John Henry Parker, 1854; același, *Lancelot Andrewes*, London, Methuen (1894); F. Higham, *Lancelot Andrewes*, London, S.C.M. Press, 1952; Nicolas Lossky, *Lancelot Andrewes, The Preacher (1555-1626)*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

⁴² *The Oxford Dictionary of Christian Church*, ed de F.L. Cross, London, University Press, 1957, p. 618.

⁴³ George Herbert, *The temple*, publicat de J.H. Shorthouse, London T. Fisher Unwin, 1882.

⁴⁴ publicat de R.C.Beeching, Oxford, B.H. Blackwell, 1914.

⁴⁵ A. Hyde, *George Herbert and his Times*, London, Methuen & Co, 1906, p. 85u; Rosemond Twve, *A reading of George Herbert*, London, Faber and Faber 1952, p. 124 u.

Un alt reprezentant a fost John Cosin (1594-1672), consilier episcopal pe lângă episcopul din Peterborough, până în anul 1642, iar după anul 1660 a fost ales episcop de Durham și a fost unul dintre aceia care a pus umărul la renașterea demnității Bisericii. El a fost de formație istoric și, de asemenea, specialist în liturgică și a avut o oarecare influență la tipărirea cărții de rugăciuni din anul 1662⁴⁶.

Jeremy Taylor (1613 - 1667), la fel ca și Cosin, a fost un erudit. În afară de Cambridge, el a studiat și la Oxford și a reușit să câștige simpatia regelui Charles I, devenind unul dintre apropiații săi. Datorită acestui fapt, în anul 1645, a fost arestat. După eliberare s-a retras în Țara Galilor, în localitatea Golden Grove, devenind capelan al contelui de Carbery, Henry Vaughan 1587-1659⁴⁷. Aici și-a scris cele mai cunoscute cărți: "Trăind în sfințenie" și "Murind în sfințenie"-cărți cu un conținut practic puse la îndemâna laicului, precum și tratatul de teologie morală intitulat "Ductor Dubitandum". În 1661 a plecat în Irlanda, unde a devenit episcop de Down și Connor. Aici șederea lui a fost tulburată atât de presbiterieni, cât și de romano-catolici, împotriva cărora a scris, apărând interesele Bisericii Anglicane. El a murit în anul 1667⁴⁸.

Richard Montague (1577-1641)⁴⁹ a studiat la colegiile Eton și King' s din Cambridge, a ajuns consilier eparhial la Hereford și apoi ecclesiarh la Winsdor. În anul 1626 a alcătuit o lucrare intitulată "Appello Caesarem", în care apără Biserica de acuzațiile de papism și arminianism. În 1628 a fost propus de rege ca episcop de Chichester și apoi Norwich, unde a ajuns în anul 1638. El s-a dovedit a fi un oponent al puritanis-mului și un bun colaborator al arhiepiscopului Laud. Cele mai cunoscute lucrări ale sale sunt:

⁴⁶ Lucrările lui au fost publicate în colecția intitulată "Biblioteca teologiei anglo catolice" în 5 volume, între anii 1843-1855, de către membri Mișcării de la Oxford; P.H. Osmond, *The life of John Cosin*, London, A.R. Mowbray and Co Ltd, 1913.

⁴⁷ *The Dictionary of National Biography*, (D.N.B.), 58 de vol., editat de Leslie Stephen și Sidney Lee, London, Smith, Elder and Co., 1885-1901 (plus 3 vol. supliment I și 3 vol. supliment II London 1912), vol.58, 1899, p.163.

⁴⁸ Opera lui a fost editată în anul 1822, de R. Heber, și cuprinde 15 volume;apoi de C. P. Eden în 10 volume (tipărită în diferite locuri) în anul 1861. Pentru Jeremy Taylor mai vezi J.A. Barry, *Masters of English Theology*, London, John Murray Albermarle Street, 1877 p.175-212; G.Worley, *Jeremy Taylor*, London Longman's, Green & Co, 1904; W.J. Brown, *Jeremy Taylor*, London, S.P.C.K. 1925; C.J. Stranks, *The life and writings of Jeremy Taylor*, London, S.P.C.K., 1952 și T.Wood, *English casuistical Divinity during the Seventeenth Century with special reference to Jeremy Taylor*, London, S.P.C.K., 1952; H.T. Hughes, *The piety of Jeremy Taylor*, London, Macmilan & Co Ltd. 1960; H.B. Porter, *Jeremy Taylor - Liturgist - 1613-1667*, London, S.P.C.K., 1979.

⁴⁹ W.H. Hutton, *Richard Montague*, in D.N.B., vol 38, 1899, p. 266, 270.

"Eusebii De Denominatione Evangelica" (1628) și "De Originibus Ecclesiasticis" (1636)⁵⁰.

Thomas Fuller (1608-1661) a studiat la Queen' s College în Cambridge, a funcționat apoi ca preot în mai multe parohii în mod succesiv. Pe timpul lui Oliver Cromwell a reușit să scape de deposedarea bunurilor, iar între anii 1658-1661 a fost preot în Cranford. Și el a fost istoric de formație și a reușit să devină foarte popular prin stilul său liber. Dintre lucrările sale cele mai cunoscute amintim "Istoria Bisericii din Britania", "Celebrități ale Angliei", dar cartea cu cea mai largă circulație a fost "Statul sfânt și Statul profan"⁵¹ publicată în anul 1642. În aceasta din urmă el prezintă o serie de caractere, ilustrând moralul creștin⁵².

Nicholas Ferrar (1593-1637) și-a făcut studiile la Cambridge, dar în 1613, datorită unor probleme de sănătate, a părăsit acest oraș, călătorind prin Germania, Italia și Spania. În 1618 a fost angajat al Companiei Virginia, unde a devenit casier, iar în 1624 a fost propus chiar să devină membru al Parlamentului englez. Atras însă de viața religioasă, (chiar monahală) împreună cu mama sa, cu fratele său și familia lui, cu sora sa și familia ei și cu câțiva slujitori, s-a retras la moșia sa din Little Gidding lângă Huntingdom, unde au renovat biserica și s-au dedicat unei vieți izolate și profund religioase. Scopul vieții lor a fost o perfectă ciclicitate a rugăciunilor și serviciilor religioase. În intervalul dintre orele de rugăciune, ei au alcătuit concordanțe biblice străduindu-se să educe atât copiii de pe moșie, cât și pe cei din vecinătatea ei și să desfășoare o activitate caritabilă printre bolnavi și săraci. Cu alte cuvinte, ei au încercat să ducă atât o viață de familie, cât și una austeră, monahală în același timp⁵³.

Ceea ce a intenționat acest grup de intelectuali, în ce privește Biserica anglicană, poate fi sintetizat în cuvintele pe care episcopul de Bath, Thomas Ken (1637-1711), contemporan cu acești oameni deosebiți, le-a rostit pe patul de moarte: "Mor în credința Sfintei Biserici catolice și Apostolice, mărturisită de întreaga Biserică înainte de Schisma dintre Răsărit

⁵⁰ Extrase din aceste lucrări se pot găsi în lucrarea lui P.E. More & F.L. Cross, *Anglicanism - the thought and practice of the Church of England illustrated from the religious literature of the seventeenth century*, London S.P.C.K., 1935, p. 137, 160 și 237.

⁵¹ Lucrare reeditată în anul 1840.

⁵² J.E. Bailey, *The life of Thomas Fuller*, London, Basil Montague Pickering 1874; W. Addison, *Worthy Dr. Fuller*, London, J.M. Dent & Sons Ltd. 1951.

⁵³ Vezi A.L. Maycook, *Nicholas Ferrar of Little Gidding*, London, S.P.C.K., 1938; T.T. Carter, *Nicholas Ferrar, his household and his friends*, London Longmans Green and Co, 1893; E. Cruwys Sharland, *The Story of Little Gidding*, London, Seeley & Co Ltd., 1899; H.P.K. Skipton, *The Life and times of Nicholas Ferrar*, London, A.R. Mowbray & Co Ltd, 1907; A. Barry, *Masters of English Theology*, p. 61-112.

și Apus. În mod deosebit (mărturisesc că) mor în comuniune cu Biserica Anglicană, așa cum este ea distinsă de toate inovațiile papale și puritane, așa cum ea (Biserica) mărturisește despre cruce⁵⁴.

S-ar putea spune că aceste cuvinte au fost și convingerile teologilor de la Cambridge. Lucrările lor au fost încercări de întoarcere în timp a Istoriei Bisericii Anglicane spre Biserica de dinainte de secolul al XVI-lea, Biserica de care reformatorii au încercat în toate felurile să se dezică. Anglicanii au stat între două mari sisteme teologice: unul a fost cel romano-catolic, activ și agresiv în același timp, marcat de Sinodul de la Trident (1545-1563), încercând să reclădească un creștinism zguduit de reforma din secolul al XVI-lea. Pentru anglicani însă nu există cale de întoarcere spre Roma, atâta timp cât învățătura și credința acestei Biserici au fost în ochii anglicanilor necurate, corupte și pline de inovații ce n-au fost niciodată propovăduite nici de Biserica primară și nici de Biserica Apostolică.

De cealaltă parte, erau calvinii și luteranii care s-au separat de tradiția Bisericii și au supralicitat peste măsură niște învățături necunoscute până atunci. Anglicanilor le-a fost clar că nu se pot alătura nici uneia dintre aceste denominațiuni, întrucât ele au abandonat învățăturile pe care Biserica primară le-a socotit esențiale. Cu alte cuvinte, Biserica anglicană a încercat să țină calea de mijloc între două extreme. Dar acea Via media pe care ei au căutat-o n-a fost un compromis, ci o încercare reală de a redescoperi simplitatea și curățenia creștinismului primar.

Acest punct de vedere n-a fost acceptat de puritanii din Anglia. Mai puțin informați decât anglicanii, ei n-au putut înțelege ceea ce au încercat teologii carolini și, pentru că ei au mărturisit că episcopatul este treaptă ierarhică, puritanii i-au acuzat că vor să restaureze catolicismul. Pe de altă parte, pentru că aceștia, adică membrii mișcării, s-au luptat pentru înfrumusețarea slujbelor, a bisericilor, pentru o rânduială a cultului și pentru respectarea cărților de cult, puritanii au crezut că ei doresc să readucă missa romano-catolică⁵⁵.

Datorită acestor lucruri, teologii carolini n-au fost pe placul puritanilor care au început să câștige ca număr și putere prin reprezentanții lor în Parlament și drept urmare o parte dintre ei au avut de suferit pe timpul cât Cromwell a condus țara. Dar, prin învățătura, prin curajul și prin curățenia vieții lor, se poate spune că în acele vremuri ei au salvat Biserica Anglicană de la distrugere, lăsând în urma lor niște baze, pe care mai apoi urmașii lor au mai reușit să reclădească ceva. Acest lucru a fost însă greu de realizat și niciodată Biserica Anglicană n-a mai reușit să se întoarcă la cultul și viața creștină a secolului al XVI-lea, începutul secolului al XVII-lea.

⁵⁴ F.A. Clarke, *Life of Thomas Ken*, London, Methuen & Co, 1899, p. 223.

⁵⁵ P.E. More, F.L. Cross, *op cit.*, p. 78

Pe vremea domniei lui Charles II (1660-1685) s-a încercat o stabilizare a Bisericii Anglicane, iar pe vremea lui James II (1685-1688) s-a încercat chiar o întoarcere la catoli-cism. Aceasta însă s-a soldat cu aducerea în țară a lui William III de Orania.

Dacă urmărim linia trasată de acești teologi carolini, am putea spune că Mișcarea de la Oxford a fost într-un fel o continuare a muncii începute de ei , dar de această dată rezultatele au fost puțin diferite, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Secolele XVII-XVIII au mai fost marcate și de amestecul clericilor în problemele politice. Clerul, în general, a sprijinit partidul "tory"⁵⁶. Ca urmare a simpatiei pe care fratele regelui Charles II, viitorul rege James II (1685-1688), a manifestat-o față de catolicism, clerul, în general, s-a raliat partidului "tory" aceasta și datorită fricii de reîntoarcere la catoli-cism. Întreg clerul împreună cu membri partidului "tory" au fost aceia care în 1688 au sprijinit alungarea lui James II și întronarea lui William III de Orania. La începutul secolului al XVIII-lea, o dată cu venirea la tron a dinastiei Hanoveriene, în anul 1714, câțiva membri ai partidului "tory" s-au aliat cu iacobiti⁵⁷. Drept urmare regele George I a exclus partidul "tory" din Parlament. Ei au fost reprimiți pe vremea regelui George III (1760-1820) în anul 1783 și au reușit să se mențină la putere până în 1830, când puterea de stat a fost preluată de partidul "whig".

Pe de altă parte, regele William III a fost adus în țară ca urmare a simpatiei fățișe a lui James II față de romano-catolici. Cu toate că prin această mișcare s-a pus capăt încercării de recatolicizare a Angliei, clerul superior nu l-a simpatizat pe William III, întrucât pe de-o parte a fost străin de neam, iar pe de altă și-a manifestat deschis apartenența la calvinism. Deși William III a aflat țara atât de divizată din punct de vedere religios, el a sperat să relizeze o unificare religioasă de nuanță protestantă (calvină). El a găsit anglicanismul o mare enigmă - nici catolic, dar nici protestant în totalitate. Planul lui a fost zădărnici de oameni ai căror puncte de vedere el n-a reușit să le înțeleagă. O primă încercare de unificare s-a făcut în anul 1689, când a fost convocat la cererea regelui un consiliu eclesial alcătuit din 10 episcopi și 20 de teologi ce au avut sarcina să schimbe liturghia în acord cu cea protestantă și să pregătească astfel o reformă bisericească⁵⁸. Ideea a fost

⁵⁶ Acest partid a luat ființă în jurul anului 1680, pe vremea regelui Charles II (1660-1685).

⁵⁷ Sprijinitori ai regelui James II împotriva noii monarhii.

⁵⁸ F. Procter și W. H. Frere, *A New History of The Book of Common Prayer*, London, Macmilan & Co Ltd, 1955, p.207

ca între serviciile anglicane să fie introduse alternativ și elemente ale cultului calvin. S-a propus apoi ca să se schimbe cuvântul preot și să fie înlocuit cu cel de minister (administrator), ca astfel să-i poată apropia pe puritani de Biserică; să fie scoși un număr însemnat de sfinți din calendarul anglican, să se înlăture ecteniile și chiar veșmintele și semnul crucii la botez⁵⁹. Toate acestea însă au fost în zadar, întrucât reforma propusă de rege n-a fost aprobată nici de oamenii Bisericii și nici de organele statului.

În anul 1702 William III moare și urmează la tron Ana (1702-1714), fiica lui James II (ultima reprezentantă a dinastiei Stuart, căsătorită cu prințul George al Danemarcei), Pe vremea ei Biserica Anglicană a fost tot atât de divizată ca și pe vremea tatălui ei. Disputele religioase din această vreme au făcut să ia naștere mișcarea evanghelică. Regina însă a simpatizat cu "Biserica înaltă" și cu partidul "whig" atunci la putere. Conștientă că trebuie să dea seama nu numai în fața lui Dumnezeu, ci și în fața Parlamentului de ceea ce face, ea a reintrodus câteva din obiceiurile bisericești vechi⁶⁰, lucru ce a făcut ca regina să câștige simpatia Bisericii. În anul 1709 partidul "whig" a fost pentru un scurt timp majoritar în Parlament, sprijinit fiind de nonconformiștii latitudinarieni și Biserica de jos⁶¹.

Dar, în timp ce "whig" și "tory", împreună cu sprijinitorii lor luptau pentru putere, un nou conflict a zguduit Biserica anglicană. Este vorba de controversa deistă⁶². Aceste idei promovate de deism, spre sfârșitul secolului al XVII-lea s-au potrivit cu gândirea științifică engleză, mai ales că ele au fost coroborate cu "dragostea pentru adevăr" promovată de un număr de gânditori ai vremii. Dintre ei îl putem aminti aici pe John Locke, care în anul 1695 a publicat lucrarea "Rațiunile creștinătății", lucrare care, deși a fost o pledoarie pentru credința creștină, a prezentat mai mult simplitatea creștinismului și astfel cei sătui de dispute dogmatice au fost încurajați prin această lucrare la o credință mai simplă⁶³. În anul imediat următor John Tolland a publicat lucrarea "Creștinismul fără mister", cu care de fapt a început controversa deistă în Anglia. Ideea lui Tolland a fost să scoată din creștinism tot ceea ce este misterios și supranatural și să-l

⁵⁹ *Ibidem*, p. 209-241.

⁶⁰ J.H.R. Moorman, *A history of the Church in England*, London, Adam and C. Black, 1961, p. 270.

⁶¹ G. Barnett, Smith, *op.cit.*, vol. II, p. 214-216.

⁶² Deismul are la origine opera lui Herbert de Cherbury, 1583-1648, *Despre religia neamurilor*, în care promovează interesul omului pentru o religie a naturii despovărată de doctrine, formule și preoție. În cartea *Despre adevăr*, tot el scoate în evidență faptul că există cinci adevăruri comune tuturor religiilor.

⁶³ N.L.Torrey, *Voltaire and the English Deists*, New Haven, Yale University Press, 1930, p. 15, 25-58.

reducă doar la ceea ce este natural și rațional⁶⁴. Această lucrare a fost urmată în anul 1730 de alta intitulată "Creștinismul la fel de vechi ca și creațiunea", scrisă de Mathew Tindal, lucrare cunoscută și sub numele de "Biblia deistă". În această lucrare Tindal a prezentat armonia dintre natură și legea morala, subliniind că adevărul nu poate fi găsit decât în religia naturală bazată pe rațiune, negând astfel revelația supranaturală și întruparea Domnului⁶⁵.

Cu toate că deismul și-a luat o mască creștină a fost mai mult un panteism unitarian. Prin deism se ignora revelația lui Dumnezeu în și prin Hristos, mulțumindu-se cu o religie bazată pe studiul naturii și interpretată apoi prin rațiune.

Primul care a luat poziție împotriva deismului a fost nonjurorul Charles Leslie⁶⁶, care în anul 1698 a publicat lucrarea "O metodă simplă și ușoară împotriva deiștilor". Lui i-a urmat, 15 ani mai târziu, Richard Bentley care în anul 1713 a scris lucrarea "Remarci asupra ultimului discurs despre libera gândire". Cu această ultimă lucrare s-ar putea spune că a început lupta deschisă împotriva deismului întrucât au început să se publice o serie întregă de lucrări atât pro cât și contra deismului. Cei mai cunoscuți oameni ai Bisericii care s-au implicat în această controversă deistă au fost: Joseph Butler (1692-1752), George Berkeley (1685-1753) și William Law (1686-1761). J. Butler a scris lucrarea intitulată "Analogia religiei naturale și revelate cu constituția și cursul naturii" în anul 1736, în care arată că religia naturală ne poate duce până la ideea de Dumnezeu, dar întâlnirea cu Dumnezeu și cunoașterea Lui se face prin revelație⁶⁷. După publicarea acestei lucrări Butler a fost ales în anul 1738 episcop de Bristol, de unde în anul 1750 a trecut pe scaunul episcopal de la Durham.

Contemporan cu el a fost episcopul George Berkeley, episcop de Cloyne. El a fost mai mult un filosof, decât teolog și a scris în anul 1732 lucrarea "Alciphron" sau "Filosoful de minut", în care se folosește de argumente filosofice prin care apără creștinismul de ideile deiste⁶⁸.

William Law a fost teolog; între anii 1711-1715 a funcționat ca profesor la Colegiul Emmanuel din Cambridge, dar și-a pierdut postul pentru că a refuzat să depună jurământul de supremație față de regele George I. Cartea sa "Pledoarie pentru rațiune" (The Case for reason),

⁶⁴ *Ibidem*, p. 12-24.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 105-129.

⁶⁶ *Life and writings of Charles Leslie* editate de R.J. Leslie, London, Rivington, 1885.

⁶⁷ W.E. Gladstone, *The works of Joseph Butler*, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1896 (lucrarea mai sus amintită se află în volumul I)

⁶⁸ Această lucrare se găsește în ediția operelor lui Berkeley, ce cuprinde un număr de 9 volume, editate de A.A. Luce și T.E. Gessop între anii 1948-1957, în volumul III.

scrisă în anul 1731, este un răspuns la lucrarea lui Tindal "Creștinismul la fel de vechi ca și creația". În această carte Law acceptă rațiunea ca facultate nobilă ce nu trebuie disprețuită, dar și ea are limitele ei și de aceea credința este cea care duce creștinismul spre deplinătatea adevărului și spre realitate⁶⁹.

Desigur că lupta împotriva deismului nu s-a concentrat doar în operele acestor trei autori. Cu toate că nu mulți au fost cei ce au îmbrățișat doctrina deistă în Anglia (el reușind să influențeze mai mult viața religioasă franceză), totuși a făcut ca Biserica anglicană să formuleze răspunsuri competente pentru a-l combate.

Începutul de secol XVIII a mai fost marcat și de alte două controverse: una dintre ele a fost cea privitoare la Sfânta Treime, ea fiind generată de preotul Samuel Clarke (1675-1729), care în anul 1712 a publicat lucrarea "Doctrina biblică despre trinitate", în care neagă dogma Sfintei Treimi. Din fericire el nu și-a găsit prea mulți simpatizanți și odată cu publicarea câtorva lucrări dogmatice⁷⁰ pe această temă de către Daniel Waterland controversa a luat sfârșit.

Mai subtilă, dar și mai dăunătoare Bisericii a fost a doua controversă, cea privitoare la Biserica văzută. Ea a fost provocată de către episcopul Benjamin Hoadly de Bangor. Acesta la 31 martie 1717 a ținut o cuvântare în care pornind de la textul din Ioan 18, 36 "împărăția Mea nu este din lumea aceasta", a arătat că Evangheliile nu vorbesc despre o autoritate ecclesială a Bisericii văzute. El vorbește despre Biserică ca despre "o adunare binecuvântată a tuturor credincioșilor"⁷¹. Predica a fost imediat publicată, ea provocând un adevărat șoc și publicarea a numeroase articole împotriva ei. Dintre cei care au luat poziție față de afirmațiile episcopului Hoadly îl amintim aici pe William Law care, între 1717-1719, a trimis trei scrisori episcopului de Bangor⁷² în care arată că Biserica creștină –văzută– este o parte esențială a iconomiei divine și, drept urmare, este nevoie de ea, este nevoie de preoți, de taine și de legi după care să se conducă.

⁶⁹ Pentru William Law, vezi, *The Works of William Law*, 9 vol. London, Rivingtons, 1762, (The case for reason, în volumul 2); G. H. Overton, *William Law Nonjouror and Mystic*, London, Longmans Green, 1882, (în special p.120-128)

⁷⁰ vezi W. van Mildert, *The works of the rev. Daniel Waterland*, 10 volume, Oxford Clarendon Press 1832 (în special volumul I, în capitolul "A vindication of Christ's Divinity").

⁷¹ D. MacLeane, *Famous sermons by English Preachers*, London, Sir Isaac Pitman and sons Ltd., 1911, p.156-166.

⁷² J.O. Nash și C. Gore, *William Law' s defence of church principles*, London Griffith Farran & Co,1893.

Cazul episcopului Hoadly a fost discutat de Sinodul Bisericii anglicane⁷³. Dar, pentru că episcopul a fost un favorit al regelui, regele, în calitatea lui de conducător al Bisericii, a dizolvat Sinodul de la Canterbury-în anul 1717, și astfel acest organ conducător al Bisericii anglicane nu s-a mai întrunit vreme de peste 135 de ani, până în anul 1852. În tot acest răstimp în Biserica anglicană nu s-au discutat probleme doctrinare și disciplinare. Adunările Sinodului ținute în acest răstimp au fost mai mult formale.

Aceste controverse teologice ni-l scot în evidență pe William Law, care s-a dovedit a fi singurul în stare să dea un răspuns pe măsura celor ce le-au provocat .

Sfârșitul de secol XVIII a mai fost marcat de două mari mișcări în sânul Bisericii anglicane: mișcarea evanghelică și mișcarea metodistă.

În concluzie, din secolul al XVI-lea până în secolul al XIX-lea viața bisericească în Anglia a fost plină de fricțiuni generate atât de relațiile Bisericii cu Statul, cât și de libertatea de gândire și interpretare a adevărului dogmatic al Bisericii. Multele denominațiuni ce au apărut în această vreme arată că o dată ce Biserica anglicană a renunțat la tradiția bisericească de dinainte de reformă și a îmbrățișat în doctrină și cult o linie protestantă, i-a fost imposibil să mențină o unitate bisericească. Biserica, având drept conducător pe rege sau regină, a fost o unealtă în mâna monarhiei care de multe ori s-a comportat destul de urât cu ea. Legile de uniformitate și legile promulgate de Parlament (acele care priveau Biserica) s-au dovedit a fi tributare slăbiciunilor vremii. De aceea Biserica anglicană la începutul secolului XIX-lea a arătat foarte divizată.

⁷³ T. Lathbury, *History of the Convocations of the Church of England from the earliest period to the year 1742*, London, J. Leslie, 1853, p. 453-475.

PĂ TRUNDEREA CREȘTINISMULUI ÎN RUSIA, RODUL MISIUNII BIZANTINE

CRISTIAN ȘTEFAN

ABSTRACT. *Penetration of Christianity in Russia.* The historic birth year of the Russian Church is 988. In that year Russian prince Vladimir brought Christianity to his people from Byzantium, and had them baptized in the river Dnieper, at the foot of the hills of Kiev, his capital.

The christening of the Russian people is described in Russia's earliest historic document: this is the "Russian primary chronicle", also known as the "The Tale of Years of Time".

Before the 988 year, in the land of Russ there were already many Christian elements. It was only after Igor's death that his widow Olga embraced Christianity. She was the first Russian ruler to be officially baptized.

Olga died without seeing Russia brought into the fold. It was her grandson, Vladimir, who baptized his people in 988.

Vladimir is a historic and at the same time, a semilegendary figure. Before embracing Christianity, he was a typically pagan ruler, whose court in Kiev was known for its splendor and reverly. But prince Vladimir, was not satisfied with his pagan environment. Following Olga's example he wanted to bring to Kiev higher religious and moral principles. Finally, the prince received the envoy of the Byzantine Church: he was a "philosopher" who presented a complete picture of salvation as founded on Christian dogma, Scripture and tradition.

De obicei, atunci când se dorește a discuta din punct de vedere istoric despre "începutul" sau "începuturile" unui fapt sau a unei perioade, există o puternică tentație de a trasa aceste începuturi de la Adam sau din timpurile preistorice. Coloniile grecești din sudul Rusiei și din Crimeea pot fi "acel Adam" de la care se poate începe deslușirea creștinismului în Rusia.

Biserica Rusiei, ca și celelalte Biserici Ortodoxe din Răsărit, poate vorbi despre un prim întemeietor al ei, ca fiind chiar un ucenic al Domnului Iisus Hristos. Sf. Andrei, cel dintâi-chemat, a fost primul care a adus binecuvântarea creștină în aceste teritorii. Se știe că el a propovăduit Evanghelia până la ținuturile Scythiei, urcând și penetrând cursul râului Dnieper. El ar fi ajuns până pe dealurile Kievului, unde a înfipt prima cruce, spunând către ucenicii săi: "*Vedeți aceste dealuri? Pe aceste înălțimi va*

străluci lumina harului divin. Va fi aici un mare oraș, iar Dumnezeu va avea în el multe locașuri închinare numelui Său". Acestea sunt cuvintele călugărului Nestor despre acel moment, de unde Rusia creștină și-a avut originea¹.

Ca și completare la cele spuse anterior, în această regiune creștinismul este atestat, începând cu secolul al III-lea d. Hr. prin descoperiri arheologice și alte izvoare istorice². Din nefericire, contacte directe cu popoarele slave din nordul acestor colonii grecești erau imposibile. Între populația rusă, sau strămoșii lor, și potențialii lor iluminători creștini s-a întins o semi-nomadică "cortină de fier". Totuși, se știe că, la începutul secolului al IV-lea, goții au adoptat religia creștină. Însă, în timp ce este posibil ca unii strămoși ai rușilor să fi învățat, cu adevărat, despre Hristos de la suveranii goți încreștinați, nici o sursă nu menționează aceasta. Astfel că despre progresul creștinismului în Rusia nu se găsește nimic clar definit până în ultima jumătate a secolului al IX-lea, cu excepția convertirii unui prinț rus, Bravlin, pe la începutul aceluiași secol.

În jurul anului 838, o delegație a unui popor numit Rhos (Ῥως) a fost primită la Constantinopol³. Conducerea bizantină a plasat relațiile cu acești barbari din nord pe lista priorităților politicii sale externe. Motivele erau mai multe: în primul rând acest popor controla ruta comercială dintre Marea Neagră și Marea Baltică; apoi rușii erau competitori naturali ai triburilor nomade din Asia (pecenegi, cumani), care străbăteau zonele estice ale Europei, ceea ce putea însemna buni aliați pentru Bizanț iar, nu în ultimul rând, sentimentele acestora față de Imperiul bizantin nu erau întotdeauna prietenești, fiind capabili de a ataca Constantinopolul, prin raiduri peste Marea Neagră.

Originile exacte ale numelui Rhos(Rus) sunt obscure. Ele sunt legate de clanurile militare varengiene (scandinave), care au condus populațiile slave în estul Europei și au introdus binecunoscuta strategie războinică a nordicilor în zona Mării Negre, amenințând chiar capitala bizantină⁴.

¹ Mouraviev, A.N, *A History of the Church of Russia*, London 1842, pag. 7.

² Majeska, George P *Russia: The Christian Beginnings*, în: *The Millenium: Christianity and Russia (A.D. 988-1988)* editată de Albert Leong, Crestwood, New York, 1990, pag. 17.

³ Dölger, F., *Regesten der Keiserurkunden des ostromischen Reiches* ("Corpus der griechischen Urkmden des Mittelalters und der neveren Zeit, Reihe A., Abt.I), vol. I (365-1025), Munchen și Berlin 1924, No. 438; citat de Meyendorff John în *Byzantium and the Rise of Russia*, Crestwood, New York 1989, pag. 9.

⁴ Pe lângă multele mențiuni despre poporul rus în sursele bizantine, latine și arabe din secolele IX-XII, cele mai importante texte despre relațiile bizantino-ruse din acea perioadă sunt: 1) Scrierile patriarhului Fotie (două omilii "despre atacul rușilor", traduse în engleză de C.Mango, *The Homilies of Photius*, Cambridge, Mass, 1958, pag.82-110); 2) Tratatul *De administrando Imperio* a lui Constantin VII Profirogenetul în J.B. Burry op. cit); 3) *The Russian Primary Chronicle*, tradusă în

Cuvântul grec "*Rhos*", care apare în textele timpurii bizantine, corespunde termenului slavon "*Rus*". Acesta desemnează un popor, o populație și nu o țară. Numele original slavon pentru teritoriul locuit de ruși a fost "*Ruskaia zemlia*" ("*pământul rușilor*"). Începând cu secolul al X-lea, textele bizantine vorbesc despre Ῥωσία (Rusia), ca și țară a rușilor, care include vaste teritorii de la munții Carpați până la Rostov și Suzdal, în nord-est. Echivalentul latin al termenului este, bineînțeles, Rusia. Prin urmare, termenul *Rhosia* este numele standard bizantin pentru "*pământul rușilor*". Chiar și în Rusia, termenii "*rus*" și "*Ruskaia zemlia*" au fost singurii folosiți până în secolul al XIV-lea. Forma greacă "*Rhosia*" și echivalentul "*Rusia*", a fost acceptată în secolul al XV-lea atât la Moscova, cât și în Ucraina, pentru a se desemna întregul teritoriu al vechii țări locuite de ruși.

Istoria nașterii statului rus este bine cunoscută, fiind descrisă în "*Prima cronică rusă*". Slavii au acceptat, la început, ajutorul și protecția Varengienilor, dar apoi au detestat controlul acestora. Ei au refuzat să mai plătească tributul obișnuit vikingilor pentru serviciile lor militare și comerciale și i-au împins înapoi în Scandinavia. Însă, fără protecția nordicilor drumurile comerciale nu mai prezentau siguranță, deoarece erau prădate de pirați, de războinicii nomazi și de agresivii hazari. Mai mult de atât, slavii erau divizați în interior, astfel că poporul rus a hotărât o întâlnire între toate triburile și clanurile, care au decis să găsească un prinț care să-i conducă și să-i judece după o lege dreaptă. Ambasadorii ruși au traversat marea și au prezentat petiția lor războinicilor varengieni, spunând: "Țara noastră este mare și bogată, dar nu există o rânduială în ea; veniți și conduceți țara"⁵.

Chemarea a primit răspuns din partea prințului varengian Rurik și a fraților săi, Sirius și Truver, care și-au întins domnia lor peste slavii din est. Rurik și-a întemeiat capitala la Novgorod, iar ceilalți frați ai lui și-au împărțit între ei celelalte teritorii ale slavilor estici.

De peste mare au venit, de asemenea, alți doi prinți varengieni, Askold și Dir, care și-au stabilit regatul la Kiev, oraș care avea să devină unul dintre cele mai faimoase din Rusia, construit potrivit profeției Sf. Apostol Andrei.

În jurul anului 860, Rurik a întemeiat un stat puternic în jurul capitalei Novgorod, iar după moartea fraților săi și-a extins dominația și peste teritoriile lor. Astfel el a fondat dinastia Rurik, care a condus Rusia între anii 862-1598. Urmașul său, Oleg, a alipit și Kievul la principat, devenind capitala dinastiei Rurik⁶.

Așa cum s-a văzut, importantul drum dintre varegi și greci trecea prin Novgorod la nord și prin Kiev la sud. Deși, cei mai mulți dintre varengieni erau

engleză de S.H. Cross și O.P. Sherbowitz – Wetzor, Cambridge, Mass, 1953.

⁵ Iswolsky, Helene, *Christ in Russia – The History, Tradition and Life of the Russian Church*, London 1962, pag. 9.

⁶ Runciman, Steven, *Byzantium and the Slavs*, pag. 355-356

păgâni, printre ei mai erau și câțiva creștini, a căror rol în istoria medievală este de o importanță considerabilă. Unul dintre acești vikingi creștini a fost Askold, conducătorul Kiev-ului. Acest prinț din Scandinavia avea o armată puternică, pe care el a condus-o, mai întâi, împotriva cnezatului hazar de Tmutarakan și apoi împotriva capitalei bizantine, Constantinopol, cu care el avea un conflict politic și economic⁷. Askold a comandat o formidabilă flotă, care, prin anul 860, a ajuns în apele Bosforului, aducând capitala bizantină în pragul dezastrului.

Tradiția spune că expediția lui Askold s-a întâmplat în al paisprezecelea an de domnie al împăratului bizantin Mihail. Rușii au intrat în oraș și au omorât mulți creștini, în timp ce 200 de corăbii așteptau în port. Împăratul și patriarhul s-au rugat toată noaptea în Biserica Maicii Domnului din Vlaherne. Ei au dus icoana Fecioarei Maria în procesiune pe malurile mării și au afundat-o în apă. După aceasta a venit o furtună, iar valurile puternice au răsturnat corăbiile rusești, scăpând doar câteva. Cele care au scăpat din dezastru s-au întors în țară.

Această intervenție miraculoasă a Maicii Domnului, pe lângă faptul că a salvat Constantinopolul, a impresionat profund pe Askold și pe războinicii săi, determinându-i să se retragă și să înceteze atacurile asupra Bizanțului. Din acea vreme, credința creștină a început să se răspândească printre conducătorii varengieni și printre populația Kiev-ului. La botez, Askold a primit numele Nicolae, iar după moartea sa, una dintre primele biserici din Kiev, Sf. Nicolae, a fost construită pe dealul unde trupul său a fost înmormântat. Mormântul lui Askold este și astăzi unul dintre reperatele vechi ale Kiev-ului.

Înfrângerea și convertirea lui Askold ne poate furniza suficiente evidențe despre influența creștinismului printre vechii ruși. Comerțul desfășurat între varengieni și bizantini a stabilit contacte cu coloniile grecești de pe malul Mării Negre, Kherson și Synope. Încreștinarea acestor regiuni sudice este atestată și de numirea unui episcop, la anul 867, în regiunea Mării Negre. Această reședință episcopală a fost așezată în zona Tmutarakan, care fusese subiect al conducerii hazare, dar apoi ocupată de forțele slavo-varengiene, în secolul al IX-lea. Întemeierea acestei Episcopii a fost anunțată în mod solemn într-o enciclică a patriarhului Fotie⁸.

Această însemnare a patriarhului de Constantinopol a determinat pe mai mulți învățați ruși să dateze convertirea Rusiei odată cu întemeierea Episcopiei de Tmutarakan. Într-adevăr regiunea Mării Negre a fost canalul firesc pentru aducerea creștinismului în Rusia. Acest proces de încreștinare a fost confirmat prin schimbul de misuni diplomatice dintre Kiev și Constantinopol și prin semnarea unui tratat de pace între Rusia și Bizanț. Pacea politică a fost urmată îndeaproape de o convertire parțială a populației

⁷ Iswolsky, Helene, *op. cit.*, pag. 15.

⁸ Majeska, George P., *art. cit.*, pag. 19.

rusești de pe râul Dnieper, probabil în Kiev, datorată unui episcop trimis de patriarhul Constantinopolului, în jurul anului 877. Potrivit unei surse istorice din acea vreme, convertirea s-a făcut datorită unei minuni. Se spune că păgânii care ascultau predica episcopului erau încă în dubii, nedeciși și nu au putut fi convinși de adevărul existent în Sf. Scriptură, până când predicatorul a aruncat Evanghelia într-un foc. Cartea sfântă a rămas neatinsă de flăcări, urmând apoi un botez în masă⁹.

A doua jumătate a secolului al IX-lea a fost o perioadă importantă de apostolat în multe teritorii slave. Se cunoaște marea operă misionară înfăptuită de frații Chiril și Metodie pentru popoarele slave. Sf. Chiril a ajuns în misiune și la hazari, în Khersonul Crimeii. Relația culturală dintre Rusia, misiunea chirilo-metodiană și Bulgaria este recunoscută și de "*Prima Cronică Rusă*", a cărei text include o descriere a convertirii bulgarilor și moravilor și subliniază că limba folosită de către misionarii bizantini în Moravia "*predomină, de asemenea, și printre ruși și bulgarii dunăreni*"¹⁰.

În timp ce Askold și suita sa, probabil și un număr dintre supuși, au fost încreștinați la Kiev, cneazul de Novgorod, Rurik, și cu succesorii săi au rămas păgâni. Reprezintă o importanță deosebită această remarcă, întrucât dinastia inaugurată de Rurik avea să devină puterea centrală în Rusia, făcând ca regatul de Kiev să nu mai fie teritoriu independent. Fiul lui Rurik, Oleg, și-a atacat rivalii din Kiev. Askold și Dir au fost omorâți de către forțele din Novgorod, iar Oleg și-a transferat capitala la Kiev. Oleg nu avea înclinații spre credința creștină.

Succesorul lui Oleg, cneazul Igor, a intenționat să reînvie campaniile militare împotriva Bizanțului, însă el a fost împiedicat de o delegație trimisă de la Constantinopol pentru a încheia o înțelegere. Acest tratat de pace s-a încheiat 50 de ani mai târziu, de când apare prima Episcopie menționată într-un catalog al eparhiilor de sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol (c.891). Tot datorită acestui tratat, aflăm că la Kiev exista o biserică dedicată Sf. Ilie, iar soldații păgâni din armata rusă depuneau jurământ invocându-l pe zeul slavonic Perun, pe când cei care erau botezați depuneau jurământ înaintea Dumnezeuului creștin¹¹.

Toate aceste indicii arată că în ținuturile locuite de ruși erau deja multe elemente care argumentau existența unei vieți creștine. Cu toate acestea, abia după moartea lui Igor se poate vorbi despre o persoană regală care a îmbrățișat creștinismul. Aceasta a fost soția lui Igor, Olga, rămasă de acum văduvă.

Datorită lui Olga se poate vorbi, de acum, despre rolul femeii în opera de încreștinare a Rusiei. Istoria apare în această epocă, în a doua jumătate a

⁹ Iswolsky, Helene, *op. cit.*, pag.17.

¹⁰ *The Russian Primary Chronicle*, pag. 62.

¹¹ Tozer, Henry Fanshawe, *The Church and The Eastern Empire*, London 1900, pag. 147-148.

secolului al X-lea, ca fiind sub influența femeii, iar relatările istorice, adesea, nu fac dreptate asupra acestui fapt. Din cele ce urmează va ieși clar ce rol important au avut în întreaga istorie a convertirii Rusiei la creștinism, atât marea prințesă Olga, cât și prințesa bizantină Ana, care, ceva mai târziu, a devenit soția marelui prinț rus Vladimir.

Olga a fost "*mai înțeleaptă decât toți ceilalți bărbați*" care au condus Rusia, spune cronica rusă¹². Călugărul ortodox care a compus aceste cronici amintește de Olga cu multă dragoste, deoarece ea a devenit creștină în capitala Imperiului bizantin, în anul 957, cu aproximativ 30 de ani înaintea căsătoriei Anei cu Vladimir.

Marea prințesă Olga conducea Rusia chiar dacă fiul ei, prințul Sviatoslav, purta lupte cu vecinii nomazi. Având în minte religia, comerțul și diplomația, ea s-a îmbarcat pentru o călătorie primejdioasă către Constantinopol, împreună cu o delegație de aproape 200 de însoțitori (oficiali, negustori, notabilități) fără a mai lua în calcul escorta militară. Ajungând în marele oraș Constantinopol, ea a apărut înaintea împăratului cu o suită de femei, ce mergeau înainte, iar bărbații conducând-o în ariegardă. Constantin VII Porfirogenetul a sesizat importanța acestui moment și a replicat în cea de-a doua primire, când împărăteasa bizantină Elena, împreună cu suita ei, a primit-o pe Olga. Apoi el a programat o a treia recepție în care toată suita imperială s-a întâlnit cu toți rușii, în două mari holuri. Delicatețea diplomatică a Olgăi a fost notată cu apreciere¹³.

Olga a fost prima conducătoare a vreunui popor barbar care a văzut Bizanțul¹⁴. Se pare că ea nu mai întreprinse înainte vreo inițiativă diplomatică de o asemenea magnitudine, dar nici în Constantinopol nu s-a mai întâmplat un eveniment ca acesta¹⁵. Olga a înțeles că această vizită statală nu va avea consecințe imediate din punct de vedere diplomatic și militar, astfel că ea a avut o cerere personală pentru a fi botezată. Împăratul a căutat să o ajute pe Olga să devină creștină, dar nu împotriva propriei ei înclinații. Mai mult de atât, după cum relatează cronica, el a încercat o alianță prin căsătorie.

Cronica spune, mai departe, că Olga a insistat ca împăratul să-i fie naș de botez. După încreștinarea prințesei, împăratul și-a reînnoit propunerea pentru o alianță prin căsătorie. Însă Olga, acum cu numele creștin de Elena (după cel al împărătesei bizantine), i-a amintit că potrivit învățăturii creștine un naș de botez nu se poate căsători cu o fiică spirituală. Acest răspuns l-a forțat

¹² *The Russian Primary Chronicle*, pag. 111.

¹³ O descriere a vizitei poate fi găsită în Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, London 1973, pag. 504-506.

¹⁴ Diehl, Charles, *Byzantium: Greatness and Decline*, New Brunswick, New Jersey 1957, pag. 57.

¹⁵ Ostrogorski, George, *History of the Byzantine State*, pag. 382; Consideră vizita prințesei Olga un moment diplomatic foarte semnificativ.

pe împărat ca să-și retragă propunerea¹⁶.

După întoarcerea în Rusia, ea a condus tot sub numele de Olga și se pare că creștinismul nu s-a răspândit prea mult printre supușii ei. Canoanele Bisericii Ortodoxe privitoare la post, rugăciune, milostenie și abstenență, care i-au fost predate de către patriarhul Polieuct, de a cărui mâini a fost botezată, ea le-a ținut cu multă sfințenie în propria sa țară. Fiul său, prințul Sviatoslav, a persistat în a refuza să se închine lui Hristos, dar datorită mării afecțiuni față de mama sa, el nu numai că nu i-a persecutat pe cei ce urmau religia ei, dar chiar le permitea în mod liber să-și mărturisească deschis credința, sub protecția prințesei Olga.

În timpul când Sviatoslav se afla în expedițiile militare, el își încredința copiii în purtarea de grijă a mamei sale. Acest fapt a făcut posibilă educarea nepoților în spiritul preceptelor creștine ale Evangheliei. Unul dintre acești nepoți a fost și Vladimir, de al cărui nume se leagă introducerea oficială a religiei creștine în Rusia.

Prințesa Olga a avut cu ea un preot Grigorie, pe care ea l-a adus de la Constantinopol și de care ea a fost înmormântată, într-un loc pe care ea însăși îl alesese, înainte de moarte, fără a se folosi vreun ceremonial păgân. Poporul a început să o cinstească ca și pe o sfântă, după ce i-au urmat exemplul¹⁷.

Totuși Olga a murit fără a vedea Rusia adusă la adevărata credință. Această operă avea să se realizeze în timpul domniei nepotului Vladimir (930-1015)¹⁸, unul dintre cei mai remarcabili conducători din istoria Rusiei. Datorită botezului său și a poporului său, anul 988 a devenit data oficială a încreștinării Rusiei.

Vladimir este în același timp o figură istorică și semilegendară. Înainte de a îmbrățișa creștinismul, el a fost un conducător tipic păgân, a cărui curte de la Kiev a fost cunoscută prin splendoarea și ospetele ei. Numai că prințul Vladimir nu a fost satisfăcut cu mediul său păgân și urmând exemplul Olgăi, el a dorit să aducă în Kiev principii religioase și morale mult mai înalte. În comparație cu Olga, Vladimir a fost ceva mai ezitant atunci când a trebuit să adopte noua credință. El a avut de ales dintre islamism, iudaism și cele două rituri ale creștinismului, latin și grec. Romano-Catolicismul și Ortodoxia greacă nu ajunseser încă la schismă, însă diferențe în obicei, ethos și limbaj produsese deja un antagonism profund.

Pentru ruși toate drumurile conduceau spre Bizanț, a doua Romă, și datorită înălțimii atinse în civilizație. Bagdad-ul era civilizat, dar distant, iar Apusul era distant și barbar¹⁹.

Națiile învecinate, văzând, probabil, zelul prințului Vladimir pentru

¹⁶ *The Russian Primary Chronicle*, pag. 82.

¹⁷ Mouraviev, A.N., op.cit.pag. 11.

¹⁸ Zernov, Nicolas, *Eastern Christendom*, London 1961, pag. 111.

¹⁹ Zernov, Nicolas, *Eastern Christendom*, London 1961, pag. 111.

zeitățile păgâne, cărora le-a ridicat statui și le-a înmulțit altarele, au fost inspirate de dorința de a-l converti pe puternicul conducător la crezul lor. În acest scop, mahomedanii bulgari au fost primii care și-au trimis ambasadorii cu oferta credinței lor, însă el le-a dat un răspuns negativ foarte ferm. Apoi hazarii au sperat că-l vor trage la religia iudaică, dar când Vladimir i-a întrebat că unde este țara lor (Ierusalimul), ei au răspuns că a fost ruinat de către mânia lui Dumnezeu din cauza păcatelor înaintașilor. Această replică l-a determinat pe prinț să nu îmbrățișeze o lege a unui popor abandonat de Dumnezeu. Au venit, de asemenea, și învățați din Apus (Germania), care au încercat să-l convingă pe Vladimir, cărora le-a spus să se întoarcă acasă, fiindcă strămoșii lui nu au primit această religie de la ei.

Vladimir încă ezita să se hotărască și a dorit să se consulte cu cei mai în vârstă din Consiliul țării. Consiliul prințului a hotărât să trimită câțiva oameni pentru a urmări la fața locului cum este profesată fiecare religie, iar acest acord public explică într-o anumită măsură acceptul general al religiei creștine, care a urmat la scurt timp în Rusia.

Conducerea imperială din Bizanț nu a ezitat în a profita de această ocazie favorabilă, Patriarhul însuși săvârșind Sf. Liturghie în catedrala Sf. Sofia, cu multă măreție în fața ambasadorilor înmărmuriți ai lui Vladimir. Sublimul și splendoarea slujbei religioase i-a impresionat adânc pe aceștia din urmă. Fiind pe deplin lămurii asupra adevărului credinței ortodoxe, ei s-au întors în propria lor țară, având deja creștinismul în suflet și fără a spune un cuvânt înaintea prințului, în favoarea altor religii, ei au declarat privitor la credința din Bizanț, că nu știau dacă *"mai sunt încă pe pământ sau în cer. Deoarece pe pământ nu este atâta splendoare sau atâta frumusețe și nu avem cuvinte ca să descriem aceasta. Și numai, că acolo Dumnezeu locuiește printre oameni"*²⁰.

Aceste cuvinte ale trimișilor săi au avut menirea de a-l face să se decidă asupra noii credințe. Asupra datei și a circumstanțelor convertirii lui Vladimir și a supușilor săi există dispute. Este foarte ciudat faptul că nu există nici o mențiune asupra botezului lui Vladimir în sursele grecești. Singura descriere pe care putem să o acceptăm este cea din *"cronica rusă"*, care dă ca dată anul 989. Potrivit acestei relatări, împăratul bizantin a apelat la ajutor militar din partea lui Vladimir, datorită presiunii puternice exercitate de revolta lui Bardas Focas. Împăratul s-a bucurat de sprijin din partea Rusiei, dar prețul a fost unul dintre cele mai mari: trebuia să i se dea în căsătorie, lui Vladimir, o prințesă bizantină. Din partea împăratului era stipulat faptul că Vladimir să accepte botezul creștin. Însă, când Vladimir câștigase o bătălie în favoarea împăratului, Constantinopolul nu a mai voit să respecte înțelegerea²¹. Pentru a

²⁰ *The Russian Primary Chronicle*, pag. 111.

²¹ J. Meyendorff and Norman H. Baynes, *The Byzantine Inheritance in Russia* în: *Byzantinum. An Introduction to East Roman Civilization*, Oxford 1961, pag. 372.

forța pe împărat ca să o trimită pe prințesa Ana în Rusia, Vladimir a atacat și capturat orașul imperial Kherson.

Din acest moment, un rol central în opera de încreștinare a poporului rus l-a jucat o altă femeie, mai înainte amintită. Acea femeie a fost Ana, împărăteasa de Bizanț care a devenit soția lui Vladimir, în anul 989. Ana s-a născut în luna martie a anului 963, la 6 ani după vizita Olgăi la Constantinopol și cu 6 ani înaintea morții prințesei Olga. Tatăl Anei, împăratul Romanus II, a murit doar la două zile după nașterea ei, lăsând-o pe ea și pe frații săi mai mari, Vasile (5 ani) și Constantin (2 ani), orfani²². La vremea când ea s-a căsătorit cu Vladimir, Ana avea 26 de ani²³.

Căsătoria prințesei bizantine Ana cu marele prinț Vladimir este descrisă uneori ca și cum Ana ar fi fost ceva mai mult decât un bun mobil, oferit într-o înțelegere dintre împătații bizantini și prințul barbar Vladimir²⁴.

Ținând la onoarea ei, Ana a rezistat împotriva unui simplu schimb pentru un avantaj diplomatic temporar al fraților ei, spunând "*sunt trimisă ca nimic mai mult, decât un ostatec*". În timp ce Vasile II și Constantin erau înclinați să accepte condițiile lui Vladimir pentru a proteja Constantinopolul, Ana a împiedicat tratativele. Se pare că la început ea a adoptat o poziție prin care voia să arate că mai bine stă în țara ei și moare decât să se căsătorească cu un prinț păgân, doar pentru a se câștiga niște avantaje politice. Totuși Ana a căutat o a treia alternativă, călăuzită, probabil, de o înțelegere strategică a situației, care s-a dovedit a fi superioară aceleia propuse de către frații ei. Ea a insistat asupra unei singure condiții: convertirea personală a lui Vladimir la creștinism²⁵.

Se poate observa că prințesa bizantină a fost atrasă de posibilitatea ca eforturile sale să poată aduce întreaga nație păgână la pocăință și să devină un agent important al încreștinării acestor regiuni nordice, atât de vitale pentru poziția strategică a Imperiului Bizantin. Ea a fost convinsă că poate face mai mult decât să servească ca simplu ostatec la un prinț păgân și de aceea nu trebuia să rămână în Constantinopol și să moară. Cu aceste planuri în minte, ea a părăsit capitala și s-a îndreptat spre Kherson pentru a se întâlni cu mirele ei.

Marele prinț Vladimir, se pare că a încercat ceva opus a ceea ce a făcut Olga cu aproximativ 30 de ani mai devreme. Olga a acceptat

²² Kimball, Alan, *Introduction: Russia and the Millenium*, in Albert Leong – op. cit., pag.4.

²³ Blondal, Sigfus, *The Varangians of Byzantium*, tradusă și revizuită de Benedikt S. Benedikz, Cambridge 1978, pag. 44.

²⁴ Vezi A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324-1453*, Madison 1961, vol. I, pag. 323 și Steven Runciman, *Byzantium and the Slavs*, în op. cit., pag. 357. Joseph Fuhrman spune că Ana a fost "sacrificată pe altarul necesității politice" (*Anna of Byzantium*, în: "Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History", vol. II, pag. 7-8).

²⁵ Kimball, Alan. art. cit., pag. 5.

creștinismul bizantin, dar a rezistat unei alianțe cu Bizanțul prin căsătorie. Vladimir a căutat o alianță prin căsătorie, dar nu pare să fi avut o înclinație naturală înspre religia creștină. Însă, Ana și-a impus punctul de vedere²⁶. În Kherson, așa după cum spun cronicile, ea l-a găsit pe cneazul Vladimir speriat. Ana l-a atenționat că nu-și va reveni dacă nu va accepta imediat botezul creștin. El și-a dat consimțământul și și-a revenit imediat, făcându-l să se convingă, dincolo de orice dubii, de înțeleapta acceptare a creștinismului. Așadar, Ana l-a determinat sau l-a forțat pe Vladimir să devină creștin și apoi l-a acceptat ca soț. Acesta a fost primul pas: convertirea personală a prințului Vladimir.

Pasul al doilea urma să fie încreștinarea întregii Rusii. Însă acesta a fost un episod cu mult mai complex și mai puțin documentat. Acesta nu s-a întâmplat imediat, deși s-ar putea crede că încreștinarea lui Vladimir a coincis apoi cu convertirea națiunii ruse. Istoria convertirii personale a lui Vladimir s-a încheiat în Kherson, iar după întoarcerea la Kiev a fost nevoie de mai mult timp pentru a trece la încreștinarea tuturor rușilor.

Înainte de toate, trebuie să se știe că prințesa bizantină Ana a fost a șasea soție a lui Vladimir, care avea mai mulți copii din celelalte căsătorii. Unul dintre primele lucruri pe care le avea de făcut Ana, după întoarcerea la Kiev, era să-i convertească pe copiii lui Vladimir²⁷. Astfel că ceea ce a fost la început o dramă de familie a devenit o dramă națională, atunci când Vladimir i-a obligat pe toți rușii să se boteze. Acest eveniment s-a petrecut în apele râului Dnieper, când la chemarea conducătorului lor, mulțime mare de locuitori ai Rusiei, împreună cu soțiile și copiii au primit Sf. Taină a Botezului, prin clerul grec, fără nici o opoziție.

Nu se poate spune că înainte de acest eveniment nu existau și alți creștini în Rusia. Este posibil ca mulți dintre aceia care l-au însoțit pe Vladimir la Kherson, să-i fi urmat exemplul și să se fi botezat în aceeași biserică închinată Maicii Domnului.

La întoarcerea în capitală, prințesa Ana a fost însoțită și de un număr de clerici greci. Aceștia i-au ajutat pe conducătorii poporului rus la organizarea rapidă și eficientă a noii Biserici creștine. Vladimir a dat ordin să fie înlăturate zeitățile păgâne, construind o biserică dedicată Sf. Vasile (al cărui nume l-a primit la botez) chiar pe locul unde supușii săi se închinaseră zeului Peroun, unul dintre cei mai importanți zei ai slavilor.

După anul 990, Rusia este recunoscută oficial ca o națiune creștină, iar pe la anul 991 avea propriul scaun mitropolitan și o ierarhie locală, sub

²⁶ Edward Gibbon afirmă că "încreștinarea lui Vladimir a fost determinată, sau grăbită, de dorința miresei sale romane", în: *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, vol. III, pag. 341.

²⁷ Kimball, Alan, *art. cit.*, pag. 6.

jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol²⁸. Unele surse vorbesc că primul mitropolit a fost Mihail, sirian de origine, dar câțiva ani mai târziu, când prințul Vladimir a ridicat o catedrală în cinstea Maicii Domnului, este menționat un al doilea mitropolit, Leontius, trimis de patriarhul Nicolae, care a sfințit noul lăcaș de închinare. Referitor la mitropolitul Mihail, se știe că rămășițele sale pământești au fost duse mai târziu la Lavra Pecerska²⁹.

Canoanele Sf. Sinoade și legile bisericești bizantine, împreună cu Sf. Scriptură, au fost luate chiar de la început ca bază a administrației bisericești în Rusia. Odată cu acestea au intrat în uz și câteva legi civile ale Bizanțului, datorită influenței Bisericii. Kievul, cu splendida sa biserică, a devenit scaunul episcopal principal, de unde ierarhia greacă și-a trimis misionarii în toate zonele dominate de Vladimir.

Sf. Liturghie și instruirea religioasă erau făcute în limba slavonă. Folosirea limbii poporului a grăbit considerabil opera de evanghelizare. Pe lângă biserica "Adormirea Maicii Domnului", Vladimir a inițiat construirea altor biserici, el a deschis școli unde au fost înscriși copiii supușilor săi pentru a li se da o educație creștină. Acestea au fost primele școli întemeiate în Rusia.

Spre deosebire de alte țări, în Rusia răspândirea creștinismului a întâlnit o foarte mică opoziție, grăitor fiind faptul că nu sunt întâlnite cazuri de martiri. Elementele păgâne care au persistat, în special în rândurile populației rurale, au fost absorbite treptat, deși câteva dintre acestea au mai supraviețuit în folclor³⁰.

Cneazul Vladimir a putut vedea începutul acestei transformări graduale și s-a bucurat de aceasta. El a lăsat Biserica să-și îndeplinească misiunea fără a interveni și a împărți daruri pe la cei săraci. De asemenea, el se consulta adesea cu cei mai proeminenți cetățeni ai Kievului. Se poate vorbi despre acea perioadă, ca despre o epocă democratică, care a cunoscut o dezvoltare rapidă și fiind numită "*epoca de aur*" a vechii Rusii.

După o lungă domnie, Vladimir a murit în anul 1015 și a fost înmormântat în Biserica "*Adormirea Maicii Domnului*", lângă mormântul soției sale Ana și lângă rămășițele bunicii sale Olga, care au fost mutate în același loc³¹.

*

Se poate observa că din secolul al IX-lea, secolul convertirii slavilor, în Rusia pătrunseseră misionarii bizantini. Ei au pregătit terenul pentru convertirea personală a prințesei Olga (955) și pentru cea a lui Vladimir de

²⁸ Majeska, George P., *art. cit.*, pag. 24.

²⁹ Mouraviev, A.N., *op. cit.*, pag. 16-17.

³⁰ Iswolsky, Helene, *op.cit.*, pag. 32.

³¹ Zernov, N., *The Russians and their Church*, London 1945, pag. 9.

Kiev (988) ce au atras "botezul rușilor", adică instaurarea creștinismului ca religie de Stat în principatul Kievului. Din vremea sfinților Chiril și Metodiu, traducerea Bibliei și a cărților liturgice în slavă pătrunsese în linii mari în uzul bulgarilor și a slavilor din Moravia, iar rușii puteau dispune de această importantă achiziție.

Prin botez, principatul Kievului intra de-a dreptul în concertul statelor civilizate europene și ocupa între ele unul din primele locuri. Iaroslav, fiul lui Vladimir (1036-1054), a ridicat în capitala sa o catedrală închinată Sfintei Sofia, înțelepciunea divină, decorată de către cei mai buni artiști ai Constantinopolului. El și-a măritat fiicele cu principalii suverani ai Europei: astfel Ana de Rusia a devenit regina Franței. Totuși, vocația europeană a Rusiei a fost întreruptă brusc de invazia mongolă (1240), ce a izolat Rusia de Europa pentru mai multe veacuri .

Pe plan ecleziastic, metropola Kievului, ridicată sub Vladimir, a depins până în secolul al XV-lea de Patriarhia Constantinopolului. Cu puține excepții, mitropoliții Kievului au fost greci veniți din Bizanț, restul de episcopi și clerici fiind aleși de țară. Patriarhia ecumenică considera Rusia o unică și imensă dioceză misionară, puternic centralizată. Acest sistem a dat naștere unei tradiții canonice și administrative ce făcea din mitropolitul Kievului - apoi din patriarhul Moscovei – conducătorul unic al Bisericii Ruse, ceilalți episcopi fiind cu strictete supuși autorității sale. Astfel, sistemul rusesc prezenta anumite avantaje în măsura în care el permitea mitropolitului de Kiev, numit de Constantinopol și independent de contingențele politice locale, să fie arbitrul suprem în țară.

Moștenitoare spirituală a Bizanțului, Biserica Rusă nu putea evita să acorde monarhismului rolul ce-i era convenit în tot Răsăritul creștin. Încă de la originile creștinismului în Rusia, Sf. Teodosie a întemeiat la Kiev vestita mănăstire a Criptelor, iar nenumăratele filiale ale lavrei Criptelor au constituit vetre spirituale în părțile meridionale și apusene ale Rusiei ce, mai târziu, vor primi numele de Ucraina. În nord, Sf. Serghie din Radonej, la mijlocul secolului al XIV-lea, a întemeiat lavra Treimii (astăzi Zagorsk). Ucenicii săi s-au răspândit prin întreaga pădure a Nordului. Misionari, constructori, știutori de carte, monahii au ocupat un loc de seamă în viața religioasă a vremii.

Iată câteva aspecte care au menirea de a ne face să înțelegem mai profund ce a însemnat darul convertirii Rusiei la creștinism și care a fost rolul Bisericii în dezvoltarea ulterioară a acelor ținuturi, din toate punctele de vedere.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

PARTICIPAREA MIRENILOR LA MISIUNEA BISERICII

VALER BEL

*"Dar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească
neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu ca să vestiți
în lume bunătățile Celui Ce v-a chemat din întuneric la
lumina Sa cea minunată" (1 Pt. 2,9)*

ZUSAMMENFASSUNG. Die Teilnahme der Laien an der Mission der Kirche. In der Mission der Kirche vergegenwärtigt sich die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Alle Christen sind berufen an dieser Sendung teilzunehmen. Die Teilnahme der Christen an der Mission der Kirche wird in diesem Aufsatz als Teilhabe am dreifachen Dienst Christi dargestellt. Die Christen nehmen an dem prophetischen Dienst Jesu Christi teil durch die Verkündigung des Evangeliums in verschiedenen Lebensumständen, die missionarische Übermittlung der apostolischen Tradition und durch das christliche Zeugnis in der Welt. Sie haben am priesterlichen Dienst Christi teil im öffentlichen und privaten Gebet, in ihrer Hingabe als lebendiges Opfer an Gott und für die Verwirklichung der Gemeinschaft in der Kirche als Leib Christi und durch ihren Beitrag zur Versöhnung. Die Christen haben am königlichen Amt Christi teil in dem Sieg über Sünde und Anfechtung, in der Förderung der Gemeinschaft und in der christlichen Diakonie.

Aceste cuvinte ale sfântului Apostol Petru arată cu o evidență incontestabilă vocația misionară a tuturor membrilor Bisericii, clerici și credincioși. Această vocație va fi expusă în cele ce urmează ca participare la întreita slujire a lui Hristos în Biserică¹.

¹ Mireni sau laici: toți credincioșii care au devenit membri ai Bisericii sau ai poporului lui Dumnezeu prin Botez, Mirungere și Euharistie. La noi au intrat în uz ambele cuvinte: "laic" de la grecescul "laos" = "popor", și "mirean", de la slavul "mirianin" = "om din

Întreita slujire a lui Hristos în Biserică

Trimis în lume, Mântuitorul Iisus Hristos a îndeplinit o întreită slujire: de profet-învățător, arhiereu și împărat. Ca profet învață aducând revelarea desăvârșită a lui Dumnezeu a voinței și lucrării Lui mântuitoare (In. 1,17-18; 5,20). Ca arhiereu, reface comuniunea omului cu Dumnezeu, împăcând prin jertfa Sa supremă pe Dumnezeu cu omul (Evr. 10,12). Ca împărat, biruiește puterile răului și conduce pe om spre ținta sa finală și adevărată, comuniunea vieții veșnice cu Dumnezeu în Împărăția Sa (Mt. 28,18; In. 13,3; 17,2). Persoana Mântuitorului Iisus Hristos fiind nedreptățită de lucrarea Lui mântuitoare, El își continuă întreita Sa slujire în Biserică până la sfârșitul veacurilor (Mt. 28,20). Prin aceasta El conduce lumea la învingerea morții universale, ridicând creația din stricăciune și din moartea pe care o produce despărțirea ei de izvorul vieții care este Dumnezeu, spre participarea ei la viața Lui Dumnezeu, într-o relație de iubire netrecătoare cu El. *"Căci El trebuie să împărățească până ce-Ș va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale. Cel din urmă vrăjmaș care va fi nimicit este moartea. Iar când toate-l vor fi supuse Lui, atunci și Fiul l se va supune Celui Care l le-a supus Lui toate pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate"* (1 Cor. 15, 25-26, 28).

Dar Hristos cel înviat și înălțat, exercitând în Biserică cele trei slujiri ale Sale, nu se adresează acestuia ca unui obiect pasiv, ci ca unei comunități de persoane chemate la comuniunea liberă cu Sine. *"Iată, Eu stau la ușă și bat; de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine"* (Apoc. 3, 20).

Biserica este formată din persoane înzestrate cu libertate și chemate la libertate și iubire netrecătoare. Ea primește pe de o parte, învățătura, jertfa și conducerea lui Hristos, iar pe de altă parte, ea răspunde la acestea în mod liber și pozitiv ca la o chemare, învățând ea însăși, dăruindu-se și conducând lumea spre Împărăția lui Dumnezeu, participând prin aceasta la întreita slujire a lui Hristos.²

popor". În 1939, Pr. prof. L. Stan, prin publicarea lucrării *Mirenii în Biserică. Studiu canonic-istoric*, afirma cu tărie vocația mirenilor în Biserica Ortodoxă, dreptul lor înalienabil de a participa la misiunea integrală a Bisericii. Lucrarea s-a impus prin erudiția cu care a fost tratat acest subiect din punct de vedere canonic și istoric, invocând în același timp, în ilustrarea temei exemplul concret al Bisericii din Transilvania și Banat. Concluzia acestui studiu monumental rămâne și azi valabilă: Biserica Ortodoxă a avut totdeauna o mare încredere în mireni, în credincioși și tocmai de aceea n-a fost deloc pusă în situația unei instituții clericale, sau redusă la "cinul preoțesc" (I. Bria, *Participarea mirenilor*, p.102). În acest capitol vom expune participarea mirenilor la viața Bisericii sub aspect misionar, ca participare la întreita slujire a lui Hristos, cu raportare și în colaborare cu preoția slujitoare.

² Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.2, p.229-238.

Continuând întreita Sa slujire în Biserică, Hristos întreține cu aceasta și cu fiecare membru al ei un dialog progresiv în care nici El nici Biserica sau membrii ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoției împărătești a tuturor credincioșilor, chemați să vestească în lume, alături de episcopi și preoți mântuirea în Hristos (1 Pt. 2,9-10; In. 2,20).

Preoția generală și preoția sacramentală

Noul Testament vorbește de trei feluri de preoție: preoția lui Iisus Hristos, preoția sacramentală și preoția generală³.

Iisus Hristos este marele și veșnicul arhiereu (Evr. 9, 24; 10, 15) care a încheiat noul legământ dintre Dumnezeu și om (1 Cor. 9, 24-25) cu prețul sângelui Său (Mc. 9,43). El este Cel care jertfește, Cel care Se jertfește și Cel care Se oferă. Preoția lui Hristos este unică, desăvârșită universală și veșnică. *"El fiind pururea viu mijlocește pentru noi și mântuiește totdeauna pe cei ce prin El se apropie de Dumnezeu"* (Evr. 7, 25). Iisus Hristos este însă deopotrivă *"Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre"* (Evr. 3,1), *"Învățătorul"* (In. 13,13), *"Împăratul"* (Mt. 25,31-43; In. 18,36-37) și *"Păstorul cel bun care-și pune sufletul pentru oi"* (In. 10,11). Preoția lui Hristos nu este deci un simplu act de ascultare sau de răscumpărare, ci un act de consacrare, de iubire și de dăruire. Teologia și spiritualitatea liturgică ortodoxă se întemeiază pe slujirea arhierească a Celui care rămâne unicul *"Mijlocitor între Dumnezeu și oameni: Omul Hristos Iisus, Cel ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți"* (1 Tim. 1,5-6).

Biserica este constituită ca trup al lui Hristos, care are multe mădulare cu slujiri diferite (1 Cor. 12,27-30) sau ca popor al lui Dumnezeu (1 Pt. 2,9), în care se deosebesc starea harică a tuturor credincioșilor și preoția slujitoare instituită de Mântuitorul Iisus Hristos.

În Biserică se disting deci: a) starea harică a tuturor creștinilor, primită prin Tainele de inițiere: Botez, Mirungere și Euharistie. Este vorbă de preoția generală care aparține tuturor celor botezați care au responsabilități și harisme personale, cu caracter eclesial general. b) slujirea preoțească propriu zisă, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos și acordată în Taina hirotoniei prin succesiune apostolică. Această slujire are funcții speciale sacramentale, didactice și pastorale și are un rol reprezentativ⁴.

Pe de o parte, deoarece sunt deosebite ca natură și ca autoritate, și întrucât participă în mod diferit la preoția lui Hristos, aceste slujiri nu se pot înlocui una cu alta. Fiecare are locul, funcția și specificul ei în Biserică. Pe de

³ A se vedea: Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, p.394-395; *Preoția harică și preoția obștească*, p.232-254; p.255-267.

⁴ Pr. prof. dr. I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p.313.

altă parte ambele sunt necesare și sunt inseparabile, deoarece Biserica nu este o instituție clericală și nici o slujire nu este auto-suficientă⁵.

Încorporați în trupul lui Hristos - Biserica prin Tainele de inițiere, toți membrii Bisericii se găsesc într-o stare harică deosebită, având o preoție generală. Preoția generală a tuturor credincioșilor poate fi considerată ca prima treaptă a preoției creștine prin care trebuie să treacă toți cei ce urmează să fie consacrați în una dintre cele trei trepte ale preoției sacramentale⁶.

Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție mărturisesc preoția generală a tuturor credincioșilor ca fiind o preoție reală nu numai un cuvânt frumos. Toți cei botezați și "unși", indiferent de sex și condiție, devin membri ai trupului lui Hristos - Biserica, având darul său propriu, slujirea sa unică, misiunea sa personală. Credincioșii creștini au și ei o misiune preoțească, sunt trimiși și ei la o slujire în Biserică și pentru Biserică și ca atare poartă o responsabilitate pentru Biserică în solidaritate și colaborare cu preoția sacramentală.

Sfântul Apostol Petru subliniază această preoție generală a tuturor credincioșilor creștini când îi numește "*preoție sfântă*" chemată să aducă "*jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos* (1 Pt. 2,5) și "*seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu*" (1 Pt. 2,9). În același sens, sfântul Evanghelist Ioan scrie celor șapte Biserici din Asia că Mântuitorul "*ne-a făcut pe noi împărăție, preoți Dumnezeului și Tatălui Său*" (Apoc. 1,6; 5,10). Toți creștinii sunt chemați la o slujire și la o misiune mai înaltă decât toți preoții și profeții Vechiului Testament (Lc. 7,8). Această misiune și slujire n-o pot îndeplini decât printr-o preoție mai înaltă, decât aceea pe care au avut-o ei.

"După Sfinții Părinți, omul este în același timp împărat, prooroc și preot ca și Hristos: împărat, în virtutea stăpânirii lui peste patimi; preot din cauza autojertfirii; prooroc, ca un inițiat în tainele dumnezeiești"⁷. În virtutea participării la preoția lui Hristos, toți creștinii sunt preoți și jertfe în Biserică, toți sunt învățatori și călăuzitori spre mântuire ai lor și ai altor credincioși apropiați sau ai altor oameni⁸.

Făcând comparație între preoția Vechiului și cea a Noului Testament, sfântul Ioan Gură de Aur dă mărturie despre preoția generală a creștinilor și despre cea sacramentală, ambele decurgând din preoția lui Hristos: "Preoția s-a schimbat dintr-o seminție în altă seminție, din preoție ieratică (sacrificială), în preoție împărătească, pentru ca astfel, aceeași să fie și împărătească și sacerdotală. Și iată marea taină: întâi este cea împărătească și numai după

⁵ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, p.42-43.

⁶ Pr. prof. dr. L. Stan, *Mireni în Biserică*, p.47.

⁷ Paul Evdokimov, *Holiness in the Orthodox Tradition*, în vol. Man's concern with holiness Holder & Staughton, p.131.

⁸ Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.2, ed. a II-a, p.155.

aceea a devenit sacerdotală, după cum s-a petrecut și cu Hristos. Căci El este Împărat de-a pururea, pe când Arhiereu a devenit când a luat trup; și a exercitat preoția Sa când S-a adus jertfă. Ai văzut schimbarea preoției?"⁹

Deci slujirea preoțească, învățătorească și împărătească generală, cu caracter individual, are nevoie de preoția slujitoare a Bisericii sau a comunității ca bază a ei. Și precum Hristos nu S-a luat preoția de la Sine, așa nu și-o pot lua de la ele nici persoanele rânduite la această preoție slujitoare și nu le-o poate da nici comunitatea.

Iisus Hristos Mântuitorul mijlocește către Dumnezeu, având ca scop să obțină ca om iertarea și mântuirea pentru oameni de la Dumnezeu. Ca atare el nu-și ia singur preoția, ci este rânduit în slujirea de Mijlocitor de către Dumnezeu Tatăl: "*Și nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci numai cel chemat de Dumnezeu precum Aron. Așa și Hristos, El nu S-a dat Lui - și slava de a deveni arhiereu, ci Acela Care l-a grăit: Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec*" (Evr. 5,4-6).

Preoția slujitoare sau sacramentală reprezintă pentru popor, în plan văzut, preoția nevăzută a lui Iisus Hristos ca organe văzute ale Lui. Prin aceasta se arată conștiinței credinciosului și comunității că au nevoie de Hristos ca Mijlocitor. Credincioșii și comunitatea ca întreg sau ca Biserică trebuie să recunoască faptul că Hristos, în calitate de Cap al ei, este altcineva decât ea ca trup al Lui, că ea însăși are nevoie de Hristos ca Mijlocitor. De aceea preoții nu sunt instituiți în slujba preoției de către comunitate, ci de Dumnezeu însuși prin împărțășirea harului Duhului Sfânt în Taina hirotoniei, instituită de Mântuitorul Iisus Hristos în acest scop¹⁰.

După alegerea, pregătirea și consacrarea lor prin rugăciunea arhierească (In. 17,17-18), Mântuitorul Iisus Hristos a împărțășit Apostolilor harul preoției și apostoliei lor, din harul preoției și apostoliei Lui, prin cuvânt și suflarea sensibilă a Sfântului Duh asupra lor, îndată după înviere: "*Pace vouă! Așa cum Tatăl M'a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!, cărora le veți ierta păcatele, li se vor ierta; cărora le veți ține, ținute vor fi*" (In. 20, 21-23). Cu aceasta li se face trimiterea definitivă la apostolat în lume spre împlinirea întregii lor misiuni prin care se permanentizează în Biserică și în lume trimiterea și întreita Sa slujire: "*Datu-Mi-s'a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v'am poruncit Eu vouă. Și iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului*" (Mt. 28,18-20). Instituirea preoției a făcut-o Hristos în ziua învierii, dar

⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a XIII-a la Evrei*, trad. de Th. Atanasiu, București, 1923, p. 187.

¹⁰ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 156.

a devenit lucrătoare, prin ei, numai la Pogorârea Duhului Sfânt "*când s-au îmbrăcat cu putere de sus*" (Lc. 24,49; F. A. 1,4-5). Faptele Apostolilor și Epistolele probează că există o preoție specială, hirotonită, a cărei funcție este îndeplinită printr-o harismă distinctă a Duhului Sfânt, primită în actul hirotoniei (F. A. 6,6; 14,23; 20,28; 2 Tim. 1,6-7; Tit. 1,5-9).

Caracterul specific și funcțiile sacerdotale propriu-zise ale preoției hirotonite constau în:

1. Propovăduirea cuvântului (F. A. 6,4) sau funcția de continuitate apostolică (In. 17,18): "*Mergând învățați toate neamurile*" (Mt. 28,19). După cum arată părinții apostolici (Clement Romanul, Irineu), preoția prin hirotonia episcopului este o normă și o garanție pentru continuitatea cu Apostolii. Desigur întregul popor drept credincios răspunde de apostolicitatea Bisericii, dar preoția hirotonită are harisma particulară de a supraveghea corectitudinea Tradiției apostolice, de a fi o mărturie autentică a acestei Tradiții și de a o exprima în mod oficial.

2. Preoția este slujire sacramentală prin excelență, ea este investită cu puterea de a săvârși cele șapte Taine: "*botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh*" (Mt. 28,19); "*căroră le veți ierta păcatele, li se vor ierta*" (In. 20,23) și în mod special a Tainei Euharistiei: "*aceasta să faceți întru pomenirea mea!*" (Lc. 22,19; 1Cor. 11,24). În actele sacramentale, preoția lucrează "în numele lui Hristos". "*Iar Petru le-a zis: Pocățiți-vă, și fiecare din voi să se boteze în numele lui Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; și veți primi darul Duhului Sfânt*" (F. A. 2,38).

3. Preoția hirotonită are harisma conducerii comunității, a îndrumării pastorale și organizării eclesiale (cf. F. A. 1,8; 2,42-47). "*Luați aminte la voi înșină și la toată turma în care Duhul Sfânt v'a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care El a câștigat-o cu însuși sângele Său*" (F. A. 20,28). Episcopul este garantul și interpretul unității Bisericii locale (1Tim. 4,13-16). "*la aminte la tine însuși și la învățătura ta; stăruie în ele, căci făcând aceasta te vei mântui și pe tine, și pe cei ce te ascultă*" (1Tim. 4,16)¹¹.

Pe temeiul participării în grade diferite la Apostolatul și Preoția lui Hristos în Biserică se face distincție de poziție, de misiune și autoritate între slujitorii hirotoniți și mireni. Aceste slujiri nu se exclud însă, ci se completează și se susțin reciproc. Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, sfântul Apostol Pavel arată că toți membri Bisericii au un rol și o misiune specifică în Biserică. Și după cum, pentru realizarea scopului corpului omenesc, toate membrele acestuia sunt angajate în acțiune, la fel și pentru realizarea scopului Bisericii, toți membri ei, fiecare după poziția, darul și slujirea sa, trebuie să lucreze (1Cor. 12,1-31) la "zidirea trupului lui

¹¹ Pr. prof. dr. I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, p.312; *Tratat de Teologie dogmatică*, p.188.

Hristos" (Ef. 4,11-15). Această creștere este atât intensivă, înțeleasă ca o creștere în desăvârșire a creștinilor în comuniune cu Hristos (Ef. 4,15-16) cât și extensivă, căci Dumnezeu *"voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină"* (1 Tim. 2,4).

Creștinii sunt în Biserică într-o comuniune vie cu Hristos, întocmai precum sunt mlădițele viței cu vița însăși. *"Eu sunt vița, voi, mlădițele"* (In. 15,5), zice Domnul. Și, precum mlădițele nu pot aduce roadă, dacă nu vor fi în viță, așa nici creștinii dacă nu vor fi în Domnul. *"Rămâneți întru Mine și Eu întru voi"* este un imperativ și o condiție pentru creștin, pentru a putea via și a-și putea îndeplini misiunea la care este chemat. Ca mlădițe ale viței, creștinii sunt membre ale trupului lui Hristos - Biserica și ca atare în comuniune vie și permanentă cu Domnul, împărtășindu-se de viața lui Hristos care vivifică trupul tainic al Lui. Ei sunt părtași ai acestei vieți care lucrează și pune în mișcare și-n acțiune pe toți membri trupului. Nici unul nu poate fi pasiv, căci în acest caz devine o mlădiță uscată care-și pierde comuniunea vitală cu viața lui Hristos (cf. In. 15,1-8).

Botezul și Hirotonia, ca de altfel toate Tainele modifică raporturile între clerici și mireni, și între mireni, în așa fel că nu mai există rang superior sau inferior, în sens de subordonare, ci numai slujiri distincte, specifice, care se află într-un raport de interdependență în unitatea trupului. În Taina botezului, omul se naște la viața cea nouă în Hristos: *"câți în Hristos v'ați botezat, în Hristos v'ați îmbrăcat"* (Gal. 3,27). În Taina mirungerii, cel botezat este întărit prin harul Duhului Sfânt pentru a crește împreună cu Hristos, întru *"asemănarea"* Sa, în comuniunea cu El. Odată sădit împreună cu Hristos, în Taina botezului (Rom. 6,5) și întărit în cea a mirungerii (1 In. 2,20), creștinul se angajează într-o luptă spirituală continuă *"până ce Hristos va lua chip în voi"* (Gal. 4,19). Prin Taina Euharistiei se desăvârșește și înnoiește continuu această comuniune a creștinului cu Hristos și cu semenii: *"De vreme ce este o singură pâine, noi cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr'o singură pâine ne împărtășim"* (1 Cor. 10,17). În felul acesta Biserica este o comunitate autentică de frați și surori care posedă împreună o identitate nouă în Iisus Hristos: *"Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos. Nu mai este iudeu, nici elen, nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus"* (Gal. 3,26,28).

A fi în comuniune cu Hristos, a participa la moartea și învierea Lui, așa cum se exprimă aceasta mai ales în Taina Botezului și a Euharistiei, corespunde în gândirea paulină cerinței lui Iisus Hristos de a-și asuma jugul Împărăției lui Dumnezeu (Mt. 11,29 u.), de a căuta mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui (Mt. 6,33). Sfântul Apostol Pavel a descris moartea împreună cu Hristos ca moarte față de păcat și față de poftele acestuia iar dăruirea vieții proprii pentru dreptate și sfințenie ca acțiunea vieții învierii lui Hristos în cei renăscuți prin botez (Rom. 6,4-6,13-14). Însă când îndeamnă în

Epistola către filipeni: "*Aveți în voi gândirea aceasta care era și în Hristos Iisus*", adică de a fi ascultător față de voia lui Dumnezeu până la moarte (Filip,2,5,8), sfințirea este descrisă ca participare la ascultarea și crucea lui Hristos. Există așadar o îndoită formă de modelare a creștinilor după chipul lui Hristos prin participarea la crucea și învierea Lui. Prima constă în moartea față de păcat și trăirea unei vieți noi din puterea jertfei și învierii Lui, iar a doua, ca rezultat al acesteia, crește din puterea jertfei și învierii lui Hristos și conduce pe creștini la dăruirea lor în slujba realizării Împărăției lui Dumnezeu.

Participarea mirenilor la misiunea integrală a Bisericii

Din cele expuse până aici rezultă că orice alienare a mirenilor de la viața și misiunea Bisericii este contrară stării lor de creștini și membrii ai trupului lui Hristos. Mărturisirea lui Hristos prin cuvânt și faptă face parte din lauda și mulțumirea pe care trebuie s-o aducă lui Dumnezeu orice creștin pentru mântuirea dăruită în Hristos: "*Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri, dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri*" (Mt. 10,32-33).

Mirenii au nu numai dreptul ci și datoria de a participa la misiunea integrală a Bisericii. Nu trebuie confundată preoția, care are în Biserică o misiune apostolică specială, cu misiunea Bisericii însăși, excluzând mireni de la dreptul și datoria de a mărturisi credința în orice timp și în orice loc. Întreg "poporul lui Dumnezeu" este chemat și consacrat să participe la misiunea lui Hristos în calitate de "*împreună-lucrători*" cu Apostolii la zidirea Bisericii: "*noi suntem împreună-lucrători (sinergei) cu Dumnezeu; voi sunteți ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu. Fiecare să ia seama la felul cum zidește; că o altă temelie nu poate nimeni să pună în afara celei puse, care este Hristos*" (1 Cor. 3,9,10,11).

Încorporați în Hristos prin Botez, Mirungere și Euharistie și constituiți ca "popor al lui Dumnezeu", mireni participă în modul lor propriu la slujirea profetică, preoțească și împărătească a lui Hristos, exercitându-și partea lor din misiunea încredințată întregului popor creștin în Biserică și în lume.

Chemarea specifică a mirenilor este să caute Împărăția lui Dumnezeu (Mt. 6,33) și ocupându-se de cele vremelnice să le orânduiască după voia Lui. Ei sunt aceia care au în mod deosebit datoria să lumineze și să orânduiască toate realitățile vremelnice, în care sunt puternic implicați, în așa fel încât ele să fie neconținut realizate în duhul Evangheliei lui Hristos. Inițiativa creștinilor laici este deosebit de necesară în descoperirea și inventarea mijloacelor de a impregna realitățile sociale, politice și economice cu exigențele învățaturii și vieții creștine. Pentru aceasta ei trebuie însă să aibă o conștiință tot mai clară nu numai că aparțin Bisericii, ci că ei sunt Biserica și că sub călăuzirea lui

Hristos, Capul Bisericii și îndrumarea episcopilor și preoților, organele văzute ale lui Hristos, au de îndeplinit un apostolat în Biserică și în lume.

Fiind însărcinați de Dumnezeu cu apostolatul în virtutea Tainelor de inițiere, toți credincioșii se bucură de dreptul și au obligația de a activa individual sau grupați în societăți, pentru ca mesajul mântuirii în Hristos să fie cunoscut și primit de toți oamenii și pe tot pământul. Această obligație devine și mai presantă în condițiile în care numai prin ei pot oamenii să audă Evanghelia și să-L cunoască pe Hristos. În comunitățile parohiale acțiunea lor este atât de necesară încât fără ea, apostolatul preoției sacramentale nu poate avea efect deplin¹².

Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos

Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos se face prin propovăduirea Evangheliei, păstrarea și transmiterea misionară a Tradiției apostolice și mărturia creștină în mijlocul lumii.

Hristos Își împlinește misiunea profetică nu numai prin Apostoli și urmașii acestora, episcopii și preoții ci și prin credincioșii laici pe care-i cheamă la mărturisirea credinței dăruindu-le și harul cuvântului. A învăța pe cineva pentru a-l aduce la credință este sarcina nu numai a fiecărui predicator hirotonit ci și a fiecărui credincios: "*Frații mei, dacă vreunul din voi se va rătăci de la adevăr și cineva îl va întoarce să știe el că cel ce l-a întors pe păcătos din rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și mulțime de păcate își va acoperi*" (Iac. 5,19-20).

Mărturia cuvântului lui Dumnezeu constituie o exigență internă a credinței: "*Crezut-am pentru aceea am grăit; și noi credem, și de aceea și grăim*" (2 Cor. 4,13). A-L mărturisi pe Dumnezeu înseamnă a mărturisi filiația noastră divină. Înseamnă a mărturisi că suntem creați de Dumnezeu și că trăim și existăm în această ordine divină. Înseamnă a recunoaște că nu suntem autonomi, ci dependenți de Dumnezeu, atât cu privire la începutul, cu privire la viața noastră întreagă cât și ca privire la sfârșitul nostru. Prin mărturisirea și transmiterea credinței ne arătăm dependența noastră de Dumnezeu Tatăl și de Fiul Său Iisus Hristos pe care Îl primim ca pe Mântuitorul care ne desăvârșește și sfințește viața prin Duhul Sfânt și ne conduce spre Împărăția lui Dumnezeu¹³.

Mirenilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării și al sfințirii. Însăși mărturia vieții creștine și faptele bune săvârșite din "*credința lucrătoare prin iubire*" (Gal. 5,6) au puterea de a-i atrage pe oameni la Dumnezeu (Mt. 5,16). Totuși un astfel de apostolat nu constă numai în mărturia vieții. Adevăratul apostol caută ocazii de a-L vesti pe Hristos

¹² Gro Forth in Peace, p.31.

¹³ Mitropolit dr. Antonie Plămădeală, *Tăcuiri noi la texte vechi*, Sibiu 1989, p.197.

prin cuvânt, fie necredincioșilor, pentru a-i aduce la credință, fie credincioșilor, pentru a-i instrui, a-i întări și a-i îndemna la o viață creștină cât mai adevărată "căci dragostea lui Hristos ne stăpânește" (2 Cor. 5,14). În inima tuturor trebuie să răsunе cuvintele Apostolatului: "Că vai mie dacă nu voi binevesti!" (1 Cor. 9,16).

Evangelizarea și transmiterea misiunii a tradiției creștine de către mireni este de o importanță capitală în cadrul familiei¹⁴. Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste: "Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte: pe cei mai tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăția. Pe văduve cinstește-le, pe cele cu adevărat văduve. Iar dacă o văduvă are copii sau nepoți, ei să se învețe mai întâi să-și dovedească evlavia față de propria lor familie și să-și răsplătească părinții, fiindcă bun este lucrul acesta și primit înaintea lui Dumnezeu" (1 Tim. 5,1-4). Apostolul Pavel compară legătura dintre bărbat și femeie cu cea dintre Hristos și Biserică (Ef. 5,20-33). "Taina aceasta mare este; iar eu zic, în Hristos și în Biserică" (Ef. 5,32).

Familia este întemeiată nu numai pe necesitatea interioară sădită de Dumnezeu în om de a trăi în comunitate, ci și pe comuniunea care există între Dumnezeu și omenirea pe care o iubește. Deoarece Creatorul a așezat comuniunea dintre bărbat și femeie la temelia societății umane (Fac. 1,27; 2,18-25) și prin harul Său a făcut-o Taină în Hristos și Biserică (Ef. 5,32), apostolatul soților și al familiilor are o importanță deosebită pentru misiunea Bisericii și pentru societate.

Soții creștini sunt colaboratori ai harului și mărturisitori ai credinței unul față de altul și față de copiii lor și de ceilalți membri ai familiei. Familia este mediul evanghelic în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii. Educația și instrucția creștină în cadrul familiei sunt cruciale pentru copiii și tinerii. Părinții sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinței și educatori. Prin cuvânt și exemplu, ei îi educă în viața creștină și apostolică. Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru primirea sfintelor Taine dar mai ales prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă ci și în afară. Îndrumarea duhovnicească și exemplul direct al părinților sunt de o importanță decisivă în transmiterea credinței și a Tradiției creștine.

Părinții creștini sunt cei mai de seamă mijlocitori între Biserică și lume. Prin ei se face îmbisericirea copiilor și a tinerilor și, tot prin ei, aceștia sunt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos, ca martori și vestitori ai Lui. E o prelungire a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserică. Îndeplinirea datoriei apostolice față de copii și față de tânăra generație întreține și

¹⁴ Pr. prof. dr. I. Bria, *Tratat de Teologie dogmatică*, p.162.

credința părinților. Mulți părinți creștini și-au pierdut dreapta lor credință și viața creștină autentică din cauză că nu se mai interesează de educația creștină a copiilor lor¹⁵.

În Vechiul Testament, învățarea Legii, în colectiv și transmiterea ei era o obligație de familie: "*Cuvintele acestea pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli*" (Deut. 6,6-7). Familia creștină își îndeplinește misiunea dacă prin iubirea și respectul membrilor ei unii față de alții, prin mărturisirea credinței și prin rugăciuni înălțate către Dumnezeu în comun va apărea ca celula casnică a Bisericii și dacă întreaga familie se va insera în cultul liturgic al Bisericii și va promova virtuțile creștine în societate. "Trebuie accentuat faptul că în cea mai mare măsură, în cadrul celulei familiale, viața creștinului devine realitate și astfel, sănătatea tuturor problemelor se înnoiește. În fața amenințărilor contemporane la adresa existenței familiei însăși, trebuie amintit că tocmai în sânul structurilor ei au loc zi de zi cultul spiritual și propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, că în ea se exercită preoția părinților care oferă pe copiii lor luminii dumnezeiești și care sunt astfel reprezentanții provizorii și oglinzi ale grijii părintești și milostivirii dumnezeiești"¹⁶.

Întotdeauna și pretutindeni, dar mai ales în zonele în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă o realitate umană concretă, sau unde Biserica se află în mari greutăți, familiile creștine, aderând la Evanghelia cu toată viața lor, dau în fața lumii o mărturie foarte prețioasă despre Hristos.

Toți creștinii sunt datori să-L mărturisească pe Hristos în fața oamenilor (Mt. 10,32), adică unul față de altul, în public nu numai privat, adică nu numai ca pe o declarație de credință personală, făcută în fața propriei conștiințe, ci ca pe o mărturisire de credință publică prin cuvânt și faptă. Această exigență este atât de categorică, încât Mântuitorul Iisus Hristos nu se mulțumește să spună numai afirmativ: "*Pe cel ce mă va mărturisi în fața oamenilor...*", ci revine, ca întotdeauna în vorbirea biblică, repetând ideea și la modul negativ, spre a o întări, zicând: "*dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri*" (Mt. 10,33).

Încă în timpul activității publice a Mântuitorului n-au lipsit licii care mărturiseau și răspândeau cuvântul Evangheliei, pe care Iisus nu i-a oprit; pe unii chiar i-a trimis să-L vestească. Astfel, când Apostolul Ioan I-a adus la cunoștință că cineva scoate demoni în numele Lui (Mc. 9,38), "*Iisus a zis: Nu-l opriți, că nu este nimene care să facă o minune în numele Meu și după aceea să poată degrabă să Mă vorbească de rău. Fiindcă cel ce nu-i împotriva noastră este pentru noi*" (Mc. 9,39-40). Pe altul după ce-l vindecase, l-a trimis

¹⁵ Idem, *Credința pe care o mărturisim*, p.307-308.

¹⁶ *Go Forth in Peace*, p.34.

acasă, cerându-i să vestească printre ai săi credința în El: "*Mergi la casa ta, la ai tăi și spune-le cât a făcut Domnul pentru tine și cum te-a miluit. Iar el a plecat și a început să vestească în Decopole câte a făcut Iisus pentru ei; și toți se minunau*" (Mc. 5,19-20).

Apostolii au fost trimiși în mod special (Mt. 28,18-19; Mc. 16,15-16, F. A. 1,8; 2,41) pentru îndeplinirea "slujirii cuvântului" (F. A. 6,4), dar ei au fost ajutați în această slujire de diaconi (F. A. 6,7-9; 7,11-59; 8,5,40) și de credincioși laici, bărbați și femei. Căci cerința Mântuitorului de a-L mărturisii în fața oamenilor nu se referă numai la Apostoli, ci la toți creștinii, aceasta devenind temeiul general de predicare a cuvântului și de către mireni.

Noul Testament și istoria Bisericii ne arată că mulți credincioși au urmat această exigență a misiunii, și fiecare creștin era un agent viu în propagarea Vestii celei bune. Fiecare în cercul său lucra printre neamuri pentru convertirea lor. Creștinii s-au simțit obligați să predice în cercuri tot mai largi, năzuind să câștige pe cât mai mulți pentru Hristos. Fiecare comunitate creștină era un centru de răspândire a Evangheliei. Activitatea misionară se săvârșea neîncetat prin contact personal, prin legături de rudenie și prietenie și prin participarea la adunările creștine pentru învățatură. Meseriași, soldați, comercianți, sclavi, bărbați și femei, toți erau angajați în această activitate misionară.

După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor în Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi. "*Dar care se împrăștiseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul*" (F. A. 8,4). Și "*cei ce se împrăștiaseră în urma necazului întâmplat pe timpul lui Ștefan au trecut până'n Fenicia și în Cipru și'n Antiohia. Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s'au întors la Domnul*" (F. A. 11,19,21). Aceștia au întemeiat Biserica în Antiohia, unde credincioșii s-au numit pentru prima dată creștini (F.A. 11,26). Potrivit indicilor Noului Testament și a tradiției, Biserica din Roma a fost întemeiată tot de credincioși simpli. Aici au predicat mai întâi soții Aquila și Priscila, care erau credincioși laici. Apoi, împreună cu Apostolul Pavel au predicat și alți ucenici laici ca Epafraș, Tihic, Aristarh etc., precum arată Apostolul Pavel când scrie filipenilor că "*cei mai mulți dintre frați, încredințare având în Domnul prin lanțurile mele, cu mult mai mult îndrăznesc să grăiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu*" (Filip. 1,14). Despre mulți predicatori fără de nume din Biserica Tesalonicului, ne spune tot Apostolul Pavel, că s-au făcut pildă tuturor celor ce cred în Macedonia și Ahaia, pentru că de la ei "*a răsunat cuvântul Domnului nu numai în Macedonia și Ahaia, ci'n tot locul a pătruns credința noastră în Dumnezeu*" (1 Tes. 1,8).

Predica misionarilor și a evangheliștilor consta într-o expunere simplă a învățaturii de credință și o relatare a istoriei mântuirii în Hristos. O explicare mai amănunțită a învățaturii de credință și o adâncire a ei se făcea, în primele veacuri creștine, de către didascalii, iar apoi în perioada instituției

catehamenatului (sec. II-IV) de către cateheți. Aceștia activau așadar în cadrul misiunii interne a Bisericii. Atât didascalii cât și cateheții erau cel mai adesea credincioși laici, bine instruiți în tainele credinței creștine¹⁷.

Timpurile noastre nu pretind mai puțin angajament din partea credincioșilor laici. Dimpotrivă, condițiile actuale cer ca ei să desfășoare un apostolat mai intens și mai vast. Progresul științei și al tehnicii, relațiile complexe dintre oameni, nu numai că au lărgit la nesfârșit sfera apostolatului laicilor, ci ridică și probleme noi, a căror rezolvare în duh creștin pretind o preocupare, un efort și un angajament deosebit al credincioșilor laici.

Apostolatul laicilor a devenit cu atât mai necesar, cu cât a crescut în mod deosebit autonomia multor sectoare de activitate ale vieții umane care implică și o anumită înstrăinare de viața religios-morală, punând în gravă primejdie viața creștină însăși. Nu sunt puțini aceia care, încrezându-se prea mult în progresul științelor naturale și al tehnicii, cad într-un fel de idolatrizare a lucrurilor vremelnice, devenind mai degrabă sclavii decât stăpânii lor.

Fiind propriu stării credincioșilor laici de a-și duce viața în mijlocul lumii și al treburilor lumești, ei sunt chemați de Dumnezeu, ca însuflețiți de duh creștin să-și exercite apostolatul în mijlocul lumii, activând pentru evanghelizarea și sfințirea oamenilor și străduindu-se să pătrundă ordinea socială cu duhul Evangheliei, astfel încât activitatea lor să dea o mărturie clară despre Hristos și să slujească la mântuirea oamenilor. Fiecare, pe măsura darurilor și competenței lui, este chemat să participe activ la aprofundarea și apărarea principiilor creștine precum și la aplicarea lor corectă la problemele lumii contemporane.

Apostolatul în mediul social, adică preocuparea de a pătrunde de duh creștin mentalitatea și moravurile, legile și structurile comunității în care trăiește fiecare, este misiunea și obligația creștinilor laici într-o măsură atât de mare, încât nu poate fi împlinit niciodată cum se cuvinte de către altcineva. La nivelul domiciliului, al locului de muncă sau al profesiei, al studiului sau al timpului liber, ei sunt cei mai în măsură să-și ajute frații și surorile. Acest apostolat trebuie să cuprindă pe toți oamenii care trăiesc în mediul respectiv și să includă orice bine spiritual sau material pe care-l pot face. Adevărații apostoli nu se mulțumesc însă numai cu această activitate, ci se străduiesc să-L vestească pe Hristos aproapei și prin cuvânt. Prin aceasta ei contribuie la evanghelizarea și cunoașterea lui Hristos de către cei cu care ei vin în contact și la formarea conștiințelor creștine, astfel încât ele, la rândul lor, să pătrundă de duhul Evangheliei diferitele medii și comunități umane.

Credincioșii laici care au darul și pregătirea corespunzătoare sunt chemați să-și dea concursul la catehizarea, educația religios-morală și la apărarea credinței creștine ortodoxe în comunitățile parohiale, în școli și prin

¹⁷ Pr. prof. dr. L.Stan, *Mirenii în Biserică*, p.64-109.

mijloacele de comunicare socială. Episcopul este investit cu o "harismă a adevărului" (Sf. Irineu, Adv. haer. 2. 26. 2). El este introdus prin hirotonie în succesiunea cu episcopii stabiliți de Apostoli și cu cei de azi având misiunea să "învețe drept cuvântul Adevărului". Din încredințarea lui nu numai preoții, ci și profesorii de teologie și de religie, cateheții și laicii instruiți trebuie să fie angajați în această misiune didactică și pedagogică¹⁸.

O contribuție importantă și-o aduc mirenii la dialogul, atât de necesar astăzi, între teologie și știință, în așa fel încât știința, păstrându-și autonomia necesară să fie promovată în duh creștin, iar credința să fie sprijinită cu o fundamentare științifică, pentru ca întotdeauna creștinii să fie gata pentru a putea răspunde oricui va cere socoteală despre nădejdea lor (cf. 1 Pt. 3,15).

Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos

Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos se realizează prin participarea activă la cultul public al Bisericii, prin rugăciunea particulară și prin dăruirea lor în slujba înfăptuirii comuniunii în Trupul tainic al lui Hristos, ca anticipare a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu¹⁹.

Sfânta Liturghie, centrul vieții și spiritualității creștine ortodoxe este structura de comuniune prin excelență. Spiritualitatea liturgică ortodoxă se întemeiează pe slujirea arhierescă a "*Celui ce aduce și Se aduce, a Celui ce primește și Se împarte*." Jertfa euharistică nu este altceva decât o actualizare mistică a jertfei lui Hristos, ca o prelungire a predării Sale ca om lui Dumnezeu, predare pe care, atunci când se afla în trup capabil să moară, a dus-o până la capăt, acceptând moartea sângeroasă, iar după înviere o menține ca o predare totală a omenității Sale lui Dumnezeu. Hristos cel înviat și înălțat se află într-o stare de dăruire continuă lui Dumnezeu Sfânta Treime și oamenilor.²⁰ De aceea Epistola către Evrei îl prezintă ca Arhieru veșnic, mijlocind neîncetat pentru noi (7,24-27) iar Apocalipsa ca pe "*un miel, stând ca înjunghiat în mijlocul tronului*" lui Dumnezeu (5,6).

Liturghia se aduce de Hristos împreună cu Biserica Sa, împreună cu toți și pentru toți membrii ei. În Liturghie, comunitatea întreagă se găsește într-o stare de celebrare și învovare, fiind împreună-jertfitoare și împreună-jertfă în și cu Hristos, prin preotul liturghisitor care pune în mișcare această acțiune de cult. Se poate spune că într-un sens foarte profund, natura de comunitate a Bisericii se realizează și se menține prin slujirea sacerdotală, de aceea acolo unde instituția preoției dispare profilul ei eclesial se șterge.

¹⁸ Pr. prof. dr. I. Bria, *Liturghia de după Liturghie*, p.50.

¹⁹ Idem, *Tratat de Teologie dogmatică*, p.162.

²⁰ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p.105.

Biserica nu poate fi deci definită ca o comunitate adunată în numele lui Hristos pur și simplu. Sensul ei eclesial comunitar este desăvârșit de caracterul ei liturgic, euharistic, de consacrare²¹.

Liturghia constituie nu numai garanția și expresia unității de credință, de rugăciune și iubire, care există în corpul Bisericii văzute, ci și pregustarea bucuriei de a fi cu Hristos în Împărăția Sa viitoare: "*Căci de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar moartea Domnului vestiți până când va veni.*" (1 Cor. 9, 26). Biserica este sacramentală Împărăției lui Dumnezeu, dar ea imploră și anticipează Împărăția viitoare întrucât se organizează și se înfățișează ca euharistie. Scopul Liturghiei este identic cu scopul Bisericii, adică de a transforma totul în euharistie, pentru că numai pregătită și rânduită ca "euharistie", ca jertfă oferită lui Dumnezeu, umanitatea poate fi introdusă, prin Duhul Sfânt, în comuniunea Celui înviat și înălțat²².

În Liturghie nu numai că se propovăduiește cuvântul lui Dumnezeu și credincioșii se împărtășesc cu trupul și sângele Fiului Său, ci se și proiectează o icoană a vieții creștine, sub aspectul ei spiritual și social. Liturghia indică un mod de reorganizare a omului într-o nouă ordine a harului, care este reprezentată simbolic pe disc. Scopul ei este de a pune în mișcare această ordine euharistică sau organizare liturgică a lumii în Hristos, în spiritul căreia totul, viața umană și creația, trebuie pregătite și oferite ca ofrandă lui Dumnezeu. Biserica Ortodoxă promovează prin cultul ei euharistic un model de spiritualitate liturgică. Aceasta se observă nu numai în celebrarea liturgică comună, ca act de bucurie paschală, ci și în organizarea coerentă a vieții spirituale și sociale după modelul euharistic, care este modelul consacrării și al iubirii până la jertfă. Biserica își revendică proiectul Evangheliei și propune lumii perspectiva euharistică, perspectiva venirii Duhului Sfânt pentru a pregăti lumea de aici pentru și după chipul lumii viitoare²³.

Prin Liturghie, Ortodoxia a păstrat un echilibru și o unitate nu numai între cuvânt și Taină, între misiune și cult, între istorie și Împărăția lui Dumnezeu, ci și între dogmă și etică, între rugăciune și slujire. Reafirmarea statutului liturgic al Bisericii este decisiv pentru vremea noastră, când se caută o coerență de tip nou între teologie, spiritualitate și etică socială. Comuniunea Bisericii, după modelul euharistic este esențială și pentru unitatea comunității

²¹ Pr. prof. dr. Ioan Bria, *Biserica și Liturghia*, p.484.

²² *Ibidem*, p.485.

²³ Paul Evdokimov, *La Nouveauté de l'Esprit*, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles 1977, p.40-44; Mitropolit Georges Khodze, *La Spiritualité liturgique*, în "Contacts", XXVII, 1976, nr.93, p.6-12; Witness and Liturgical Spirituality, în *Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ Through the Liturgical Life of the Church Today*, în "International Review of Mission", LXIV, 1975, nr.256, p.417-421.

umane. Această "comuniune a sfinților" se manifestă atât în acte de rugăciune și de mijlocire, cât și în fapte de solidaritate socială și slujire comună²⁴.

Dar nu numai Liturgia are acest caracter euharistic. Toate Tainele stau în legătură cu jertfa și învierea lui Hristos. Căci în toate Hristos se dă pentru noi și ne dăruiește împreună cu Sine lui Dumnezeu, dar ni Se dă și nouă. În Botez El ne sădește o viață nouă capabilă să se dăruiască lui Dumnezeu cu El, în Mirungere ne dă puterea înaintării în virtuți, care sunt forme de autojertfire. Pocăința este harul iertării care se întâlnește cu renunțarea noastră la plăcerile egoiste. Preoția este consacrarea celui hirotonit lui Dumnezeu pentru a duce o viață închinată Lui și Bisericii. Căsătoria este un dar al iubirii și dăruirii adevarate, îmbinată cu o înfrânare a egoismului. Fiecare om în parte este destinat să moară și să învie cu Hristos, să reconstituie, în mod liturgic istoria mântuirii universale în propria sa persoană²⁵.

Încadrându-se în această ordine liturgică, euharistică, toți creștinii, prin cultul public și prin asumarea trudei greutăților vieții în duhul lui Hristos, devin asemenea Lui: "*totodeauna purtând în trup mersul spre moarte a lui Iisus, așa ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru*" (1 Cor. 4,10; Col. 1,24). Toate activitățile: rugăciunile și inițiativele apostolice, viața de familie, munca zilnică, bucuriile și încercările vieții, dacă sunt trăite în duhul lui Hristos, devin "*jertfe duhovnicești, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos*" (1 Pt. 2,5), care, în celebrarea Euharistiei, sunt oferite cu adâncă evlavie lui Dumnezeu împreună cu ofranda Trupului și Sângelui Domnului. La Sfânta Liturghie creștinii se oferă și ei lui Dumnezeu împreună cu Hristos: "Primește Dumnezeule, rugăciunea noastră; fă-ne să fim vrednici a-Ți aduce rugăciuni, cereri și jertfe fără de sânge pentru tot poporul Tău".²⁶ Astfel credincioșii laici, acționând peste tot cu sfințenie ca adoratori, îi consacră lui Dumnezeu lumea însăși după îndemnul ecteniei: "Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm."

Credincioșii laici participă la preoția lui Hristos și prin toate acțiunile prin care mijlocesc împăcarea oamenilor cu Dumnezeu și întreolaltă: "*vă îndemn să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, că aceasta este lucru bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru*" (1 Tim. 2,1,3). Căci Dumnezeu "*ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat nouă slujirea împăcării*" (2. Cor. 5,18).

Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Hristos

²⁴ Pr. prof. dr. I. Bria, *op.cit.*, p.491.

²⁵ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p.105.

²⁶ Din *Rugăciunea întâia pentru credincioși*, Liturghier.

Mirenii sau credincioșii laici participă la slujirea împărătească a lui Hristos prin biruința lor asupra ispitelor și a păcatelor, prin organizarea comuniunii creștine și prin diaconia creștină în societatea seculară²⁷.

Evangelhia lui Hristos cheamă oamenii din robia păcatului și a morții și prin nașterea la viața în Hristos (Rom. 6,3-6; Gal. 3,27) îi așează pe calea dreptății, a libertății și comuniunii vieții veșnice. *"Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine"* (In. 14,6). *"Eu sunt lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina Vieții"* (In. 8,12).

Dar pentru că această cale a creștinului nu este încă ținta finală, ea trece prin ispite, contestații și suferințe și cere de aceea lupta spirituală: *"Ș orice luptător, de la toate se'nfrânează. Ei însă, ca să ia o cunună stricăcioasă; dar noi, una nestricăcioasă"* (1 Cor. 9,25). Ținta drumului luminează numai pe parcursul lui. Mântuirea se dobândește în lupta cu ispitele și contestațiile acestei lumi: biruința vieții în lupta împotriva păcatului și a morții.

Prin dăruirea Sa lui Dumnezeu care a culminat cu biruirea păcatului și a morții prin cruce și înviere, Iisus Hristos a împărțit ucenicilor Săi darul libertății și puterea ca prin lepădarea de sine și printr-o viață sfântă să poată birui ei înșiși ispitele și stăpânirea păcatului, *"pentru că Cel Care este în noi e mai mare decât cel care este lume"* (1 In. 4,4). Sfântul Apostol Pavel exprimă această putere a creștinului, ce vine din puterea lui Hristos, de a birui ispitele și păcatele prin îndemnul de a "umbla întru înnoirea vieții". *"Așa și voi, socotiți-vă că morți îi sunteți păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru. Așadar, să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui: nici mădularele voastre să nu le puneți în slujba păcatului ca arme ale nedreptății, ci înfățișați-vă lui Dumnezeu ca viii dintre morți, și mădularele voastre ca arme ale dreptății în slujba lui Dumnezeu. Fiindcă păcatul nu va avea stăpânire asupra voastră, de vreme ce nu sunteți sub Lege, ci sub har"* (Rom. 6,11-14). *"Cel care își supune trupul și își cârmuiește sufletul fără a se lăsa copleșit de patimi este propriul său stăpân: poate fi numit împărat, pentru că este în stare să-și conducă propria sa ființă; este liber și independent și nu se lasă pradă unei robii vinovate"*²⁸.

Pentru *"că lupta noastră nu este împotriva cărnii și a sângelui, ci împotriva duhurilor răutății"* (Ef. 6,12), biruința asupra păcatului trebuie să se manifeste și în sfera socială. De aceea, participarea la slujirea împărătească a lui Hristos se concretizează și în îmbunătățirea condițiilor de viață din lume, a

²⁷ Pr. prof. dr. I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică*, p.162.

²⁸ Sf.Ambrozie, *Psalms.118,14,30* în P.L. 15140,3A.

instituțiilor și structurilor ei, ca acestea să nu genereze păcate sociale, ci să ofere condițiile optime pentru desăvârșirea omului.²⁹

BIBLIOGRAFIE

1. Pr. prof. dr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, Seria teologică, Sibiu 1939
2. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă vol. 2,3*, Ed. IBMBOR; *Isus Hristos, arhiereu în veac*, în: "Ortodoxia" XXXI, 1979, nr. 2, p. 217-231; *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica cu Pr. Marc-Antoine Costa de Beuregard*, Ed. Deisis, Sibiu 2000;
3. Pr. prof. dr. Ion Bria, *Participarea mirenilor la viața Bisericii*, în: "Îndrumător bisericesc", Mitropolia Banatului, Timișoara 1983, nr. 4, p. 102-107; *Credința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987; *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București 1999; *Biserica și Liturghia*, în: "Ortodoxia" XXXIV, 1982, nr. 2, p. 481-491;
4. *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, a II-a, București 1994, p. 312-313; *Liturghia după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice și a mărturiei creștine azi*, Ed. Athena, București, 1996;
5. Pr. dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București 1984, p. 394-395;
6. *Preoția harică și preoția obștească*, în "Ortodoxia" XXXI, 1979, nr. 2, p. 232-254;
7. Pr. dr. Ștefan Slevoacă, *Preoția de hirotonie și preoția credincioșilor*, în: "Ortodoxia" XXXI 1979, nr. 2, p. 255-267;
8. Episcop dr. Ioan Mihălțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească*, Ed. Ep. Oradea, 1993;
9. Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Sfânta Taină a Preoției. Ierarhia sacramentală după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție*, în "Ortodoxia" XLI, 1989, nr. 1, p. 7-13;
10. *Go Forth in Peace; A Pastoral and Missiological Guidebook*, WCC, Geneva 1982, editor Ion Bria.

²⁹ A se vedea mai pe larg Pr. prof. dr. V. Bel, *Misiunea socială a Bisericii în contextul globalizării*, în "Biserică și multiculturalitate în Europa sfârșitului de mileniu", Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p.43-77.

CAPITOLELE, IMNELE ȘI EPISTOLELE SIMEONIENE - PROBLEMATICA FILOLOGICĂ, ISTORICĂ ȘI SPIRITUALĂ

IOAN ICĂ JR.

ABSTRACT. The aim of this essay is to review the main philological, historical and spiritual problems of the the works written by St Symeon the New Theologian (949 -1022) in the last decades of his life, mainly after his ecclesiastical condemnation in 1009 and during his forced and then freely chosen exile, i.e.his *Chapters*, *Erotic Hymns* and *Epistles*. There are discussed the main editions and translations of these works insisting on the otherwise ignored three translations of St Symeon's works into Romanian. The last part of the essay is a discussion and an attempt of evaluation of St Symeon's 4 still unedited (with one exception) 4 *Epistles* on the background of the controversial sacramental-charismatic relationship between monasticism and confession in the Byzantine tradition. The author's claim is that that, read in their context, St Symeon's *Epistles* are the clue for the genuine understanding of St Symeon's fascinating and challenging personality as a mystical apostle in Byzantium.

Dacă *Discursurile teologice și etice* sunt principala operă teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog, reflectând polemicile din cea de-a doua parte a vieții și activității sale în capitala bizantină (1003-1009), controversate care aveau să ducă la procesul (din 1003), apoi la condamnarea și exilarea sa (în 1009); iar *Catehezele* rostite de tânărul egumen al mănăstirii constantinopolitane Sfântul Mamas în prima perioadă a egumenatului său - început în 980, la vârsta de 30 de ani, și încheiat cu revolta monahilor din 997-998 - cuprind o veritabilă "autobiografie mistică" a autorului lor și un veritabil program de reformă spirituală a monahismului epocii, *Imnele*, *Epistolele* și *Capitolele* simeoniene, redactate majoritatea în ultimii ani, de exil, ai vieții Sfântului Simeon Noul Teolog (1009-1022), constituie într-un fel testamentul său duhovnicesc, mesajul personal ultim către posteritate al unei personalități mistice copleșitoare și incomode, cu un destin agitat și o gândire spirituală provocatoare și controversată.

Această periodizare tripartită e susținută de cronologia activității literare a Sfântului Simeon care poate fi dedusă din lectura principalului izvor pentru cunoașterea ei: *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, scrisă de ucenicul său Nichita Stithatul (cca 1000-1090) în jurul anilor 1050-1052 ca pregătire pentru

aducerea moaștelor Sfântului Simeon în capitala bizantină - eveniment profețit de acesta că va avea loc la treizeci de ani de la moartea sa, pe 12 martie 1022. După Nichita, Sfântul Simeon a început să scrie încă de pe vremea când intrase ca novice la faimoasa mănăstire Studios din Constantinopol, cu alte cuvinte în jurul anului 977, pe când avea 28 de ani, scriind *scrisori* de îndrumare duhovnicească, aceste scrisori de tinerețe aflându-se în circulație la data când Nichita își redacta biografia sa aghiografică (cf. § 20). În prima perioadă a egumenatului său la Sfântul Mamas (între 980-998, deci între 30 și 50 de ani, până la revolta monahilor împotriva sa din 997-998), ne spune același Nichita, "întrucât nu fusese inițiat în științele profane, Simeon teologhisea ca ucenicul cel iubit [al lui Hristos, Ioan Apostolul și Evanghelistul] și nopți întregi compunea scrieri teologice" (§ 36), mai exact: "învrednicit de darul apostolic al cuvântului învățurii, era și s-a arătat organ al Duhului lovit tainic de sus și când compunea în metru liber *erosurile imnelor dumnezeiești*, când scria în densitatea înțeleșurilor *cuvintele exegezelor*, iar uneori alcătuia *cuvintele catehetice*, iar alteori scria *scrisori* unora, și așa s-a făcut ascultat de toți" (§ 37). După revolta monahilor din 998, Simeon scrie *capitole* ascetice: "cuvinte ascetice în formă de capitole despre virtuți și patimi pentru cei ce se exercită în viața filozofică" (§ 71), iar în timpul conflictului cu Ștefan al Nicomidiei (1003-1009) - declanșat de epistola trinitară a Sfântului Simeon Noul Teolog către Ștefan, cuprinsă în *Imnul 21* - Sfântul Simeon scrie opere *polemice și apologetice* (§ 137). Între acestea se numără cu siguranță cele trei *Discursuri teologice* și cele cincisprezece *Discursuri etice* păstrate, dar și alte memorii și tratate azi pierdute. În fine, în exil (1009-1022), la mănăstirea Sfânta Marina de pe țărmul asiatic al Bosforului, scrie Nichita, Sfântul Simeon a regăsit "iubita lui isihie" și s-a dedat cu totul contemplațiilor și luminărilor și "sfâșiind materia și grosimea trupului acestuia, a ieșit din acesta, și el, care nu era nicidecum separat de Dumnezeu, se unea cu El încă și mai desăvârșit prin cuvânt și duh; limba sa devine acum o limbă de foc și el teologhisește *erosurile imnelor dumnezeiești* și fără voie face publice împins de suflarea violentă a Duhului cele pe care le vedea în descoperirea lui Dumnezeu și pe care le contempla în vedenii ajungând mai presus de fire. Căci devenit sub lucrarea focului dumnezeiesc întreg foc și întreg lumină, se făcea în fiecare zi Dumnezeu prin instituire și ca un fiu al lui Dumnezeu vorbea în chip străin, cu fața descoperită, cu Dumnezeu și Tatăl, ca Moise, și grava ca pe niște table cu degetul lui Dumnezeu drept cerneală lucrările focului dumnezeiesc. Pe lângă acestea a mai compus și puternicele lui *cuvinte apologetice și antiretice*, opunându-se viguros cu puterea înțelepciunii celor ce erau contra lui" (§ 111).

În jurul anului 1014, Nichita, devenit ucenicul Sfântului Simeon, primește de la acesta sarcina de a-i transcrie pe curat manuscrisele redactate de el într-o primă formă (*ta schediazomena*, ciornele, § 131) și un "pittakon" prin care-i încredința editarea operelor sale (§ 132). Prea tânăr, Nichita nu înțelege despre ce este vorba, "uită" de misiunea primită, de care își aduce

aminte abia după 16 ani, în urma unei vedenii. Acum - la opt ani de la mutarea la Domnul a veneratului său părinte duhovnicesc - se apucă sistematic să adune, să transcrie și să editeze integrala operelor simeoniene (§ 134), îngrijind textul, adăugând scoliile la pasaje dificile, redactând o prefață apologetică la *Imne*. Drept introducere la întregul corpus compune în jurul anului 1050 și *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, merită să fie în același timp o biografie, o aghiografie, dar și o apologie a marelui dar și contestatului său dascăl și părinte duhovnicesc.

Schimbările de politică imperială și bisericească din epoca Comnenilor, care au urmat morții lui Nichita Stithatul (circa 1090), au dus însă treptat la estomparea publică a memoriei Sfântului Simen și la reprimarea cultului său, care a dispărut cu totul (astfel că abia la sfârșitul secolului XVIII, Sfântul Nicodim Aghioritul îi va compune din nou un inspirat oficiu liturgic și un profund encomiu teologic). În ciuda acestui destin vitreg, operele simeoniene au continuat să fie copiate în cercuri monahale, ele fiind redescoperite și repuse în circulație abia în epoca de înflorire a isihasmului bizantin și rus (secolele XIII-XV) și, ulterior, în timpul revirimentului filocalic de la sfârșitul secolului XVIII.

Din integrala operei simeoniene editate în secolul XI de Nichita Stithatul, tradiția manuscrisă ne-a transmis astfel 34 de cateheze, 2 mulțumiri (atașate la seria catehezelor, ca nr. 35-36), 3 discursuri teologice, 15 discursuri etice, 58 de imne, 225 de capitole practice, gnostice și teologice, un dialog și alte două colecții de discursuri apocrife adresate unui public larg, nemonahal (33 *Orationes* sau *logoî ek tes syngraphes* și 24 de *Alphabeticae* sau *logoî en kephalaiois*), acestea din urmă fiind redactate prin decupajul catehezelor în fragmente asamblate împreună cu piese literare și pasaje de proveniență necunoscută. (Pierdute pentru totdeauna sunt deci scrierile exegetice, apologetice și antiretice ale Sfântului Simeon Noul Teolog, precum și *Viața* și oficiul liturgic compuse de acesta în cinstea lui Simeon Evlaviosul.)

Scrierile simeoniene păstrate în manuscrise grecești ajunse în Occident au atras atenția umanistului iezuit J. Pontanus, care în 1603 publică la Ingolstadt în traducere latină o amplă selecție din scrierile simeoniene. Inițiativa editării *Vieții* și operelor simeoniene în Occident vor fi blocate însă de reticențele erudiților romano-catolici din secolul XVII L. Allatius și F. Combefis, care, plecând de la judecățile negative ale teologilor bizantini tomiști și antipalamiști din secolul XIV, s-au grăbit să-l pună la index pe Sfântul Simeon văzând în el originea mistică a "rătăcirilor" dogmatice ale Sfântului Grigorie Palama.

În Răsăritul ortodox, opera simeoniană va deveni mai cunoscută și difuzată prin intermediul "metafrazelor" neogrecești a practic întregului corpus (cu omisiuni însă și într-o reorganizare haotică, cu amalgamarea colecțiilor și seriilor) realizată de monahul athonit Dionysios Zagoraios; prefațată și îngrijită de Sfântul Nicodim Aghioritul, ediția Zagoraios va fi publicată la Veneția în

1790. Plecând de la manuscrise și de la ediția Zagoraios, la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX, se va realiza la mănăstirea Neamț prima traducere integrală într-o limbă modernă a corpusului simeonian: traducerea românească a lui Isaac Dascălul, ucenicul starețului Paisie Velicikovski; difuzat în manuscrise monumentale, corpusul simeonian nemțean realizat științific și cuprinzând ordonat pe serii toate scrierile simeoniene n-a putut vedea din păcate lumina tiparului (cum a fost cazul parafrizei rusești a ediției Zagoraios tipărite de episcopul Feofan Zăvorătu, în 2 volume, în 1882 și 18902). Prima și singura ediție critică de până acum a operelor simeoniene va fi realizată și publicată în Franța, în prestigioasa colecție "Sources chrétiennes", abia în a doua jumătate a secolului XX.

Mai întâi ediția părintelui augustinian Jean Darrouzcs (SC 51, 1957) a restituit forma inițială a *Capitolelor practice, gnostice și teologice* (100 + 25 + 100). *Philokalia* greacă de la Veneția (1780) editase sub numele Sfântului Simeon Noul Teolog un număr de 153 de capitole, dintre care primele 118 reprezentau o selecție din cele 225 de capitole simeoniene autentice, celelalte 34 constituind (cu excepția ultimului, nr. 153) o selecție din capitolele ce alcătuiau *Cuvântul ascetic (Logos asketikos)*, singura scriere păstrată a lui Simeon Evlaviosul, părintele duhovnicesc al Sfântului Simeon Noul Teolog. Editorul a identificat o serie de capitole care par a fi extrase din *Cateheza 28 și Discursurile etice 4 și 10*, detașate însă din contextul polemic al acelor texte. Colecția se prezintă ca o serie de notații și observații disparate, lipsite de aluzii personale sau polemice, cu caracter ascetic și mistic, asamblate însă fără un plan și o dezvoltare logică, deși mici unități tematice și compoziționale pot fi clar identificate. Capitolele ar putea fi un "testament spiritual" al Sfântului Simeon, ilustrând un efort de a concentra aforistic experiența sa ascetico-mistică. Organizarea lor este departe însă de rigoarea "centuriilor" evagriene sau maximiene și de planul sistematic al celor 300 de capitole practice, contemplative și mistice ale lui Nichita Stithatul însuși. Impresia este aceea a unui mozaic de însemnări legate prin asociații, nu printr-un raționament sau un plan de ansamblu. Simeon rămâne și aici același temperament viu și direct, nu un teoretician impersonal și didacticist; deși se supune rigorilor unui gen literar care recomandă concizia, rezultatul nu este un manual complet de viață duhovnicească, ci o țesătură de observații pe teme preferate ale spiritualității simeoniene: necesitatea experienței conștiente a harului și a unui părinte duhovnicesc, accentul pe caracterul indispensabil și pe condițiile - smerenie, pocăință, lacrimi - unirii mistice cu Dumnezeu-Treime în lumina Sfintei Treimi. Un loc de excepție îl dețin cele 25 de capitole gnostice și teologice plasate "căutat și voit" în centrul compoziției "ca un fruct în coaja lui. Ele exprimă gândirea cea mai intimă a lui Simeon despre natura unirii omului cu Dumnezeu". "În explicarea modalităților acestei uniri, Simeon se ține de teologia dionisiană: regăsim teologia negativă, întunericul divin și simțurile interioare" ale sufletului. Aceste capitole, unice în întreaga operă simeoniană -

alături de primele 6 capitole ale centuriei a III-a: despre unitatea între Treime și creație și despre "lanțul de aur" care leagă de Dumnezeu și întreolaltă pe îngerii și pe sfinți ca niște verigi -, exprimă nucleul mistic al teologiei Sfântului Simeon sub forma unei transcripții a unor teme și imagini dionisiene: cufundarea în abisul oceanului divin (III, 11-18) înlocuiește imaginea urcușului muntelui. Finalul *Capitolelor* este, iarăși, surprinzător: după ce reafirmă cu forță că scopul Economiei Întrupării este îndumnezeirea noastră efectivă și dăruirea Împărăției cerurilor înăuntrul nostru nu ca nădejde, ci aievea (III, 88), ultimele capitole (III, 91-99) sunt o pledoarie "practică" remarcabilă în favoarea milosteniei și a iubirii de aproapele, până la ultimul sărac: cine nesocotește un singur sărac, nesocotește pe Hristos Care flămânzește și însetează în el (III, 98). Trebuie realizate virtuțile și poruncile cuprinzătoare, care includ în ele pe cele parțiale: renunțarea totală, rugăciunea neîncetată și dobândirea conștiință a lui Dumnezeu; aceasta din urmă îl transformă pe sfânt într-o carte/Scriptură vie "care poartă scrise în el de degetul lui Dumnezeu taine vechi și noi" (III, 100).

Până în anii '70, *Imnele* simeoniene - partea cea mai fascinantă și originală a întregii opere a Sfântului Simeon, o noutate absolută atât ca fond, cât și ca formă față de poezia religioasă și liturgică bizantină tradițională, și comparabile numai cu poemele Sfântului Grigorie din Nazianz (care par a fi servit drept inspirație) - erau cunoscute doar din traducerea latină incompletă (38 de piese) a lui Pontanus (1603), reeditată în *PG* 120 (1880), și din ediția lacunară și imperfectă de 53 de piese (erau omise *Imnele* 10, 15, 21, 53, 54) a lui Dionysios Zagoraios / Nicodim Aghioritul de la Veneția, 1790. După această ediție din urmă, Isaac Dascălul realizase în 1802 în școala paisiană de la Neamț o traducere românească care a circulat însă doar în manuscris. Tot după ea, completată din manuscrise cu piesele lipsă, s-a făcut și o traducere rusă realizată de ieromonahul Pantelimon Uspenski (Serghiev Posad, 1917). În 1909, în faimoasa sa antologie *Ekstatische Konfessionen*, Martin Buber a tradus după traducerea latină a lui Pontanus un număr de 7 extrase. Iar în 1930, părintele franciscan Killian Kirchhoff (decapitat de naziști în 1944) a tradus inspirat în germană tot din latină toate piesele editate de Pontanus. Ediția critică avea să vină abia în anii '60 ai secolului XX. Mai exact, au venit două ediții critice lucrate în paralel de doi filologi: austriacul Johannes Koder care o prezentase ca teză de doctorat la Viena în 1965 și o va publica în 1969, 1971, 1974 în seria "Sources chrétiennes", și grecul Athanasios Kambylis, care a prezentat-o în 1969 ca teză de abilitare la Hamburg și care va fi publicată în 1976 în seria germană "Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen". Ambele ediții erau precedate de ample studii filologice ale tradiției manuscrise: J. Koder analiza 23 de manuscrise, iar A. Kambylis 38 de manuscrise, iar rezultatul era restituirea textului restabilit și pe deplin asigurat critic a 58 de imne (doar imnul alfabetic nr. 5 pare a fi neautentic), așa cum rezultase din ediția realizată în secolul XI de Nichita Stithatul. Se pare că

Sfântul Simeon dorise el însuși să-și publice *Imnele* redactate oricum sub impulsul Duhului Sfânt și sub inspirația Lui (scriind ca introducere faimoasa *Rugăciune mistică* către Duhul Sfânt), dar a ezitat în final în fața posibilelor răstălmăciri la care s-ar fi expus din partea unui public nepregătit, preferând să le facă să circule în cercuri restrânse de prieteni și discipoli. Ele erau oricum o noutate absolută în atât de conservatoarea lume bizantină, atât prin conținut, cât și prin formă. Pentru prima și singura dată în Bizanț, cineva formula în versurile sale nu doxologia cultică obiectivă a unei comunități, ca în imnografia deja standardizată, nu prelucra doar în forme poetice teme dogmatice sau morale, ci își exprima spontan și năvalnic, patetic și viu, propriile sale experiențe ale harului într-un veritabil jurnal mistic și duhovnicesc; și făcea aceasta fără să cadă nici o clipă în revărsările subiective și confesiunile sentimentale de tip intimist și pietist, tipice pentru literatura spirituală occidentală din al doilea mileniu creștin (în descendența confesiunilor augustiniene), ci într-un fel care atesta cu forță faptul că autorul lor devenea cu întreaga sa ființă transfigurată - sentiment, rațiune, voință - un mediu și un organ al Duhului Sfânt, realizând paradoxul în care maximum de subiectivitate și experiență personală umană devenea maximum de obiectivitate harică divină. (A se vedea în acest sens *Imnele* 15, 17, 17, 22, 23, 53, 58 care transcriu sub formă de dialog convorbirile reale ale sufletului îndumnezeit al Sfântului Simeon cu Hristos, și în care Sfântul vorbește nemijlocit în numele lui Hristos ca o adevărată "gură" a Lui.) Impetuozitatea mistică și profetică simeoniană nu se putea exprima însă în formele poetice tradiționale; de aceea el nu folosește nici limba și metrica antică clasică (bazată pe cantitatea silabelor, în care și-a scris poemele Sfântul Grigorie din Nazianz), nici formele liturgice ale poeziei creștine (condac sau canon), ci limba și versificația epocii, scriind într-o metrică silabică tonică (bazată doar pe accent), utilizată de altfel destul de liber. Tehnic vorbind, imnele simeoniene utilizează trei tipuri de metrii: de 8 silabe (versul "anacreontic") în 8 imne sau 3284 de versuri, de 12 silabe în 11 imne sau 2189 de versuri și, mai ales, de 15 silabe (versul "politic") care domină în 35 de imne sau 5352 de versuri, vers pe care tocmai Simeon l-a încetățenit în poezia bizantină. Nenumăratele greșeli de metrică - corectate ocazional sau chiar sistematic de copiiști mergând până la intervenții substanțiale în text - arată că în *Imnele* simeoniene "nu se poate vorbi de o stilistică și o retorică elaborată".

Criteriile organizării *Imnelor* în colecția actuală rezultată din eforturile editoriale ale lui Nichita Stăniulescu nu scapă; în orice caz, el nu este nici tematic, nici cronologic. În *Viața* Sfântului Simeon, ne spune că acesta a compus imne în prima perioadă a egumenatului său (§ 37) și în ultimii ani ai vieții, în exil (§ 111). Cu excepția *Imnului* 21 (de fapt Epistola în versuri către Ștefan al Nicomidiei) datat în jurul anului 1003, datele exacte de compunere ale *Imnelor* nu pot fi precizate mai îndeaproape. Indicii de ordin intern sugerează că *Imnele* 7, 10, 14, 15, 19, 37, 43, 47, 55, 56 ar putea data din epoca

egumenatului (980-1005), *Imnele* 7, 10, 37 părănd a fi fost scrise imediat după moartea lui Simeon Evlaviosul (986/987). Majoritatea *Imnelor* aparțin bătrâneții (cum arată aluziile din *Imnele* 23, 41, 42) și exilului (cum sugerează aluziile din *Imnele* 4 și 36), deci din anii 1009-1022. Această situație i-a determinat pe Dionysios Zagoraios și Nicodim Aghioritul să editeze în 1790 *Imnele* simeoniene într-o altă ordine, duhovnicească, după cele trei trepte dionisiene ale urcușului ascetico-mistic al sufletului spre Dumnezeu: curățirea, luminarea, unirea. Iată această ordine care ar putea fi socotită un posibil plan de lectură:

Zagoraios Nichita

- Imnul 1 =30Curățirea sufletului prin lacrimi și pocăință
- Imnul 2 =17Frica naște iubirea
- Imnul 3 =55Păstrarea harului Botezului
- Imnul 4 =8Păzirea poruncilor duce la arătarea lui Dumnezeu
- Imnul 6 =13Pocăința și viața în duh
- Imnul 8 =24Smerenia duce la desăvârșire
- Imnul 9 =26A nu cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a fi mort
- Imnul 11 =48Suferirea nedreptății pentru Dumnezeu câștigă slava
- Imnul 13 =40Darurile harului
- Imnul 14 =42Dumnezeu în viața aceasta și de dincolo
- Imnul 16 =35Vederea lui Dumnezeu insuportabilă pentru firea omenească
- Imnul 17 =34Sufletele curățite se unesc cu Dumnezeu
- Imnul 21 =28Lucrările luminii dumnezeiești
- Imnul 22=29Cunoașterea tainelor dumnezeiești e împărtășită doar celor uniți cu El
- Imnul 27 =1Lumina Duhului Sfânt
- Imnul 28 =2Unirea cu Dumnezeu prin curăție desăvârșită
- Imnul 31 =25Experiența vederii Luminii dumnezeiești
- Imnul 32 =11Experiența vederii lui Dumnezeu de către Simeon
- Imnul 34 =44Ce înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu
- Imnul 36 =36Unitatea Dumnezeului Treime
- Imnul 37 =18Iubirea dumnezeiască și lucrările Luminii dumnezeiești
- Imnul 40 =22Numele harului după lucrările Duhului Sfânt
- Imnul 41 =23 și 42 = 31 Taina Firii dumnezeiești
- Imnul 43 =33Cine păzește chipul lui Dumnezeu biruie puterea demonului
- Imnul 44 =38Mintea curățită de cele materiale cunoaște pe Cel Imaterial
- Imnul 46 =50Vederea lui Dumnezeu și cunoașterea lucrărilor dumnezeiești
- Imnul 47 =52 + 54 Cine vede pe Duhul Sfânt se împărtășește de Dumnezeu
- Imnul 49 =7Tulburarea sufletului care cunoaște slava lui Dumnezeu
- Imnul 51 =32Numai cei ce disprețuiesc toate se vor împărtăși de Dumnezeu
- Imnul 52 =47Vederea Raiului și Pomului Vieții
- Imnul 53 =37Vederea și adorarea lui Dumnezeu

Imnele simeoniene sunt însoțite de o importantă *Prefață* scrisă de editorul lor, Nichita Stithatul, cel căruia îi aparține probabil și neobișnuitul titlu al colecției: *Erosurile imnelor dumnezeiești (ton theion hymnon hoi erotes)*, format din împletirea a două expresii din scrierile areopagite: *peri ton theion hymnon*, "despre imnele dumnezeiești", reprezentând titlul unei lucrări pierdute sau fictive a lui Dionisie Areopagitul, și *erotikous hymnous*, "imne erotice", atribuite dascălului lui Dionisie Areopagitul, Ierotei. Titlul colecției orientează, așadar, cititorul *Imnelor* simeoniene spre o lectură în cheie dionisiană, iar această sugestie este apoi pe larg dezvoltată și argumentată de *Prefața* lui Nichita Stithatul. Acesta răspunde la atacurile și răstălmăcirile persoanei și imnelor Sfântului Simeon cu o entuziastă pledoarie - o compoziție retorică savantă și stufoasă, înțesată de citate biblice și areopagite (fie exacte, fie reinterpretate). Scopul *Prefetei* este acela de a prezenta *Imnele* simeoniene ca înrădăcinate în tradiția apostolică originală a Bisericii. În esență, Nichita spune următoarele: profunzimea mistică a *Imnelor* cere cititori pregătiți, curățiți și luminați ca Simeon însuși; nu oricine le poate înțelege, cel legat de materie și de patimi se expune unor riscuri duhovnicești și e mai bine să se abțină. Neînvățat de oameni, ci direct de Dumnezeu, și stăpânit de iubire extatică pentru El, Simeon și-a exprimat experiențele mistice sub formă de "imne", urmând în aceasta exemplul "înțelepților" poeți ("terapeuții" lui Filon) și a "teologilor" din vechime (de care vorbește Dionisie Areopagitul). Ca și aceștia, Simeon e un *sophos theologos* inspirat, celebrând imnic pe Dumnezeu transcendent și anonim cu mii de nume în mod simultan simbolic, apofatic și catafatic, dar numai pentru cei inițiați. Cei neduhovnicești și trupești, stăpâniți de invidie, necredință și ignoranță (*phthonos, apistia, agnosia*) și pentru care lectura *Imnelor* erotice ale lui Simeon e prilej de scandal, trebuie fie să se schimbe, ca să le poată înțelege, fie să se abțină de la lectura și răstălmăcirea lor. Savanților editori occidentali li s-a părut însă că "areopagitismul vechiului editor [Nichita] rămâne un element exterior, placat, armonizat artificial și forțat cu textul pe care vrea să-l introducă", și că ar exista astfel o contradicție între "mistica ierarhică" dionisiană și "mistica anarhică" simeoniană, unite paradoxal în gândirea lui Nichita Stithatul. Aceste opinii au primit deja o replică argumentată. Tot Nichita Stithatul pare a fi autorul unui număr de scolii la *Imne* (mai exact la prima jumătate a lor). Păstrate numai într-un singur manuscris (*Marcianus graecus 494*, secolul XIII, cel mai vechi martor al colecției integrale), ele au un scop apologetic urmărind să prevină atacurile și răstălmăcirile cititorilor contemporani și caracterul biblic și tradițional al unor afirmații șocante ale Sfântului Simeon, în care acesta se acuză, din smerenie, de cele mai grave crime și patimi (*Imnele* 18, 19, 20, 24) și aplică radical realismul îndumnezeirii omului în sfinți inclusiv organelor sexuale (*Imnul* 15, piesa cea mai șocantă din toată colecția, eliminată de altfel din ediția Zagoraios și din traducerea rusă a lui Teofan Zăvorâtul). O mențiune merită și cele 12 poeme-elogii ale unor diverși cititori bizantini inserate în

manuscrite între *Prefață* și textul *Imnelor* și editate de A. Kambylis. Exerciții de versificație și retorică, lipsite de interes în sine, ele au o valoare istorică pentru că ne arată că în secolele XI-XII *Imnele* circulau și erau apreciate elogios într-un cerc select de clerici bizantini.

Imnele simeoniene au fost traduse în limba română de două ori. Prima dată de dascălul paisian Isaac, la Neamț, la sfârșitul secolului XVIII, după ediția incompletă și lacunară Zagoraios, traducere rămasă în manuscris. A doua oară, după ediția Koder, de părintele Dumitru Stăniloae ca partea a III-a dintr-un amplu volum (705 p.) intitulat *Studii de teologie ortodoxă* publicat la Craiova în 1990. Volumul se deschide cu un extins studiu despre "Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul" (p. 13-154), continuă cu un subtil eseu de antropologie teologică, "Omul și Dumnezeu" (p. 157-303), și se încheie cu "Sfântul Simeon Noul Teolog: Imnele iubirii dumnezeiești" (p. 305-705). Introducerea intitulată "Legătura personală cu Hristos în lumina infinității dumnezeiești după Sf. Simeon Noul Teolog" (p. 307-321) trasează cadrele generale ale unei viziuni teologice de tip personalist a relației om-Dumnezeu, ilustrată apoi prin traducerea comentată a *Imnelor* simeoniene. În conformitate cu această viziune, persoanele umane din lume (cuvânt care în limba română derivă de la latinescul *lumen* = "lumină") sunt "ipostasuri răspânditoare de lumină, sau de sensuri prin iubire"; aceasta întrucât sunt chipul creat al "Persoanelor Treimii dumnezeiești, Ipostasurile Luminii eterne și nesfârșite", a căror lumină o "răspândește către oameni și asupra lumii Fiul lui Dumnezeu întrupat ca om". Lumina este în sens ioaneic lumina iubirii, opusă întunerului patimilor și păcatului. Uniți cu Hristos, Lumina lumii, ne vom umple toți de lumină și tot universul va fi Împărăția cerurilor, o Împărăție a Luminii. După care părintele Dumitru precizează: "Vom încerca să *ilustrăm* această învățătură despre lumina dumnezeiască de care se poate împărtăși lumea creată de Dumnezeu Treimic prin *comentarea Imnelor dragostelor dumnezeiești* ale Sfântului Simeon Noul Teolog" (p. 317 - s.n.). "Deplin încadrat în tradiția scrisului ascetic și duhovnicesc al Părinților răsăriteni, Sfântul Simeon Noul Teolog aduce o notă accentuată de simțire" - o simțire sfântă a unei lumini pline de taină, simțite, nu definite abstract-scolastic, nici pur sentimentale, identică cu iubirea -, "fapt care i-a făcut pe unii teologi să-l socotească un înnoitor în tradiția duhovnicească ortodoxă" (p. 318, 319). Întrucât Simeon pune un "puternic accent pe personalismul lui Dumnezeu și pe relația personală a făptuirii umane cu El", "de aceea am accentuat în note că numai omul ca persoană poate simți iubirea lui Dumnezeu și numai un Dumnezeu existență personală poate arăta iubirea Sa omului" (p. 321). Astfel, părintele Dumitru Stăniloae dublează practic traducerea celor 58 de imne simeoniene cu 984 de ample scoli infrapaginale. Acestea reprezintă o fascinantă parafrază sau transcriere în limbaj personalist, meditativ și liric, teologic dar și poetic, contemporan a acestor *Imne*, egală ca volum cu însuși textul *Imnelor*. Se vede limpede că aici Sfântul Simeon *ilustrează* gândirea

părintelui Dumitru Stăniloae și este asimilat organic în aceasta, rezultatul final fiind un conglomerat în care text și comentariu fuzionează. Așa cum indică probabil involuntar, dar nu mai puțin elocvent, titlul volumului, acest conglomerat trebuie considerat o operă de creație a părintelui Dumitru Stăniloae însuși.

Tradiția manuscrisă greacă atribuie Sfântului Simeon Noul Teolog și un număr de patru *Epistole* existente în vechea traducere românească din corpusul simeonian nemțean. Dintre ele doar una a fost editată critic în textul original grec, celelalte trei rămânând încă în manuscris; ele sunt accesibile până acum numai în "metafraza" neogreacă a lui Dionysios Zagoraios. Cu certitudine Sfântul Simeon a scris mult mai multe epistole, și câteva din piesele cuprinse în colecția *Catehezelor* sale sunt de fapt epistole: astfel *Cateheza 17* despre contemplare și smerenie, în fapt o epistolă de bătrânețe și care a putut fi considerată drept testamentul duhovnicesc al Sfântului Simeon; *Cateheza 18* despre alegerea și virtuțile egumenilor și păstorilor de suflete; *Cateheza 20* spre Hristos pe urmele părintelui duhovnicesc; *Cateheza 22* despre căința care duce la luminare (în care Simeon își descrie sub numele unui oarecare Gheorghe prima sa experiență a vederii luminii); *Cateheza 23* despre beția duhovnicească de la capătul căinței, și chiar *Cateheza 34* în care face apologia zelului său duhovnicesc în fața monahilor săi răzvrățiți - toate sunt din punct de vedere formal epistole, nu alocuțiuni rostite. Revenind la colecția celor patru *Epistole* traduse în acest volum, trebuie spus că ele au o importanță capitală pentru înțelegerea gândirii duhovnicești a Sfântului Simeon, oferindu-ne nici mai mult, nici mai puțin decât însăși cheia înțelegerii ei în contextul epocii sale.

Epistola 1 despre mărturisire este textul cel mai controversat și revelator totodată din întreaga operă a Sfântului Simeon. Ea este o pledoarie argumentată în favoarea dreptului monahilor de a asculta spovedanii și de a pronunța legări și dezlegări ale păcatelor creștinilor penitenți. Aici Sfântul Simeon formulează explicit teoria transiterii succesive a autorității de a lega și dezlega păcatele de la Iisus Hristos Cel Înviat - o dată cu suflarea Duhului Sfânt (*In 20, 22-23*), nu trebuie uitat acest lucru - la Apostoli, iar de la aceștia la episcopi și preoți. Căzând în patimi și în erezii, acestora din urmă li s-a îngăduit doar celebrarea Sfintelor Taine, cerându-li-se doar să fie ortodocși și să aibă o viață curată. Autoritatea de a lega și dezlega s-a transmis astfel monahilor cu viață apostolică - "nu pentru că ar fi fost luată de la preoți și arhieriei, ci pentru că aceștia s-au înstrăinat ei înșiși de ea" - dar și aceștia s-au făcut "nemonahi și netrebniți". În ultimă instanță, deci, autoritatea de a lega și dezlega aparține doar celor ce au primit pe Duhul Sfânt și arată acest lucru printr-o viață duhovnicească manifestată prin harisme. Exemplu de astfel de om duhovnicesc oferit de Sfântul Simeon este părintele său duhovnicesc: Simeon Evlaviosul. Explicația dată e aceasta: nepăzind cu straja poruncilor darurile primite la Botez, credinciosul furat și rănit de demoni are nevoie de un

doctor, de un sfătuitor și un mijlocitor, care să-l împace cu Dumnezeu. Acesta nu poate fi decât un prieten al lui Dumnezeu și care-L vede pe Dumnezeu. Numai aceștia Îl pot ruga pe Dumnezeu să ne dea lumina Lui, ca în lumina Lui să ne găsim și vedem sufletele așa cum sunt ele - în păcatul dar și în slava chipului lui Dumnezeu -, fiindcă "a ne găsi sufletele înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu" și invers: numai văzând pe Dumnezeu ne găsim/vedem sufletele și facem astfel adevărata pocăință. (Pocăința cu străpungere și lacrimi ca David, Manase și Petru, "fiindcă iertarea păcatelor se dă nu prin faptele/ascezele noastre, ci de iubirea lui Dumnezeu și har", e tema *Epistolei* 2, în finalul căreia oferă monahului căruia îi scrie și o metodă practică de a realiza adevărata pocăință în viața sa.)

În *Epistola* 3 Sfântul Simeon revine la tema necesității unui părinte duhovnicesc, a căutării și atitudinii față de el. Din cuprinsul scrisorii se deduce că părintele duhovnicesc este chiar Simeon însuși care se adresează unui ucenic ușuratic. Acestuia îi scrie ca să-i lase moștenire și să nu ascundă talantul și bogăția duhovnicească primite de la părintele său duhovnicesc, Simeon Evlaviosul, și pentru ca să nu fie disprețuit de ucenic care, disprețuindu-l pe Simeon, să cadă în păcatul de a-L disprețui în el pe Hristos. Sfântul Simeon revine, în termeni care evocă precis *Epistola către Corinteni* 42-44 a Sfântului Clement Romanul, la tema succesiunii apostolice de credință (prin învățătură) și de har (prin Taine), acestea se transmit de la Iisus Hristos la apostoli, iar de la aceștia la episcopi și preoți, la care Simeon îi adaugă și pe egumeni și părinții duhovnicești monahi. Toți aceștia, "preoții și părinții duhovnicești de acum", sunt mijlocitorii mântuirii noastre, nu se deosebesc cu nimic de apostoli, "sunt fii ai apostolilor și apostoli, și ne dau exact același lucru ca și apostolii", ne dau ca pe o moștenire părintească harul și predaniile Apostolilor. Cine nu are un părinte duhovnicesc să-l caute activ (ca sutașul Corneliu pe Apostolul Petru, înainte de a-l cunoaște, cf. *FA* 10) și să-l recunoască după fapte dintre învățătorii mincinoși. Dar nimeni nu poate cunoaște nevoia de un părinte duhovnicesc învățător și mijlocitor la Dumnezeu dacă nu se cunoaște pe sine prin smerenie. Azi însă, din pricina mândriei, a disprețului și a lipsei de iubire, ordinea Bisericii lui Dumnezeu s-a răsturnat și nu se mai vede structura ei de Trup al lui Dumnezeu legat prin iubire. Toți își închipuie că sunt învățați și n-au nevoie să-i învețe altcineva, că pot avea harul și de la preoți păcătoși și nevrednici, de la care să primească harul, dar pe care să-i disprețuiască. Pe de altă parte, necinstirea ca apostoli și socotirea ca păcătoși și a părinților duhovnicești - solii zdrențăroși ai Împăratului Hristos - înseamnă însă o necinstire a lui Hristos însuși, iar alipirea de ei e garanția unirii cu El.

În fine, *Epistola* 4 e o implacabilă denunțare a pseudo-învățătorilor care se autoinstituie (autohirotonească) părinți duhovnicești și apostoli fără harul de sus; ei vorbesc cu aroganță și infatuare despre Cineva pe Care nu-L cunosc, înainte de a se fi născut din Dumnezeu prin Duhul Sfânt, fără să aibă

un părinte duhovnicesc, fără să fi fost mai întâi ucenici ei înșiși, fără să fi fost luminați în mod conștient de har ei înșiși înainte de a lumina pe alții, orbi care călăuzesc alți orbi. Finalul epistolei este o ultimă patetică apologie în care Sfântul Simeon se plânge 1. că e urât pentru că iubește pe Hristos; 2. că e osândit de toți pentru că-și cinstește părintele duhovnicesc; 3. că e proclamat eretic pentru că învață că fără venirea conștientă a harului Duhului Sfânt nu există nici iertare de păcate, nici eliberare de patimi, nici sfințire, nici înfiere; 4. că e acuzat pentru că susține că cei ce se împărtășesc de Duhul Sfânt ajung nepătimitori și sfinți, se îmbracă în Hristos și devin hristoși fiind îndumnezeiți în mod real; și 5. că e condamnat pentru că afirmă că lumina lui Hristos e văzută de toți cei care s-au învrednicit prin pocăință ca aceasta să intre în ei. Din aceste puncte rezumative, în care Sfântul Simeon își concentrează aici precis liniile majore ale "apostolatului" său "mistic" în Bizanțul secolelor X-XI, reiese că adversarii săi susțineau tezele simetric opuse potrivit cărora: 1. deși în vechime unii au atins nepătimirea și sfințenia, azi nu mai e cu putință această performanță; 2. deși toți creștinii primesc harul Duhului Sfânt prin Taine, experiența Lui conștientă nu e necesară pentru mântuire pentru care nu e necesară nici păzirea tuturor poruncilor Evangheliei, ci doar, selectiv, a unor dintre ele; 3. îndumnezeirea și vederea lui Dumnezeu au loc în veacul viitor, nu acum. Sfântul Simeon e conștient că e urât pentru că nu-i amăgește pe oameni și nu le spune: "Îndrăzniți, toți se vor mântui fără osteneală și fără paza exactă a poruncilor lui Dumnezeu", fără experiența conștientă a harului mântuitor și sfințitor și a luminii Duhului Sfânt, și e persecutat "pentru ca să nu mai vestească poruncile Evangheliei și ale Apostolilor și să înceteze a mai înnoi viețuirea evanghelică ajunsă să fie socotită învechită și disprețuită".

Din aceste considerații rezultă limpede câteva lucruri esențiale. În primul rând, faptul că în conflictul Sfântului Simeon cu adversarii săi (monahi, teologi, episcopi) nu trebuie văzut un contrast imaginar între un spiritualism entuziast și libertar și instituțiile autoritare ale monahismului și Bisericii bizantine ale epocii. Nu este vorba de un conflict între Sfântul Simeon și tradiție, ci de o dispută despre natura tradiției înseși: mistică și duhovnicească pentru Simeon, formală și exterioară pentru adversarii săi. Prin apostolatul său mistic, Sfântul Simeon voia să restabilească natura mistică a tradiției plecând însă de la natura tradițională a misticii. El n-a fost un reformator al Tradiției, ci un critic implacabil al celor ce o reduceau la o tradiție pur umană, moartă, pledând pentru o restaurare maximală a idealului ascetico-mistic al vieții evanghelice în Duhul Sfânt aflat în inima Tradiției vii a Bisericii și pentru realizarea personală, vie a acestui ideal de către fiecare creștin în parte, fiecare la locul și slujirea lui în Trupul Bisericii. Sfântul Simeon apăra convingerea că Duhul Sfânt e mereu viu în Biserică exact ca pe vremea Apostolilor. Tradiția nu e o simplă transmitere orizontală de instituții și idei, iar Duhul Sfânt n-are doar misiunea de a menține intactă o moștenire istorică. Biserica nu transmite un simplu depozit, ci invocă în fiecare moment pe Duhul

Sfânt ca El să genereze mereu, din generație în generație, în prezent această moștenire ca o flacără vie și mereu nouă. În al doilea rând, reiese cu claritate legătura esențială care există pentru Sfântul Simeon între experiența luminii, recunoașterea păcătoșeniei proprii în ea și iertarea păcatelor la rugăciunile unui părinte cu adevărat duhovnicesc. În această perspectivă, experiența luminii dumnezeiești este indispensabilă pentru un creștin nu din considerente ce țin de preferința pentru un vizionarism entuziast și extatic, ci este - ca și cea a mijlocirii unui părinte duhovnicesc, prieten al lui Dumnezeu -, o necesitate vitală, pentru că abia prin ea creștinul își vede păcatul, se căiește cu lacrimi și tot prin ea dobândește certitudinea iertării păcatelor și a vindecării de patimi, și, implicit, a mântuirii. Pentru că numai Dumnezeu în Duhul Sfânt trimis de Hristos poate ierta păcatele, iar certitudinea iertării e dată de vederea îndumnezeitoare a luminii lui Dumnezeu și intrarea celui ce s-a căit și a fost iertat astfel în Împărăția lui Dumnezeu ca fiu al Lui prin har. În al treilea rând, este iarăși limpede că prin criticile sale Sfântul Simeon nu manifestă tendințe revoluționare și sectare, nu vrea să desființeze structura ierarhică și sacramentală orizontală a Bisericii, ci să lanseze avertismente profetice menite să ducă nu la schismă sau sectă, ci la trezire și șoc psihologic și duhovnicesc.

Mai rămâne să fie explicată problema critică a puterii de a lega și dezlega, deci a Spovedaniei, care pentru Sfântul Simeon poate fi administrată și (nu în exclusivitate!) de monahi nehirotoniți, practic de orice creștin cu condiția să aibă pe Duhul Sfânt și să fie om duhovnicesc. Pentru a înțelege această aserțiune, care poate șoca azi pe teologi sau clerici, trebuie reamintite câteva date istorice indispensabile pentru o judecată bine informată și în cunoștință de cauză. În primul rând, faptul că, până în secolul XIII cel puțin, teologia bizantină n-a delimitat niciodată în mod precis numărul Sfintelor Taine. Să ne amintim că Sfântul Ioan Damaschinul († 749) menționează ca Taine doar Botezul, Mirungerea și Euharistia (iar în secolul XIV, Sfântul Nicolae Cabasila, † 1390, vorbește în *Viața în Hristos* de aceleași Taine la care adaugă ca Taină și târnosirea bisericii). Sfântul Dionisie Areopagitul (secolul V) enumeră în *Despre ierarhia bisericească* șase Taine: Botez, Euharistie, Mir (târnosire), Preoție, Tunderea în monahism și Înarmorare. Dacă însă, pentru Dionisie, monahismul e limpede o Taină, ca un al doilea Botez egal cu acesta, în schimb pentru el monahii sunt clar subordonați clericilor, fac parte din rândul laicilor, fiind ca atare luminați, nu luminători (cf. *Epistola VII*). Sfântul Teodor Studitul († 829) menționează aceleași șase Taine ca și Dionisie. Precum se poate vedea, dacă monahismul apare ca Taină, Pocăința sau Spovedania nu apare în rândul Tainelor până în secolul XIII, și aceasta pentru că monahismul era socotit Taina Pocăinței prin excelență. Numărul celor șapte Taine actuale ale Bisericii - nu trebuie uitat acest lucru - este de origine occidentală. El a fost impus împăratului Mihail VIII Paleologul (1259-1283) cu ocazia pseudo-unirii de la Lyon (1274) de către papa Clement

IV în mărturisirea de credință pe care i-a pretins-o bazileului în vederea "unirii". Teologii bizantini au receptat acest număr în primul rând datorită simbolismului biblic al cifrei șapte, dar au oscilat. Dacă Iov Iasites (monah la sfârșitul secolului XIII) reține ca Taină în numărul celor șapte Tunderea în monahism și unește într-o singură Taină Spovedania și Maslul, la sfârșitul perioadei bizantine, Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1431) separă Maslul ca Taină de sine stătătoare unind între ele Pocăința și Tunderea în monahism. Spovedania este acum o Taină și ca atare celebrarea ei aparține clerului. Nu aceasta era însă situația în Bizanțul Sfântului Simeon Noul Teolog, când, din contră, Tunderea în monahism era o Taină, iar Spovedania în sensul actual nu era încă socotită ca atare.

Nu înseamnă însă că Biserica n-a avut un ritual clar de reconciliere a păcătoșilor cu Biserica. Încă din secolul III asistăm la apariția unui sistem de penitență extrem de sever, care sancționa cu îndelungate excluderi de la Euharistie și readmiteri graduale, în etape, pe cei vinovați de păcate grave - apostazie, erezie, ucidere, desfrâu -, și acest sistem de excludere și de readmitere administrat numai de episcopi și de preoți s-a menținut teoretic pe tot parcursul istoriei Bisericii Răsăritene. Dezavantajul acestui sistem penitențial era însă acela că el privea doar păcatele de moarte, deci cazurile extreme, și relația credinciosului cu Biserica, și nu se ocupa de viața de zi cu zi și de educația morală a credincioșilor, precum și de păcatele ușoare, pentru a căror ispășire ascetică se foloseau posturile de peste an. În paralel cu acest sistem exterior al disciplinei penitențiale, în monahism apare și se dezvoltă spovedania frecventă, în sensul actual, deci de mărturisire regulată a păcatelor și gândurilor pătimase în scopul tămăduirii și vindecării lor prin rugăciunile și sfaturile unor părinți duhovnicești experimentați, care nu erau neapărat și clerici. Acest sistem monahal al pocăinței, nu doar ca reconciliere exterioară cu Biserica, ci și ca mijloc de împăcare cu Dumnezeu, de vindecare și călăuzire lăuntrică a sufletelor practicat de monahi, s-a extins treptat și în Biserică, mai ales după discreditarea clerului printr-o viață lumească și pătimasă și căderea în erezii, îndeosebi în timpul iconoclasmului. Așa se face că de la sfârșitul epocii iconoclaste și până în secolul XII monahii au fost aproape în exclusivitate administratorii acestui tip de spovedanie. O spune în secolul IX Ioan Postitorul: "Domnul Iisus Hristos a trimis profeți, apostoli, ierarhi, preoți și dascăli pentru învățături duhovnicești, iar pe monahi ca să îndemne ca oamenii să li se mărturisească cu pocăință"; iar în secolul XI Ioan al Antiohiei scrie încă și mai limpede că, drept despăgubire pentru violențele suferite de monahi sub Constantin V Copronimul, "Hristos le-a dat darul de a trece [*metatethenai*; exact termenul folosit de Simeon Noul Teolog] la ei mărturisirile și vestirile păcatelor". La această situație a reacționat la sfârșitul secolului XII marele canonist bizantin Teodor Balsamon care a protestat împotriva atribuirii reconcilierii păcatelor doar *preoților* monahi, susținând că e o nedreptate ca primirea gândurilor oamenilor să nu revină tuturor *preoților*, ci

doar preoților monahi, cerând pentru toți recomandări speciale (*entalteria*) din partea episcopilor. Treptat, o dată cu clarificarea statutului sacramental al Spovedaniei și contestarea statutului sacramental al tunderii în monahism, lucrurile s-au cristalizat - înspre mai bine sau înspre mai rău, asta e o altă discuție - în formula actuală: în secolul XV mărturisirea individuală la preot devine o practică generală, existând în paralel și alternativa mărturisirii gândurilor unor monahi chiar nehirotoniți (practică uzuală în așa-numitul "stărețism"). În secolele X-XI situația era, am văzut, alta. Dar chiar și replasat în propriul său context Sfântul Simeon trebuie bine înțeles: nu e vorba de un conflict pe "orizontală" între instituție și harismă, clericalism și laicism, între preoția specială a ierarhiei și preoția universală a credincioșilor pentru privilegiul și autoritatea administrării pocăinței, nici de o confuzie între actul eclezial al reconcilierii cu Biserica administrat de cler cu actul mărturisirii individualiste și private administrat de monahi, și care ar fi "umbrit" sensul ecleziologic al Tainei pocăinței, ci de un fapt mult mai radical și situat pe "verticală": numai Duhul Sfânt și oamenii duhovnicești împacă/unesc aieva pe cei ce se căiesc cu Dumnezeu.

Autor duhovnicesc controversat, dar și iubit de monahi, Sfântul Simeon n-a fost ceea ce s-ar numi un autor popular. Reabilitarea lui deplină și popularitatea lui sunt un fenomen recent care a fost generat în primul rând de editarea și traducerea scrierilor lui. "Mult mai ușor de citit decât operele Sfântului Grigorie Palama, dar mai dificil de asimilat, ele smulg admirația unora, șocând în schimb pe alții, și în general marele public se simte puțin pierdut în volumele cu operele lui". Ceea ce nu înseamnă că un "fir simeonian" continuu nu poate fi urmărit în spiritualitatea ortodoxă până în epoca noastră. E destul să ne gândim la Sfinții Serafim din Sarov († 1831) - ieromonah - și Siluan Athonitul († 1936) - simplu monah -, care, fiecare în parte, pot fi priviți ca niște veritabili Simeoni Noi Teologi ai secolelor XIX și XX în Ortodoxie. Ei pot servi foarte bine drept călăuze în înțelegerea și asimilarea vie a scrierilor simeoniene, făcând din lectura lor nu simple desfătări intelectuale și sentimentale private, ci ceea ce sunt de fapt: un manual al adevăratei vieți creștine de neconceput altfel decât în focul Duhului Sfânt și în Lumina Slavei Sfintei Treimi.

**DER PERSÖNLICHE UND DER GEMEINSCHAFTLICHE ASPEKT
DER SÜNDE.
NEGATIVE EINFLÜSSE DES INDIVIDUALISMUS**

ȘTEFAN ILOAIE

REZUMAT. *Aspectul personal și cel comunitar al păcatului. Influențele negative ale individualismului.* Păcatul este ruperea legăturilor cu Creatorul, îndepărtarea voită din starea de asemănare cu Dumnezeu, cea mai de jos stare morală la care poate ajunge ființa umană. Omul este persoană și comuniune, iar păcatul reprezintă căderea din ele, deoarece este o iluzie a infinitului dumnezeiesc, spre care omul tinde prin statutul său de chip. Păcatul ne îndepărtează de Dumnezeu, dar ruperea se face și din dragostea aproapelui și din legăturile cu întreaga creație, creată și ea din iubire și pentru om. Pentru vremurile noastre, individualismul este una dintre formele cele mai grave ale păcatului, întrucât îl singularizează pe om prin desființarea elementelor specifice persoanei. Înțelegerea modernă obișnuită face confuzie între persoană, individ, subiect și "eu", iar sensul cel mai vizibil este tocmai reducerea persoanei la starea de individ. Recunoașterea și afirmarea statutului de persoană, ca și reconsiderarea dimensiunii personale a relațiilor inter-umane este de natură să contracareze acțiunea individualismului.

Die menschliche Existenz, der Grund und das Ziel dieser Existenz, das sind Probleme die das menschliche Denken schon immer zu entschlüsseln versuchte. Die Philosophie der Antike gab verschiedene Antworten darauf, die verschiedenen Aspekte der Philosophen berücksichtigend, oder die Denksysteme, denen sie angehörten.

Mit dem Auftreten des Christentums und mit seiner Entwicklung in den Werken der grossen kirchlichen Autoren, setzte sich die Idee durch, für jeden an Christus Glaubenden, dass der Mensch von Gott geschaffen ist und in die Zeit eingesetzt, um ihm die Möglichkeit der Erlösung seiner Seele zu geben. Die Erlösung geht von dem unnatürlichen Zustand des Menschen nach Adam aus, von der Sünde.

1. Grundlagen der Sünde

Die Sünde wird als eine Tat oder ein Akt bezeichnet, der aus einer inneren Anlage kommt, aus einer Fähigkeit und sie steht für einen Gewinn der Sinne über den menschlichen Geist¹. Aber im Grunde ist sie mehr als das.

Ohne ein gemeinsamer Begriff in der Geschichte des menschlichen Denkens zu sein, ist die Sünde (*amartia*, gr.) Objekt des Glaubens gemäß der christlichen Lehre die Entfremdung des Menschen von Gott, das Abbrechen der Kommunion mit ihm, die Trennung von dem transzendentalen Element, das dem Menschen durch "nach dem Angesicht Gottes" (*Genesis* 1, 26) gegeben wurde. *Filocalia* zeigt, dass die Sünde der tiefste Stand ist, den ein Mensch erreichen kann. Die ganze Schöpfung existiert durch Gott, der Vernunft ist, deswegen ist sie vernünftig und natürlich; das einzig Unnatürliche auf dieser Welt ist die Sünde.² Die Irrationalität der Sünde ist das Ergebniss eines Schwerpunktwechsels des Interesses der vernünftigen Kreatur, von Gott, das Leben selbst, zu der Schöpfung an sich, als ob diese Letzteren auch Leben an sich und durch sich alleine besäten, und dem Menschen die nötige Erfüllung geben könnten. Wir können also sagen, dass die Liebe zur Sünde, die Liebe ist, zu etwas was nicht existiert. So vorgehend, lieben wir das Nichts, weil wir uns von dem trennen was ontologisch existiert, von der Quelle des Lebens, von Gott. Wir adoptieren eine Scheinexistenz, wir umarmen sie. Das ist der Grund, warum wir, nach dem süßen Zustand vor und während des Sündenfalls, ein Gefühl der Leere empfinden, der Falschheit, der Nichtigkeit, als Zeichen unseres Ausbruches aus einer normalen Beziehung. Auch wenn wir die Sünde nicht als etwas Negatives wahrnehmen, wenn wir sie begehen, zeigt uns der darauffolgende Zustand die Abwesenheit jeglichen positiven Ursprungs des Seins, die Anwesenheit der Nichtigkeit, für die wir uns bewegen und in der wir uns befinden. Sünde ist Schein und Falschheit. Die Erlösung ist schwer, weil der Ausgang aus dem Sündenfall nicht leicht ist; das Gefühl der Nutzlosigkeit bringt uns zu einer seelischen Gleichgültigkeit gegenüber dem Sinn unseres Lebens, dem wir normalerweise andere Werte zuschreiben. Diese Gleichgültigkeit uns selbst gegenüber wird von dem Unvertrauen an die eigenen inneren Kräfte und Energien gefolgt, die uns helfen könnten, uns aus diesem

¹ Tomás Špidlík S.J., *La Spiritualité de l'Orient chrétien. I. Manuel systématique*, Rom 1978, rumänische Übersetzung von Ioan I. Ică jr.: *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 218.

² Maximus der Bekenner, *Răspunsuri către Talasie*, 16, în *Filocalia*, Band 3, rumänische Übersetzung von Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, zweite Ausgabe, București, Harisma, 1994, p. 71.

Zustand zu erheben; deswegen geschieht der nächste Sündenfall leichter, die richtige Wahrnehmung unserer Situation erschwerend.

Auch wenn der Mensch als endlich geschöpft wurde, ist er trotzdem des Unendlichen fähig, weil er das Werk Gottes ist, weil er für die Vergöttlichung durch göttliche Gabe geschaffen wurde, was heisst, dass er zu Gott fähig ist, das wirklich und einzig Unendliche. Die Unendlichkeit der Göttlichkeit ist dem Menschen gegeben, als Möglichkeit seiner Teilnahme an ihr und zur Kommunikation mit ihr.³ Die Sünde ist daher die Unzufriedenheit des Menschen über seine Teilnahme an der Göttlichkeit, der Wunsch die vom Schöpfer gegebene Ordnung zu verändern. Durch Sünde versucht der Mensch selbst Zentrum des Unendlichen zu werden, weil er sich beeinflussen lässt von dem Wunsch nach Unendlichkeit, der der menschlichen Natur innenwohnt. Die Schwäche die sich aus der ersten Sünde Adams ergibt, von den eigenen Sünden verstärkt, verdunkeln dem Menschen die wahre Wahrnehmung der Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang scheint es ihm wichtiger zu sein, dass sein eigenes seelisches Interesse, und das der Anderen, um ihn selbst kreist, dass sein "Ich" im Mittelpunkt steht, dass er anzieht und nicht von einem anderen Zentrum angezogen wird. So entsteht Egoismus und jede andere Sündenform ist ein Markenzeichen dieses Egoismus. Aber statt so zu gewinnen, ist er praktisch der Verlierer, vor all den wertlosen Dingen denen er ständig naheilt, weil nichts von den weltlichen Dingen seinen Durst nach Unendlichkeit stillen kann, Durst den er ständig fühlen wird wie eine akute Krise. Sein Wunsch nach Unendlichkeit wird ihm nie erfüllt werden.

Die Sünde hat ihren Ursprung in der Freiheit mit der der Mensch geschaffen wurde und die ihm erlaubt zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Aber das Auftreten der Sünde hat auch einige äussere Gründe, unter anderen die Versuchung und die Gelegenheit zum Sündigen. Der Ursprung der Sünde ist nicht in Gott, weil Er alle Sachen gut gemacht hat (*Genesis* 1, 31) aber Er erlaubt die Existenz der Sünde aus Respekt für die dem Menschen gegebene Freiheit. In der heiligen Schrift steht: "Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde. Denn Gott kann nicht versucht werden zum Bösen, und er selbst versucht niemand" (*Jakobus* 1, 13). Der heilige Antonius schreibt: "Nicht Gott ist die Ursache der Sünde, sondern Er hat dem Menschen Wissen, Fertigkeiten, die Kraft zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und freien Willen gegeben. Das was die Sünde hervorbringt ist die tägliche Unaufmerksamkeit und Faulheit der Menschen. Das Böse ist auf keinen

³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință 1993, p. 66.

Fall von Gott verursacht."⁴ Der Apostel Jakobus sagt uns auch wie die Sünde geschaffen ist und was ihre letzte Einwirkung ist: "Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt. Danach, wenn die Begierde empfangen hat, gebiert sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert den Tod" (*Jakobus 1, 14-15*).

2. Der Mensch: Person und Kommunion

Der Glanz des Menschen wird ihm von seinem Stand als Person gegeben, Begriff der nicht nur der Theologie spezifisch ist, sondern auch in die Philosophie eingehen musste. Diese machte den Unterschied zwischen Person und Wesen und nahm an, dass das Wesen in der Person erfüllt ist. Der Mensch ist nach dem Bild Gottes geschaffen, Zustand der ihm ontologisch Gewissen, Freiheit und das Recht über die anderen Kreaturen zu herrschen, zuspricht. Es sind spezifische Elemente der Person, aber aus diesen ergeben sich erst ihre wirklichen Eigenschaften.

2.1. Die Person hat das Bewusstsein ihrer selbst, sie hat die Gewissheit ihrer Existenz, sie kennt den Grund, warum sie diese Existenz erhalten hat und versucht diesem Ziel zu folgen. Die Person ist einzig und nicht wiederholbar, aber sie ist sich der Existenz der Anderen bewusst, weil sie das Bedürfnis hat, dass ihr Reichtum durch das Reichtum der Anderen ergänzt wird. Der Mensch reicht sich selbst nicht; er besitzt nicht alles was er braucht um sich selbst zu kennen, er braucht den anderen, der ihm eine Leere ausfüllt. Das Bekommen des Reichtums und seine Erfüllung findet durch die Liebe statt. Descartes Aussage: "cogito, ergo sum", von der Philosophie vielfach übernommen und ohne Grenzen diskutiert, ist in diesem Kontext von der Aussage des Patriarchen Calist von Constantinopel: "Ich liebe, also bin ich" übertroffen (14. Jh.)⁵. Es gibt keine Person ausserhalb dieses seelischen Austausches, denn nach dem "Angesicht" Gottes geschaffen sein heisst Geben ohne Interesse so wie Gott den Menschen und die Welt durch Liebe geschaffen hat und aus Liebe.

2.2. Der Mensch erhält Reichtum, aber im gleichen Masse fühlt er das Bedürfnis zu geben. Jeder Mensch hat einen Sinn des Lebens, den er

⁴ *Invățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, în 170 capitole, cap. 89 în *Filocalia*, Band 1, rumänische Übersetzung von Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, zweite Ausgabe, București, Harisma, 1993, p.38. Der Heilige Maximus der Bekenner schreibt: "Indem der Mensch die Existenz von Gott erhielt, und zu existieren begann gerade durch den Akt der Schöpfung, da war er frei von Sünde und Verwegenheit, weil diese nicht mit ihm gleichzeitig geschöpft wurden" – *Răspunsuri către Talasie*, 21, în *Filocalia*, p. 79.

⁵ Siehe Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1991, p. 158.

auf seine Art wahrnimmt, so dass sein Sinn einzigartig wird. Durch den Sinnaustausch zwischen Personen entsteht eine gegenseitige Kommunikation, durch die sich beide bereichern; niemand verliert, jeder hat etwas zu gewinnen. Das ist der Grund warum wir uns so gut fühlen wenn wir materielle Sachen schenken, oder auch geistiges Gut, ohne etwas dafür zu erwarten. Der rumänische zeitgenössische Theologe Dumitru Staniloae (1903-1993), in dessen Theologie gerade die Persönlichkeit spezifisch ist, spricht in diesem Zusammenhang vom Bild eines Tuches mit vielen Knoten: die Knoten sind die Personen, die Zwischenteile stehen für die Kommunikation, die die Personen führen. Das Wort und das Gespräch sind die einfachsten Akte dieser Art, als Zeichen dafür, dass wir uns gegenseitig benötigen, der wichtigste Akt aber, ist die Liebe. Die Wichtigkeit der Kommunikation ist bekannt, deshalb sagt man auch im östlichen Monachismus, dass das Ende der Welt dann kommen wird, wenn zwischen den Hütten der Mönche kein Weg mehr führt, zeichen dafür, dass es keine Kommunikation mehr gibt. Die Aufmerksamkeit des Menschen ist aber nicht nur auf seine Mitmenschen gerichtet, sondern auch auf Gott, weil die Erfüllung der Person immer drei Elemente braucht: einer gibt dem anderen und zusammen schenken sie dem Dritten, der seinerseits auch nicht passiv bleibt. Dadurch führt die Person nicht nur Kommunikation sondern sie geht in Kommunion, die in der Eucharistie vollkommen gezeigt ist.

2.3. Aus dem Verhältnis der Person zu Gott und zu anderen Personen ergibt sich ihr unendlicher Charakter, weil sie sich vom Unendlichen angezogen fühlt und, unabhängig wie hoch sie steht, sie immer weiter nach oben will. Ihre Unzufriedenheit kommt daher, dass sie, wenn sie eine Schwelle erreicht hat, immer die nächste sieht, und dann wieder die nächste. Die Gegenwart ist ihr nie genug, sie hat den Blick immer nach vorne gerichtet, nach dem was ihr noch fehlt. Aus spirituellem Gesichtspunkt kann die Person nicht an einer Stelle bleiben, sie ist nicht von Passivität charakterisiert. Der Apostel Paul warnt: "Wer meint, er stehe, mag zusehen, dass er nicht falle" (*1 Korinther 10, 12*).

2.4. Wenn die Person das Bewusstsein ihrer selbst hat, wenn sie sich in Kommunikation und Kommunion mit anderen befindet und wenn sie sich in einer ständigen Bewegung zur Unendlichkeit befindet, so zeigt sie sich selbst nur durch Tat. Die Tat steht über das Wort und sie wird zum konkreten Zeichen der Kommunion, der angewandten Liebe. Erst jetzt enthüllt sich die Person wirklich, weil die Tat die direkte Antwort ist auf das Verlangen Gottes und der anderen Person. Die Tat die wir begehen ist unsere Öffnung gegenüber unseren Mitmenschen und dadurch wird der Mitmensch zu einer Öffnung die zu Gott führt. Jesus sagt: "Wenn ihr dies wisst – selig seid ihr, wenn ihr's tut" (*Johannes 12, 13*). Durch das, was der Mensch Gutes tut, entdeckt er sich selbst – nach den Worten der

Kirchenväter – als ein Mitarbeiter Gottes, mehr sogar: auch als Weiterführer der göttlichen Schöpfung. Die Welt wurde vor dem Menschen gemacht, und er wurde in diese Welt gesetzt um sie durch seine Tat zu vervollkommen. Nach dem heiligen Maximus der Bekenner, ist die Person gerufen um in ihrem Wesen die ganze Schöpfung zu sammeln: sie muss die Vollkommenheit erreichen, um sie weitergeben zu können an die unvernünftige Kreatur, um sie auch dieser zu vermitteln.⁶

3. Die Sünde: Der Fall aus dem Zustand der Person und der Kommunion

Die Sünde ist ein Unfall in der Schöpfung: sie war nicht erwünscht, und Gott – auch wenn er wusste, dass der Mensch aus dem Zustand in den er geschaffen wurde, ausfallen würde, – fand die Freiheit die er ihm gegeben hatte als Wesen das der Vollkommenheit fähig ist, wichtiger, als einen Zustand durchzusetzen der vom Menschen nicht erwünscht war. Der Bibel nach, ist die Sünde zuerst ein sich von Gott entfernen – „Und sie hörten Gott den Herrn... Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten" (*Genesis* 3, 8). Wir entfernen uns von Gott denn, obwohl wir wissen, dass wir seine Kreaturen sind, respektieren wir nicht die Bedingung, dass wir neben ihm und vor ihm bleiben sollten. In zweiter Linie ist die Sünde unser Abwenden von uns selbst, ein Heraustreten aus uns selbst. Wenn Gott uns alles Nötige gegeben hat zur Erlösung, und wenn diese Möglichkeiten unser sind, dann kämpfen wir gegen ihnen in der Sünde, also auch gegen uns selbst und letzten Endes auch gegen Gott. Böses zu tun heisst, uns selbst gegenüber unserer objektiven Existenz zu isolieren, weil die Sünde uns den Schein der Selbstzufriedenheit gibt, aber der ist falsch, weil er sich immer auf etwas Zeitliches und Nutzloses richtet. Die Tatsache, dass der Akt den wir in der Sünde begehen uns nicht zufriedenstellt, ist ein weiterer Schritt zu unserem Alleinsein uns selbst gegenüber, zu unserem Einschliessen in einen Kreis, was uns dann auch die natürlichen Verbindungen zu Gott und zu den Anderen abschneidet.

Der Sinn des Personzustandes ist es Jesus in uns und in der Welt sichtbar zu machen und zu verkörpern, die Natur dazu zu bringen sich das Bild Gottes anzueignen⁷, aber der Zustand der Sünde widersetzt sich

⁶ Hans Urs von Balthazar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1941.

⁷ Vladimir Lossky, *Essai sur la Theologie mystique de l'eglise d'Orient*, rumänische Übersetzung von Pr. Vasile Răducă: *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, f.a., p.148.

dieser Entdeckung und Jesus bleibt unsichtbar, sowohl für den Sünder als auch für die Welt, die ihn hätte verklärt sehen können, zu dem der Gutes tut. Die Sünde verändert die Wirklichkeit, spiegelt sie als unwahr wieder; deshalb sagt Jesus seinen Jüngern, dass der Teufel „ein Lügner und der Vater der Lüge“ (*Johannes 8, 44*) ist. Die Sünde ist so subtil und raffiniert, dass sie es schafft, den Durst der Person nach Unendlichkeit aus einem unendlichen Aufstieg zum Guten, zu einem unendlichen Abstieg zu dem moralisch Bösen zu verändern; und der Abstieg wird von dem Sünder als Aufstieg empfunden. Statt sich für andere zu öffnen, schliesst sich der Sünder – teilweise oder ganz – in sich selbst, er schliesst sich in die engen Grenzen des kleinlichen Interesses ein, aber er sieht auch die grosse Welt als ausreichend an. Durch ihn scheint weder sein Mitmensch noch Gott und er ist daher verantwortlich für das nicht Vervollkommnen seiner Person, aber auch für das der anderen, denn er hat sich in seine eigenen Grenzen geschlossen und diese Grenzen waren falsch. Als Letztes und Wichtigstes, ist er vor Gott verantwortlich, weil er sich selbst nicht zu Vollkommenheit gebracht hat und auch den anderen nicht erlaubt hat sich zu vervollkommen durch das Gute, das er hätte tun können.

Die Sünde wird in persönlichem Namen begangen; in einem ersten Sinn begeht sie jeder „für sich“ und er glaubt seinem Bruder nichts anzutun, soweit die Sünde nicht direkt gegen diesen gerichtet ist. Aber aus dem Vorhin Gesagten, kommen wir zu dem Schluss, dass unsere intimste Sünde, die nur uns selbst etwas angeht, die Sünde die gut im inneren unseres Herzens versteckt liegt und die nur wir und Gott kennen, eine unerwartete Wirkung hat auf unsere Mitmenschen und auf die ganze Schöpfung. So verweigern wir nicht nur uns die direkte Kommunikation mit dem göttlichen Leben, sondern wir widersetzen uns dem Kenntnis dieses Lebens von denen um uns, und der Teilnahme der Irrationalen Welt an der gänzlichen Entfaltung der göttlichen Wahrheit, die unsere Sünde verdunkelt.⁸ Die Folgen unserer Sünde erniedrigen den Zustand der Person, aber sie widersetzt sich auch dem Erfüllen der Kommunion mit anderen. Durch die böse Tat widersetzen wir uns dem Wiedergeben der göttlichen Wahrheit in der Welt, der Wahrheit der Existenz Gottes und der Tatsache, dass er zu uns spricht bei jedem Schritt, durch unser im Leben bleiben, durch das Wunder, das sich bei jedem Schritt wiederholt und das wir nicht mehr sehen, durch die Tatsache, dass wir Jesus nicht mehr bekennen können in der Gesellschaft die ihn nicht mehr genug kennt.

⁸ Über die persönliche Dimension der Welt, siehe Christos Yannaras, *To prosopo kai to eros*, Atena, 1987, rumänische Übersetzung von Enaida Luca: *Persoană și Eros*, București, Anastasia, 2000, p. 89 – 120.

4. Die weltweite Sünde: Der Individualismus

Eine der schlimmsten Zustände, die die Sünde hervorrufen, ist der Individualismus, der für das Zusammenziehen der persönlichen Grenzen steht bis zu ihrer definitiven Vereinzelung. Vor allem für Konsumgesellschaften typisch, aber in allen menschlichen Gesellschaften anwesend, ist der Individualismus eine cacheierte Form der Wirkung der Sünde zur Vereinzelung des Menschen. Wenn sich das moral Böse früher in hässlichen Darstellungen der Welt offenbarte – wir erinnern uns nur an die Anwesenheit der Besessenen in der Bibel – nimmt er heute cacheierte Formen an, macht sich angenehm, ist süß, gerade um nicht mehr erkannt zu werden und, um im Schatten wirken zu können, um den Menschen mit seinen eigenen Waffen besiegen zu können. Das ist auch der Fall des Individualismus, der aus einem Mittel zu einem Ziel verwandelt wurde und so zu einer Methode zur relativisierung der Existenz wurde.

Das Individuum ist aus biologischen und soziologischen Gesichtspunkten die unabhängige menschliche Einheit, die die Spezies bildet, aber er hat eine Eigenschaft der Einzelheit als spezifisch, die wir Individualität nennen. Das Individuum ist ein Stadium in der Entwicklung der Person⁹ und der Individualismus, der gescheiterte Versuch die Eigenschaften und Funktionen der Person einzuengen, die Verbindungen zu anderen zu reduzieren. Das Moderne Verständniss ist verwirrt zwischen Person, Individuum, Subject, Ich und der Sinn der am nächsten steht, ist die Abwertung der Person zum Individuum.

Im Grunde führt der Individualismus zur Verarmung des Entfaltungsinhaltes der Person und gibt dieser nicht die Möglichkeit zur Entfaltung. Dadurch verstärkt sie ohne Sinn die Eigenschaften jedes Individuums und unterbricht die Verbindungen der spirituellen Kommunion zwischen Menschen. Diese Krankheit unserer Zeit ist eine intellektualisierte Form des Egoismus; sie sammelt alles in einen Punkt, der Mensch reicht sich selbst und muss nichts von dem, was er besitzt abgeben oder teilen. Es ist das Ersetzen des Bedürfnisses nach Spirituellem mit dem Bedürfniss nach Materiellem, das Verdrehen des natürlichen Sinnes der Existenz. Diese Gleichung gilt für ganze Gesellschaften.

Der Individualismus schafft die Situation des Schliessen des Menschen innerhalb den eigenen Grenzen seiner Natur, er öffnet sich nicht anderen gegenüber, kreist um sich selbst und um sein Interesse, seinen Bruder und Mitmenschen vergessend. Auf seinem Gesicht sitzt eine Maske

⁹ "Après le peche originel, l'individu' est une 'confusion entre la personne et la nature' "– Tomás Špidlík, *L'homme, sa personnalité, sa liberté dans la pensée russe*, in *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. 574.

DER PERSÖNLICHE UND DER GEMEINSCHAFTLICHE ASPEKT DER SÜNDE....

durch die er nicht sieht, dass er verarmt, statt reich zu werden. Ihm scheint es ein Nonsens zu sein, sein spirituelles Reichtum aufzugeben oder mit anderen zu teilen, weil er die Wahrheit nicht mehr kennt. Nur indem du dich anderen hingibst, freiwillig, nur indem du aufhörst für dich selbst zu existieren, kannst du dich voll entfalten und in Jesus reich werden.

*

Jeder Zeitabschnitt hatte seinen Teil an Geschichte und an zeitspezifischen Formen des Ausdrucks der Sünde. Der moderne Mensch steht vor einer subtilen Form der Anwesenheit der Sünde, denen er durch schnelle und wirksame Mittel antworten muss, passend zu seiner Zeit und zu seinem Lebensgebiet. Auch wenn jeder Christ für seine direkte Kommunion mit Gott kämpft, mit Hilfe seiner Kräfte und der göttlichen Gabe, darf er nicht vergessen, dass er sich der Erlösung nur erfreuen wird, wenn er seinen Bruder neben sich weiss. Die Erlösung, auch wenn sie persönlich ist, ist nicht individualistisch. Und das authentische erleben Jesu von jedem, in der Gesellschaft der er angehört, und der persönliche Kampf gegen die Sünde wird uns dazu bringen uns schon jetzt erfüllt zu fühlen, weil, wenn wir einen Schritt auf Gott zu machen, wird Er tausende Schritte auf uns zu machen.

TEOLOGIE PRACTICĂ

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI ÎN AFIRMAREA MUZICII CORALE BISERICEȘTI DIN TRANSILVANIA

VASILE STANCIU

ZUSAMMENFASSUNG. *Gheorghe Dima wurde 1847 in Brașov/Kronstadt geboren.* Neben Iacob Mureșianu (1857-1917), Augustin Bena (1880-1962) und Francisc Hubic (1883-1947) ist einer der wichtigsten Komponisten aus Siebenbürgen. Er hat am Leipziger Konservatorium studiert. Er hatte als Professoren die berühmten Musikwissenschaftler, wie Ștefănescu-Richter, S. Jadasohr, Fr. Rebling, K.H. Reineke und I. Weidenbach.

Gh. Dima war Musiklehrer in Kronstadt, Hermanstadt und Klausenburg. In Klausenburg hatte er die Hochmusikschule (die heutige Musikakademie), die heute sein Name trägt, gegründet.

Er hat kirchliche chorale Musik sowie Volksförmliche Lieder komponiert. Sein Stil ist von der deutschen Musik geprägt (von allen in die Chorstücke), was sehr deutlich in seine Begräbnisstücke sichtbar ist.

Gh. Dima ist 1925 gestorben und in Klausenburg begraben.



Gheorghe Dima este muzicianul cel mai complex al Transilvaniei, despre care s-a scris enorm. Lucrări monografice, studii, articole și scrisori privind viața, activitatea și creația sa muzicală i-au fost închinată. Nicolae Oancea îl considera "cel mai mare compozitor al românilor"¹.

Pentru o cât mai concisă prezentare a vieții și activității compozitorului, am structurat materialul în următoarele părți:

- a) Repere biblio-biografice.
- b) Activitatea muzicală bisericească a lui Gheorghe Dima la Brașov, Sibiu și Cluj
- c) Creația corală bisericească. O încercare de introducere în analiza muzicală a creației corale religioase.

1. Repere biblio-biografice²

Gheorghe Dima s-a născut la 10 octombrie 1847 în Brașov, într-o familie de comercianți vestiți din Țara Bârsei. La numai 5 ani rămâne orfan de tată și toată grija creșterii și a educației revine mamei sale Zoe și bunicilor dinspre mamă.

"Ca prunc tânăr a luat lecții de muzică în Brașov la un profesor de muzică cu numele de Binder"³. Instrucția muzicală va fi continuată și desăvârșită la Viena, unde Gheorghe Dima va urma Liceul începând cu anul 1861, la Karlsruhe, unde va urma Politehnica începând din 1866, la Baden, cu directorul capelei de muzică a curții principelui, Henrik Giehne. Se reîntoarce la Viena în 1869 și studiază cu Otto Uffmann. Continuă la Graz între 1870-1871, unde studiază cu Ferdinand Thiérot armonia și contrapunctul. În anul universitar 1872-1873, se înscrie la Conservatorul de muzică din Leipzig.

În anul 1873 se reîntoarce la Brașov. Este numit profesor de cântări la gimnaziu, dirijor al corului Liceului Sfântul Nicolae din Șchei și dirijor al Reuniunii de gimnastică și cântări în locul fratelui său Pandele, cor înființat de acesta în anul 1868.



Corul Episcopiei Ortodoxe din Cluj. Episcopul Nicolae Ivan încadrat de Gheorghe Dima și Dr.Vasile Petrașcu

În anul 1876 se căsătorește cu Maria Florian .Vor avea 2 copii ce vor cădea pradă împreună cu mama lor unei boli necruțătoare, la numai trei ani de la căsătorie. Acest eveniment tragic din viața sa va fi trecut sub tăcere multă vreme. În iarna anului 1879 reintră la Conservatorul de muzică din Leipzig. Va studia armonia cu Stefred Richter, contrapunctul, compoziție și instrumentație cu S. Jadassohn, canto cu Fr Rebling, pian cu K, H. Reinekhe, orga cu W. Rust, estetica

cu O. Paul și cântul coral cu I. Weidenbach. În prima sa trecere pe la Conservatorul german studiasse teoria și istoria muzicii cu L. Bril și limba italiană cu F. Werder.

Studiile muzicale germane sunt concretizate printr-un premiu substanțial și prin producții de canto susținută la Leipzig și Berlin. După absolvirea Conservatorului din Leipzig, Gheorghe Dima se va întoarce la Brașov, unde va lucra cu pasiune și profesionalism pentru ridicarea nivelului cultural muzical al poporului său.

Va concerta în calitate de solist la Brașov în 6-18 iunie, 1880, la București în 22 noiembrie, 1880 la Ateneul Român, de față fiind Altețele Regale, la Iași, din nou la București, pe 22 decembrie în salonul d-nei Esmeralda Mavrocordat, în Brașovul Vechi pe 15-27 ianuarie, 1881.

Își va relua pentru scurt timp activitatea de profesor la Brașov, unde fusese suplinit pe timpul studiilor la Leipzig de muzicianul O. Neubner și de fratele său Pandele Dima.

Va pleca din nou în Germania pentru a-și ridica diploma de absolvire al Conservatorului german. Acest lucru se întâmplă prin 1881, când primi la Leipzig o scrisoare din Sibiu, prin care i se cerea să accepte conducerea corului catedralei mitropolitane și a Reuniunii Române de Cântări⁴.

La reîntoarcerea spre casă, poposește la Sibiu, i se reînnoiește propunerea făcută, așa încât cu data de 1 mai 1881 Gheorghe Dima se stabilește la Sibiu. Devine dirijorul corului catedralei mitropolitane între (1881-1899), director muzical al Reuniunii Române de Muzică din Sibiu. Profesor de muzică corală și instrumentală la Institutul teologic-Pedagogic din Sibiu (1887-1899) și Director muzical la Societatea corală săsească Hermannstädter-Männergesangverein (1899-1888).

În 18-30 septembrie 1899, Gheorghe Dima părăsește Sibiu și vine pentru a doua oară la Brașov, locul său la Sibiu fiind luat de preotul și compozitorul Timotei Popovici. La Brașov va ocupa funcția de profesor de muzică la Seminarul "Andrei Șaguna", între anii (1899-1914) și dirijor al corului bisericii Sfântul Nicolae din Șcheii Brașovului, între anii (1899-1914), ca succesor al tânărului și inimosului compozitor Ciprian Porumbescu.

Anul 1919 reprezintă a treia etapă a vieții și activității lui Gheorghe Dima . Reputatul muzician se va stabili definitiv la Cluj, unde în anul 1919 va pune bazele școlii superioare de muzică, ale actualei Academii de muzică ce-i poartă numele cu cinste și demnitate⁵.

La Cluj, pe lângă funcția de Director al Conservatorului de muzică, Gheorghe Dima va fi numit și în cea de Președinte de onoare al Corului Episcopiei Ortodoxe Române din Cluj, înființat la inițiativa episcopului Nicolaie Ivan, de vrednicul de pomenire dr.Vasile Petrașcu, profesorul de Muzică Bisericească și Ritual de la Academia Teologică din Cluj, în 8 martie, 1922⁶.

Ultimul moment marcant din viața lui Gheorghe Dima s-a consumat pe ziua de 23 aprilie – 6 mai, 1922, când muzicianul a fost sărbătorit cu ocazia împlinirii a 40 de ani de activitate muzicală. Pentru reușita evenimentului se constituie un comitet de organizare, din rândul căruia făceau parte : P. S. Nicolae Ivan al Clujului, ca președinte și soții Popescu-Voinești ca organizatori propriu-ziși.

Momentul aniversar a coincis cu ziua Sfântului Gheorghe, ziua onomastică a maestrului Dima și s-a desfășurat în sala Teatrului Național din Cluj. Reținem una dintre multele și interesantele intervenții ce aparține episcopului

Nicolae Ivan: "Erai între străini când ai simțit înfiorarea artei. Apusul luminat te ispitea făgăduindu-ți pricepere, îndemn și glorie, tu însă te-ai întors la ai tăi, în orașul ardelean nepregătit, neândemnător și lipsit de slavă, din care glasul părinților te cheamă, arătându-ți o misiune de împlinit. Aici ai ascultat pe dascălii care ridicau din strană glas de laudă către cer și ai revărsat parfumul irmoaselor în măiestrele tale cântece liturgice.

Ți-ai adus aminte de vechi melodii, pe care bătrânii le cântau în zile de întoarcere în sine și le-ai adâncit sufletește, ai prins din gura copiilor hoinari colindele, din jocul tineretului horele și din ecoul codrilor doina tuturor dansurilor și cîntecul popular l-ai ținut pe veci în formele nobile ale artei pure.

În tine, Maestre, prăznuim pe bunul român! Dar ai ascultat mai ales glasul sufletului tău iscoditor de poezie. Când din adâncimi necunoscute țâșnea scânteia divină, tu n-ai lăsat focul sacru să pâlpâie neângrijit, ci l-ai nutrit din jertfa neodihnei tale, l-ai subjugat muncii cinste de artist, căutând veșnic desăvârșirea.

În tine sărbătorim, Maestre, talentul pătruns de sfințenia artei!

Înțelegându-ți rostul de deschizător de căi, nu ți-a fost jale de vremea și energia irosită în munca de amănunt, ci dând singura pildă de răbdare, ai strâns pe zburdalnicii fii ai neamului tău în acele coruri care le disciplina voința și le oprea avântul firii nesupusă lanțurilor muncii în comun.

În tine, Maestre, recunoaștem pe marele educator!

Ai cunoscut durerea – dar ea ți-a lămurit sufletul < ai stat închis la bătrânețe în temnița asupritorilor – dar singurătatea ei ți-a întărit credința și ți-a șoptit vers de preamărire "Celui ce avea să aducă dreptate pe pământ". Nutrindu-te neâncetat din seninătatea sufletului tău idealist, ai avut mulțumirea gloriei câștigate cu greu. Gloria vine la tine, Maestre, astăzi, când un neam întreg aduce prinusul său de recunoștință marelui artist, bunului român și idealistului apostol, care ne va fi pildă de urmat în veci". Semnează P.S.Nicolae Ivan – episcop al Clujului⁷. Sunt cele mai vibrante cuvinte pe care le-am putut citi până acum la vreo aniversare.

Sleit de puteri, bolnav și bătrân, Gh.Dima se stinge din viață în ziua de 4 iunie 1925. Este înmormântat în cimitirul central din Cluj-Napoca, unde își doarme somnul de veci și cea de-a doua soție, Maria Blaga.

2. Gheorghe Dima la Sibiu (1881 – 1899)

Activitatea lui Gheorghe Dima la Sibiu s-a canalizat în trei direcții:

a) Director muzical la Reuniunea română de cântări (1 mai 1881 - 1899), între 1889 – 1899 a fost președintele acestei Reuniuni.

b) Dirijor al Corului Catedralei mitropolitane (1881 - 1899).

c) Profesor de muzică vocală și instrumentală la Institutul Teologic-Pedagogic (1 sept. 1883 – 1899)⁸.

Va mai activa și ca profesor de muzică la Școala civilă de fete a "Asociațiunii" (1887 - 1899) și director muzical la Societatea săsească "Hermannstädter Männergesangverein" (1885 - 1888).

În momentul venirii sale la Sibiu în calitate de profesor de muzică vocală și instrumentală la Institutul Teologic-Pedagogic, la disciplina de Cântări bisericești și Tipic activa Dimitrie Cunțanu. Gh. Dima va face parte alături de Zaharia Boiu din

comisia ce va aproba manualul de muzică bisericească întocmit de D. Cunțanu și tipărit de acesta în 1890⁹.

Reținem că Institutul Teologic – Pedagogic va crea Catedra de muzică vocală și instrumentală datorită venirii lui Gh.Dima la Sibiu, dându-i-se și în acest fel recunoașterea muncii, a activității și conștiinciozității sale în domeniul învățământului muzical românesc.

Ziarul "Telegraful român" va puncta cu multă exactitate momentele importante ale activității sale¹⁰.

În iarna anului 1884 începe seria concertelor corale în care piesele religioase ocupă un loc central. Astfel, cu ocazia Reuniunii va prezenta Irmosul Rusaliiilor pentru cor mixt și 4 soli, piesă cu un pronunțat caracter bizantin în gl. V și cu inflexiuni modulatorii în gl. VI.

În primăvara anului 1885 va prezenta cu corul teologilor sibieni, la biserica din cetate, Liturghia în Sol major, pentru cor bărbătesc¹¹.

În februarie 1888 Gh. Dima, cu corul Reuniunii va prezenta în concert piesele funebre Cu adevărat deșertăciune și Marea vieții pentru cor mixt cu cvartet solo. Concertul este ocazionat de împlinirea a 25 de ani de activitate ai corului Hermannstädter Männergesangverein din Sibiu¹².

În iunie 1888 va întreprinde un turneu de concerte cu corul teologilor de la Seminarul "Andreian" la Alba Iulia și la Sebeș¹³.

În toamna anului 1888 tipărește 3 colinde pentru cor mixt: O, ce veste minunată, Doamne Iisuse Hristoase și La nunta ce s-an'tâmplat¹⁴.

În 7/19 mai 1889 Gh. Dima va concerta cu corul Seminarului arhiepiscopical la Săliște iar în august 1889 la Făgăraș¹⁵.

În vara anului 1889 cu corul teologilor seminariști va cânta în concert la Brașov piesa De tine se bucură pentru cor bărbătesc¹⁶.

Cu ocazia concertului de Crăciun din 1889, prezintă piesele O, ce veste minunată și Doamne Iisuse Hristoase, cu corul Reuniunii¹⁷.

Un eveniment marcant din activitatea sibiană îl constituie vizita compozitorului Gavriil Muzicescu la Gh. Dima, cu ocazia programării unui concert al corului mitropolitan din Iași la Sibiu. Momentul este surprins de Gh. Dima într-o concisă prezentare publicată de Telegraful Român, nr. 25 iulie – 5 august 1890¹⁸.

La sfârșitul anului 1890 va introduce în repertoriul unui concert Irmosul Bunei-Vestiri pentru cor mixt¹⁹.

În primăvara anului 1894 va interpreta în concert cu Reuniunea română de muzică două piese funebre: *Plâng și mă tânguiesc* și *Ce este viața noastră*²⁰, iar cu corul teologilor, *Irmosul Înălțării*²¹. În anul 1895 Gh. Dima va susține cu corul Reuniunii 8 concerte. Va pleca în același an la București, Brașov și Săliște²².

În anul 1896 va concerta cu Reuniunea de două ori, iar cu corul teologilor va cânta în luna noiembrie în concert *Sfânt, Sfânt, Sfânt* și *Pre Tine te lăudăm* – pentru cor bărbătesc²³.

În primăvara anului 1887 prezintă cu Corul Reuniunii în concert două piese religioase: *Irmosul Intrării în biserică* și *Irmosul Rusaliiilor*. În Anuarul Seminarului arhiepiscopical va publica articolul *Ce să facem în prima linie pentru îmbunătățirea stării muzicale a poporului nostru?*²⁴.

În septembrie 1887 va concerta în memoria reginei Austro-Ungariei, Elisabeta, în octombrie 1887 în cinstea mitropolitului Miron Romanul, iar în nov. 1887 în memoria mitropolitului Andrei Șaguna. Acum prezintă în primă audiție motetul *Fericțiți sunt cei goniți pentru dreptate*, pentru cor mixt, precum și următoarele piese: *Cela ce cu adâncul înțelepciunii*, pentru cor mixt și cvartet solo, *Ce e viața noastră și Plâng și mă tânguiesc*, din propriile compoziții, iar din repertoriul lui E. Mandicevschi va cânta *Psalmul XVI*²⁵.

Cu prilejul înscăunării episcopului Ioan Meșianu ca mitropolit al Ardealului, Gh. Dima va interpreta cu corul teologilor două piese personale: *Imn festiv* și *Pe Stăpânul* (imn arhieresc)²⁶.

La concertul Reuniunii din 27 iunie 1899, Gh. Dima se va prezenta pentru ultima dată la pupitrul dirijoral, cântând *Misa în Do major* de L.van Beethoven. Chemat fiind de Eforia școalelor din Brașov, părăsește Sibiul, instalându-se pentru alți 20 de ani la Brașov. Locul său la catedra de muzică vocală și instrumentală va fi preluat de un alt mare compozitor și profesor – Timotei Popovici²⁷.

3. Gheorghe Dima din nou la Brașov (1899-1916).

Asemenea Sibiului, Brașovul îi va oferi lui Gheorghe Dima tot ce avea mai bun la sfârșitul secolului al XIX-lea, adică:

- Dirijor al Reuniunii de cântări și gimnastică;
- Dirijor al Corului bisericii Sf.Nicolae din Schei;
- Profesor de muzică la liceul românesc "Andrei Șaguna".

În prima fază a activității sale, Gheorghe Dima va fi numit profesor de muzică la Eforia Școalelor din Brașov, în urma unei cereri a compozitorului către Conducerea școlii, datată Brașov, 30 august 1873²⁸, iar numirea i-a fost confirmată printr-o adresă datată Brașov, 28 decembrie 1873²⁹.

În calitate de dirijor al corului bisericii Sf.Nicolae din Schei, Gheorghe Dima din elementele devotate ale corului reuniunii, își va consolida formația corală, care va cânta la biserica Sf.Nicolae în fiecare duminică *Liturghia* sa în Sol major, transpusă pe cor mixt și cu care va putea face destule turnee artistice³⁰.

Consolidează și corul Reuniunii, cu care în anul 1900 poate prezenta patru concerte. În cadrul primului concert, de la sfârșitul lunii ianuarie va prezenta piesa religioasă *Fericțiți cei goniți pentru dreptate*³¹.

În 29 iunie – 12 iulie 1900, cu ocazia împlinirii a 50 de ani de la înființarea Gimnaziului român din Brașov, Gheorghe Dima va prezenta cu corul școlii piesa religioasă *Rugăciune pentru cor mixt și orchestră*³².

Între 10-23 iulie și 12-25 iulie 1900, va cânta *Liturghia* adaptată pentru cor mixt, la Abrud³³.

Pe 17 decembrie 1900, la al 4-lea concert al Reuniunii, va prezenta 3 colinde: *O, ce veste minunată*, *Doamne, Iisuse Hristoase* și *Leagăn verde*³⁴.

În martie 1904 prezintă în concert piesa de mare virtuozitate melodică *De tine se bucură*, pentru cor mixt³⁵.

În 16/29 decembrie 1904 Gheorghe Dima va susține un concert cu Corul Reuniunii în cadrul căreia cântă în primă audiție patru piese din *Liturghia* Sf. Ioan

Gură de Aur Nr. 2 în La major, *Heruvicul, Sfânt, Pre Tine te lăudăm, Să se umple gurile noastre și trei colinde: Plugurile, Trei păstori și Astăzi proorociile*³⁶.

În anul 1905 Gheorghe Dima realizează un singur concert în care prezintă piesa *De tine se bucură*³⁷.

În luna septembrie 1906 va concerta cu Corul Reuniunii în cadrul Expoziției jubiliare de la București, alături de alte 27 societăți corale din întreaga țară. Aici va prezenta piesa religioasă *Irmosul Intrării în biserică*³⁸.

În anul 1907, între 7-20 ianuarie se celebrează inaugurarea capelei ortodoxe române din Viena, cu care prilej se va cânta *Liturghia* în Sol major, adaptată pentru cor mixt, dirijată de însuși Gheorghe Dima³⁹. De Paștile anului 1907 Gheorghe Dima va cânta la Sf.Liturghie în catedrala din Sibiu, *Liturghia* în La major, după care se deplasează cu Corul Reuniunii la Săliște, Făgăraș și Rupea, unde va susține concerte strălucite. (Vezi A.P.Bănuț, op.cit., p. 37).

În 1908, pe 14 și 15 aprilie Gheorghe Dima va cânta în întregime *Liturghia* nr. 2 pentru cor mixt în La major, cu corul bisericii de la Sf.Nicolae⁴⁰, iar în 26 mai 1908 la parastasul în memoria lui C.Porumbescu cântă din nou *Liturghia* în Sol major⁴¹.

La aproape o lună de la consumarea acestui eveniment, Gheorghe Dima organizează pe 17/30 iunie 1908 un festival comemorativ, în cadrul căruia va prezenta cu Corul Reuniunii două lucrări funebre: *Ce e viața noastră? și Cu adevărat deșertăciune*⁴².

Pe 22 decembrie 1908 Gheorghe Dima prezintă în concert *Irmosul Crăciunului* pentru cor mixt, cu prilejul comemorării episcopului Ioan Popazu, partea solistică fiind interpretată de soția sa, Maria Dima⁴³.

În martie 1910 va cânta pentru bolnavii de la Sanatoriul pentru tuberculoși cu Corul mixt al bisericii Sf.Nicolae din Șchei, iar cu prilejul hirotoniei lui Miron Cristea ca episcop al Caransebeșului, va cânta cu același cor în catedrala mitropolitană din Sibiu⁴⁴.

În august 1910 va concerta cu Corul mixt al bisericii Sf.Nicolae din Șchei la Reghin⁴⁵.

Până la izbucnirea primului Război mondial, Gheorghe Dima își va desfășura activitatea la Brașov, ca dirijor al Reuniunii și al corului mixt de la biserica Sf.Nicolae din Șchei, susținând numeroase concerte de înaltă ținută artistică.

Ținem să precizăm că am încercat să realizăm o radiografie a activității sale dirijorale atât la Sibiu cât și la Brașov, urmărind doar activitatea pe tărâm coral bisericesc, în cadrul Sfintei Liturghii sau al altor slujbe bisericești și lucrările sale în primă audiție. Din acest motiv nu am reprodus momente din activitatea sa corală laică, care este impresionantă.

4. În închisoare

Folosindu-ne de studiul citat al muzicologului C.Catrina, Gheorghe Dima în pagini de corespondență, vom reproduce scrisoarea Corneliiei Moga, una dintre nepoatele lui Gheorghe Dima, primului ministru al Ungariei, Istvan Tisza / Brașov 10 iunie 1917 /

VASILE STANCIU

Excelenței sale Primului-ministru al Regatului maghiar,

Stimate Domnule,

Unchiul meu, compozitorul Dima György, fostul profesor de musică și cântec la teologia ortodoxă română din Sibiu, în prezent dirijorul corului bisericii ortodoxe Sfântul Nicolae din Brașov din data de 11 martie anul curent se află arestat în Brașov. Acuzație concretă împotriva lui, din câte știu, nu există. Procedură de instrucție împotriva sa nu s-a dresat. În ciuda acestora, acest om în vârstă de peste 70 de ani, cu sănătatea subrezită suferă într-o închisoare ordinară.

După câte știu este învinuit de următoarele:

1. Ar fi acompaniat alături de corul său liturghia în biserica Sfântul Nicolae în timpul ocupației Brașovului de către armata română.
2. Cu ocazia evacuării Brașovului de către armata română ar fi plecat în România.

Ambele fapte sunt reale.

Dar acompanierea liturghiei în perioada respectivă nu a avut loc cu ocazia unui prilej deosebit, ca manifestare antipatriotică, căci unchiul meu prin însuși contractul de angajare are îndatorirea permanentă de a acompania liturghiile bisericii respective cu corul organizat și condus de el, așadar n-a făcut altceva decât să-și îndeplinească datoria, așa cum și-au desfășurat normal liturghiile și celălalte culte în perioada ocupației.

Iar în ceea ce privește plecarea sa în România, nu a făcut-o dintr-o pornire dușmănoasă și nici din teamă pentru comportarea sa din perioada ocupației, ci pur și simplu datorită presiunii exercitate de armata română îndeosebi asupra intelectualității române. Rezultă aceasta și din faptul că unchiul meu, deși putea să plece mai departe, conștient de nevinovăția sa a rămas în București, și s-a prezentat apoi benevol la autorități pentru a obține permisiunea de reîntoarcere.

Dar nevinovăția sa este probată de întreaga sa viață, de cei 70 de ani consacrați cinstit binelui obștesc.

Ș-a consacrat întreaga viață artei sale. Nu a făcut niciodată politică. Nu a participat niciodată la mișcări politice. A trăit în bună înțelegere cu toți concetățenii săi. Ba mai mult, prin intermediul artei sale a stabilit relații sociale între reprezentanții diferitelor naționalități. În timpul războiului a organizat concerte în favoarea fondului Crucii roșii. Și de altfel este un adevărat artist, din categoria acelor suflete naive, nevinovate, care dincolo de idealurile lor artistice nu cunosc nimic altceva. Însăși arta sa este pe de a întregul germană. Căci a urmat studiile în Germania, la Leipzig și Berlin, petrecând acolo 10 ani, marea parte a tinereții sale.

Și îndeosebi în perioada ocupației de către armata română a Brașovului, unchiul meu n-a întreținut nici o legătură cu armata română sau cu persoane aparținând armatei, nu a participat la întâlniri de nici un fel numai atunci când la retragere armata română a vrut să ieie ca ostateci printre alții pe Lassell, renumitul organist al Bisericii Negre și pe un maestru pantofar, cetățean brașovean numit Balog, atunci prin intervenția unchiului meu au putut aceștia să rămână în Brașov, iar când unchiul meu a fost arestat, toți trei au încercat să intervină pentru eliberarea sa, toți fiind convinși că este nevinovat și corect în toate, fiind hărțuit nevinovat și pe nedrept.

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI...

Subsemnata fiind convinsă de nevinovăția unchiului meu, îndrăznesc să mă adresez Înalțimii Dumneavoastră cu adânc respect în calitate de femeie, întrucât toți membrii bărbați ai familiei își îndeplinesc de la izbucnirea războiului datoria față de Patrie și Tron .

Ginerele unchiului meu dr. Moga Szilárd își îndeplinește serviciul pe frontul rusesc în calitate de judecător de război rezervist, vărul nostru, dr. Pușcariu Sextil, profesorul universității din Cernăuți se găsește în trupă pe frontul italian în calitate de locotenent major de artilerie, fratele meu dr. Moga Janos ca medic activ la marină se găsește la Cattaro iar trei veri ai noștri au pierit deja eroic. Unul dintre ei Moga Valér fost căpitan activ al Regimentului 85 Imperial și Regal, de trei ori medaliat - și cu ordinul Coroana de fier - după ce a fost de două ori rănit pe câmpul de luptă - a pierit sângerând în 1915 la Malinov răpus de 46 de gloanțe. Pentru toate acestea având încredere în simțămintele și echitabilitatea Dvs. Vă implor> fiți atât de mărinimos și interveniți pentru punerea în libertate a unchiului meu.

Cu omagii respectuoase, dr. Comelia Moga

(Arh.st. București. Microfilme Ungaria, R. 74. C.152-156).

De asemenea, reproducem din aceeași Colecție C. Catrina, Cuvântarea maestrului D.Kiriac la sărbătorirea maestrului Gheorghe Dima – Cluj, 6 V / 23 IV 1922.

Cuvântarea maestrului D.G.Kiriac
la sărbătorirea maestrului Gheorghe Dima - Cluj 6. V /23.IV .1922

Onorată adunare,
Iubite maestre,

Aduc artistului, profesorului și bunului român Gheorghe Dima, salutul călduros și urările de bine din partea colegilor de la Conservatorul din București și, în special, din partea Societății corale Carmen.

Ai contribuit la întemeierea Societăților corale din țară prin activitatea ta artistică și prin exemplul frumos ce l-ai dat aici în Ardeal.

Îți arăt astăzi recunoștința noastră în fața distinșilor și numeroșilor tăi admiratori.

În drumul tău ai mers pe căi frumoase, ca profesor te-au iubit și te-au cinstit elevii și colegii tăi, ca compozitor, neîncetat, ai fost admirat. Ai știut cu arta ta, să croiești drumuri noi pentru țară nouă. Te-ai gândit la poporul din care ai ieșit, te-ai străduit să-l ridici, înfrumusețându-i cântecele tradiționale cu haina emoționantă a armoniei. Poporul nu te va uita, te va admira și te va iubi întotdeauna, ca fiind unul din cei ce te-ai ocupat de producțiunile lui proprii.

Biserica pe care ai înzestrat-o cu cântări de laudă pentru Domnul, stăpânitorul nostru al tuturor a binecuvântat fapta cea nobilă.

Trăind în mijlocul populației noi, înaintate în cultură, ai știut să ții sus, cu demnitate, drapelul românismului, la Sibiu, la Brașov și acum la Cluj.

Respectat, admirat și iubit în tot Ardealul de către ai tăi și chiar, de cei străini neamului nostru, admirat și iubit de întreg neamul românesc, atunci, chiar, când erau hotare de despărțire între români și români ai fost, ești și vei fi unul dintre marii oameni ai neamului, adevărat iubitor de patrie.

Bucură-te de munca ta cinstită, rodnică și frumoasă!

Bucură-te de exemplul frumos ce lași urmașilor, cari, întotdeauna, te vor binecuvânta pentru râvna cu care ai lucrat la ceea ce avem mai sfânt > la clădirea neamului românesc!

Să trăiești!⁴⁶

5. Opera corală bisericească⁴⁷

5.a. Originale

1. Patru cântări funebre pentru c.m.: Bine ești cuvântat, Ceata sfinților, Plâng și mă tânguiesc, Veșnica pomenire, tipărite în 1906.
2. Irmosul Intrării în biserică, c.m. 1882; II.c.m. 1906, 1928.
3. Liturgia Sf. Ioan Chrisostom, I.c.b. 1885; II.c.m. 1900, 1906, c.b. 1930.
4. Cu adevărat deșertăciune, I.c.b. 1888, c.m. 1898; II.c.m. 1906.
5. Marea vieții, I.c.b. 1888, c.m. 1898; II.c.m. 1906.
6. De tine se bucură și Pre arătătorul, I.c.b. 1889, c.m. 1904; II.c.m. 1928.
7. Irmosul Bunevestiri, I.c.m. 1890; II.c.m. 1906.
8. Cu trupul lui Hristos, I.c.m. cu solo bas 1891; 1906, c.m. cu solo bas 1928.
9. Ce e viața noastră? I.c.b. 1894, c.m. 1898; II.c.m. 1906.
10. Irmosul Înălțării I.c.m. 1894; II.c.m. 1906, 1928.
11. Sfânt, sfânt, I.c.b. 1896.
12. Pre Tine Te laudăm, I.c.b. 1896.
13. Cela ce cu adâncul înțelepciunii, I.c.m. cu solo bas 1898; II.c.m. 1906.
14. Fericiți sunt cei goniți, I.c.m. 1898; II.c.m. 1906.
15. Pre Stăpânul, I.c.b. 1899.
16. Imn religios, I.c.b. 1900.
17. Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, Nr. 2 în La major, pentru cor mixt, I.c.m. 104-1908; II.c.m. 1908, 1912, 1930.
18. Irmosul Bobotezei, II.c.m. 1906, 1928.
19. Irmosul Floriilor, II.c.m. 1906.
20. Chipul mării Tale, II.c.m. 1928.
21. Întru odihna Ta, II.c.m. 1928.
22. Tu ești Dumnezeu, II.c.m. 1928.
23. Ceia ce ați umblat, II.c.m. 1928.
24. Adusu-mi-am aminte, II.c.m. 1928.
25. Cela ce cu mâna dintru neființă, II.c.m. 1928.
26. Aliluia, II.c.m. 1928.
27. Cu sfinții odihnește, II.c.m. 1928.
28. Veniți fraților, II.c.m. 1928.
29. Paharul mântuirii, II.c.m. 1928.
30. În tot pământul, II.c.m. 1928.
31. Scoate din temniță sufletul meu, II.c.m. 1928.
32. Cinei Tale, II.c.m. 1928.

5.b. Armonizări și prelucrări

1. Imnosul Rusaliilor, I.c.m. 1884; II.c.m. 1906, 1930.
2. Imnosul Crăciunului, II.c.m. cu solo sopran 1906, 1930.
3. Imnosul Schimbării la Față, II.c.m. 1928.
4. Imnosul Înălțării Sfintei Cruci, II.c.m. 1928.
5. Imnosul Adormirii Maicii Domnului, II.c.m. 1928.
6. Împărate ceresc, II.c.m. 1928.
7. Mărturișiți-vă Domnului, II.c.m. 1928.
8. De frumusețea fecioriei Tale, II.c.m. (v.p. 1928.
9. Gustați și vedeți, II.c.m. 1928.
10. Troparul gl. VIII, c.m.
11. Troparul Nașterii Domnului, c.m.
12. Troparul Botezului, c.m.
13. Troparul Învierii, c.m.
14. Cântările cununiei, c.m.
15. Prohodul Domnului, c.b.
16. Spre cer ridic ochii, c.b.
17. Ce vă vom numi pe voi, c.b.
18. Pâinea cea cerească, c.b.
19. Cămara Ta, c.b.
20. Troparul Schimbării la Față, c.b.
21. Să se îndrepteze rugăciunea mea, c.b.
22. Luminânda Crăciunului (Cercetătune-a de sus), c.m.
23. Cinei Tale, c.m.
24. In Mira (Condacul Sf.Nicolae), c.m.
25. Sfinte Dumnezeule, I.c.m. 1919.
26. Cântări funebreale, I.c.m. 1919
 - Bine ești cuvântat
 - Ceata sfinților
 - Cu adevărat deșertăciune
 - Cea ce cu adâncul
 - Cu sfinții odihnește
 - Veșnica pomenire

5.c. Armonizări din închisoare, după D.Cunțanu, pentru cor mixt

1. La nașterea lui Christos, II/1928.
2. La Sfintele Paști, II/1928.
3. La Intrarea în biserică a Maicii Domnului, II/1928.
4. Stăpână primește, II/1928.
5. Fecioara astăzi (Condacul Nașterii Domnului), II/1928.
6. Axion în Sâmbăta Paștilor, II/1928.
7. Imnosul Înălțării, II/1928.
8. Imnosul Botezului, II/1928.
9. Imnosul Învierii, II/1928.
10. Imnosul Crăciunului, II/1928.

11. Irmosul Floriilor.
12. Irmos la Nașterea Fecioarei.
13. Irmos la Întâmpinarea Domnului.
14. Irmos la Înălțarea Sfintei Cruci.
15. Irmosul Adormirii Maicii Domnului.
16. Irmosul Rusaliilor.
17. Irmosul Bunevestiri.
18. Irmosul Intrării în biserică.
19. De tine se bucură, II/1928.
20. Troparul Sf. Cruci, II/1928.
21. Heruvicul, II/1928.
22. Priceasna din Joia Mare, II/1928.
23. Melodia Ps. 136, II/1928.
24. Casa Efratului (Podobie gl. II), II/1928.
25. Ochiul inimii mele, II/1928.
26. Antifonul gl. VIII, II/1928.
27. Troparul Învierii.
28. Învierea Ta.
29. Pripeala la Nașterea Maicii Domnului.
30. Axion în Joia Mare.
31. Prea lăudaților mucenici (Podobie gl. I)
32. Mormântul Tău (Podobie gl. II)

6. Analiza unor compoziții sau armonizări și prelucrări corale bisericesti⁴⁸

Compozitorul și muzicologul Doru Popovici⁴⁹ încadrează creația corală bisericească a lui Gheorghe Dima în trei categorii de influență:

a) Lucrări scrise sub influența lui Schuman și Mendelson, adică *Liturghia pentru cor bărbătesc* în Sol major și *Liturghia* pentru cor mixt în La major și unele Cântări funebrele cu o bogată și expresivă polifonie;

b) Lucrările funebrele străbătute de un melos alcătuit adesea din intervale mai puțin obișnuite... precum și un limbaj armonic tipic primilor neoromantici germani⁵⁰;

c) Lucrări scrise spre sfârșitul vieții, adică armonizările din cartea de cântări a lui D. Cunțanu, realizate între 1917-1918 în închisoare.

Din prima categorie se evidențiază prin originalitate și complexitate armonică și melodică cele două Liturghii pentru cor bărbătesc și cor mixt.

În *Liturghia pentru cor bărbătesc* în Sol major Gheorghe Dima apelează și la melodii consemnate de Anton Pann⁵¹, sau mai precis de D. Cunțanu, care le preia de la A. Pann, în Cartea sa de cântări bisericești. Este vorba de imnele de la *Răspunsurile mari*, mai puțin *Sfânt* și *Pe Tine te lăudăm*, preluată cu unele modificări în registrul melodic, celelalte piese ale *Liturghiei* fiind originale.

Influența celor doi compozitori germani și în general a romantismului german se resimte în tratarea armonică a nr. 22 – *Amin*, prin prezența contradominantei cu treapta a IV-a alterată suitor, do diez-sol-la diez-mi și cadență pe sol.



Din *Liturghia pentru cor de bărbați* se distinge prin originalitate și prin frumusețea liniei melodice a solo-ului de bariton Heruvicul, una dintre piesele lui Gheorghe Dima devenite clasice.

Discursul melodic al baritonului-solo se întrepătrunde armonic cu întregul ansamblu coral prin structuri acordice grave, în care centrul tonal rămâne sunetul Sol.



Imitația la octavă, cvintă și cvartă este elementul surpriză al imnului *Ca pre Împăratul*.

VASILE STANCIU

in - cun - giu - rat de - ce - te - le
 in - cun - giu - rat
 in - cun - giu - rat de - ce - te - le
 rești, de - ce - te - le

Răspunsurile mari cu piesele *Pre Tatăl...*, *Mila păcii...*, *Și cu duhul Tău*, *Avem către Domnul* și *Cu vrednicie*, reprezintă "melodii vechi bisericești" armonizate pentru patru voci bărbătești, dar ele nu sunt altceva decât melodiile tradiționale ale *Răspunsurilor mari* glas V, consemnate de A. Pann și Dimitrie Cunțanu. Tehnica armoniei este cea clasică – tonală, cu elemente inedite în realizarea acordurilor finale, ca în *Mila păcii...*

Nº 38. Lento. Più lento.

Mi - la pă - cii, jert - fa la - u - dei.
 Mi - la pă - cii, jert - fa - la - u - dei

În piesa *Sfânt*, Gheorghe Dima renunță la melodia tradițională, clasică a glasului V și compune în stil liber o piesă de referință în literatura corală bisericească. Caracterul polifonic al lucrării este întregit într-un discurs melodic elegant, cursiv, plin de vitalitate și prospețime. Centrul tonal este tot sunetul Sol, pasagere nuanțe modulatorii în tonalitatea gamei mi minor, cu acord major pe dominantă.

Motetul Sfânt începe printr-un discurs melodic clasic I-I-V, urmat de un motiv fugato pe cuvintele *Sfânt e Domnul Savaot*, cu imitația la cvintă.

Nº 42. Allegro maestoso. (alla breve.)

Musical score for N° 42, Allegro maestoso. (alla breve.). The score is written for four voices (Soprano, Alto, Tenor, Bass) and piano accompaniment. The lyrics are: "Sfint, sfint, sfint, Sfint, sfint, sfint, sfint". The music features a polyphonic dialogue between the voices, with parallel thirds and fifths, creating a sense of monumentality.

Dialogul polifonic al basilor I-II și tenorilor I-II prin terțe paralele conferă lucrării o imagine de monumentalitate. Acest dialog specific la Gheorghe Dima, este evident pe cuvintele <plin este cerul>.

Musical score for the phrase "plin este cerul". The score is written for four voices and piano accompaniment. The lyrics are: "ot, plin e - ste ce - riul plin e - ste ce - riul și pă - mên - tul, plin e - ste ce - riul". The music features a polyphonic dialogue between the voices, with parallel thirds and fifths, creating a sense of monumentality. The tempo is marked "ben marcato".

Gheorghe Dima folosește și unisonul pentru a specifica cadența din mi minor pe dominantă, un reflex al influenței romantismului german, exploatat de compozitor cu multă pricepere și profesionalism.

Musical score for the phrase "O - sa - - - na in - tru cei de sus!". The score is written for four voices and piano accompaniment. The lyrics are: "O - sa - - - na in - tru cei de sus! in - tru cei - de sus, in - tru cei de - sus!". The music features a polyphonic dialogue between the voices, with parallel thirds and fifths, creating a sense of monumentality. The tempo is marked "rit.". The score ends with a cadence in the dominant of the key of D minor.

Benedictus reprezintă o pagină antologică corală, structurată pe două centre tonale: sol și relativa lui minoră mi, cu o linie melodică de o rară gingășie și sensibilitate. Alternanța treptelor I-III în mi minor cu cadență pe sol ce devine centrul tonal, sau acorduri modale pe treptele secundare, ni-l descoperă pe Gheorghe Dima drept cel mai autorizat creator de muzică corală bisericească din Transilvania. Pentru frumusețea acestei pagini corale, o reproducem în întregime.

VASILE STANCIU

Meno mosso.

Bi - ne e cu - ven - tat cel ce vi - ne in nu - me - le
 nu me le -
 Bi - ne e cu - ven - tat cel ce vi - ne in nu - me - le
 cel ce vi ne n nu - me - le

Dom - nu - lui, bi - ne e cu - ven
 Dom - nu - lui, bi - ne e cu - ven
 Dom - nu - lui,

tat cel ce vi - ne in - nu - me - le Dom - nu - lui!
 tat cel ce vi - ne in - nu - me - le Dom - nu - lui!

Finalul se bazează pe dominantă re, cu acorduri finale pe tonică.

cei de sus, in - tru cei de sus.
 cei de sus, in - tru cei de sus.
 cei de sus,

Pre Tine Te lăudăm, după cuvintele autorului, conservă o "melodie bise-ricască", ce nu este în fond decât melodia tradițională în glasul V, consemnată de D. Cunțanu după A. Pann, iar *Axionul duminical* este o compoziție proprie a lui Gheorghe Dima, la fel ca și imnul final *Fie numele Domnului*.



Mitropolitul Ioan Mețianu, fondatorul al Institutului de Teologie Ortodoxă din Iași (1860-1914)

Ultima piesă a *Liturghiei* este un *Amin polifonic*, de mari dimensiuni, ce reprezintă elementul inedit al întregii Liturghii. Este o imitație în stilul lui Dima a coralului palestrinian, cu o încărcătură armonică densă și cu o perspectivă largă în desfășurarea melodică a tuturor vocilor. Reproducerea integrală a acestui Amin final este edificatoare.

Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur Nr. 2 în La major pentru cor mixt, "compoziție reprezentativă pentru autor"⁵² a fost tipărită la Viena în ediția "Josep Eberle", și a cunoscut 2 ediții. Bucăți din această Liturghie au fost prezentate de autor în primă audiție în 16-29 decembrie 1904 la Brașov cu corul Reuniunii.

O analiză amănunțită asupra Liturghiei a publicat compozitorul Doru Popovici, analiză ce a stat la baza exemplificărilor noastre.

Liturghia începe cu *Trisaghionul Sfinte Dumnezeule*, scris în tonalitatea La major, cu cadență pe dominantă mi, ce creează al doilea centru total prin apariția surprinzătoare în discursul melodic al sopranului lui re diez.

Dimitrie Cuclin socotea acel caracteristic re diez din codă o notă ce-i întărește teza, după care compozitorul cochetează cu modul lidic⁵³.

Sfinte Dumnezeule este o polifonie "de tip Haydn" cu certe influențe neorenescentiste⁵⁴.

VASILE STANCIU

Nº 76 Allegro moderato.

The first system of musical notation consists of three staves. The top staff is in treble clef, and the bottom two are in bass clef. The music is in 2/4 time. The first staff contains a melodic line with a slur over the first four measures. The second and third staves provide harmonic accompaniment. Dynamic markings 'A' and 'min' are present.

The second system of musical notation consists of three staves. It continues the piece with similar melodic and harmonic lines. Dynamic markings 'min', 'A', and 'mpa' are used throughout the system.

The third system of musical notation consists of three staves. The melodic line continues with various rhythmic patterns. Dynamic markings 'min' and 'A' are present.

The fourth system of musical notation consists of three staves. It concludes the piece with a final melodic phrase. Dynamic markings 'min' and 'A' are present. The instruction 'Con gravità' is written above the final measure of the top staff.

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI...

Musical score for the phrase "te, mi-lu-e-ște-ne pre noi." The score is written for four voices: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 3/8. The tempo is marked *p*. The score is divided into two systems. The first system contains the first two measures, and the second system contains the next two measures. A box above the second system is labeled "1. 2. și 3." indicating a first ending. The lyrics are: "te, mi-lu-e-ște-ne pre noi." The melody is characterized by a wide interval between the soprano and bass parts, creating a dialogic effect.

Alluia conceput ca dialog melodic al vocilor exterioare sopran-bas cu al celor interioare, tenor-alto și o cadență pe Fa diez major.

Musical score for the phrase "A-li-lu-i-a, A-li-lu-i-a." The score is written for four voices: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 3/8. The tempo is marked *Andante*. The score is divided into two systems. The first system contains the first two measures, and the second system contains the next two measures. The lyrics are: "A-li-lu-i-a, A-li-lu-i-a." The melody is characterized by a wide interval between the soprano and bass parts, creating a dialogic effect.

Herucicul este conceput de compozitor în gama tonalității la minor, în care tehnica contrapunctului imitativ la octavă își face pregnant apariția⁵⁵.

Musical score for the phrase "Ca-rii pre-Che-ru-vimi, ca-rii". The score is written for four voices: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The key signature is two flats (Bb, Eb) and the time signature is 3/8. The tempo is marked *Lento, ma non troppo*. The score is divided into two systems. The first system contains the first two measures, and the second system contains the next two measures. The lyrics are: "Ca-rii pre-Che-ru-vimi, ca-rii". The melody is characterized by a wide interval between the soprano and bass parts, creating a dialogic effect.

Așa după cum remarcă Dan Popovici piesa este de o notabilă forță emoțională și realizează o indiscutabilă măiestrie, în ce privește, nu tratarea contrapunctului de stil palestrinian, ci de tip neobaroc, în sensul lui Paul Hindemith sau Benjamin Britten. Forma este monothematică > schema ar fi > expoziție, interludiu, reexpoziție și codă⁵⁶.

Expoziția se grefează pe cuvintele *Carii pre Heruvimi*, cu taină închipuim. Interludiu preia tema melodică din expoziție pe cuvintele *și cei de viață făcătoarei Treimi, întreit Sfântă cântare aducem*, în jurul centrului tonal al lui mi major. Aici Gh. Dima realizează conexiuni și succesiuni acordice de mare rafinament.

10

— in - chi - pu - im, și cei de vi - a - țã, — cei - de vi -
 în - chi - pu - im, și cei de vi - a - țã
 — pu - im, și cei de vi - a - țã fă -
 in - chi - pu - im și cei - de vi - a - țã

Reexpoziția reia tema melodică din expoziție pe cuvintele toată grija cea lumească.

Doru Popovici ajunge la concluzia că această desfășurare a Heruvicului este înfățișată "ca un coral protestant", în care "structura finală" cadențează cu un rafinament în alcătuirea de alterații cromatice-pe dominantă, în coda.

pp toa - tă gri - ja cea lu - mea - scã să o - lã - pă - dãm. dim.
 pp toa - tă gri - ja cea lu - mea - scã să o - lã - pă - dãm. dim.
 pp toa - tă gri - ja cea lu - mea - scã să o - lã - pă - dãm. dim.

Ca pre *Împăratul* scris tot în la minor aduce noi teme polifonice tratate cu măiestrie de Gh. Dima. Forma este tot monothematică > expoziție-interludiu-coral-codă. Cadența finală este pe tonică, La major, "ca un răspuns dat la finalul modelului anterior, unde se remarcă inflexiunea spre dominantă"⁵⁷.

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI...

Răspunsurile mari readuc în plin plan gama tonalității *Mi major*, în care contrapunctul imitativ cedează locul celui liber-înflorit, după expresia lui Doru Popovici.

Andante cantabile.

Axionul duminical reproduce melodia tradițională preluată de la D. Cunțanu, pe Gh. Dima o numește melodie veche bisericească din Ardeal și este preluată monodic și polifonic pentru cor bărbătesc într-un stil original. Forma axionului > expoziție, interludium, reexpoziție-codă. Remarcăm simplitatea melodică și accesibilitatea armonică, cu formule acordice repetabile.

Eleganța frazei muzicale reliefează disponibilitatea autorului de a pune în lumină bogăția melodică a uneia dintre cele mai populare piese liturgice din întreaga Transilvanie.

VASILE STANCIU

Chinonicul *Lăudați pre Domnul din cer* aduce în prim plan efectul coloristic al dialogurilor între vocile de Sopran și Alto și Tenori și Bași, care "imprimă întregului limbaj un contrast bine venit" în contextul întregii Liturghii.

După Doru Popovici forma este următoarea >

A-diatonic, în Re major < B-cromatic, modulant, cu îndrăzneța corelație Do diez major-Do major, A 1 interludiu, A 2, codă, cu cadență finală pe Re major.

Musical score for the choral piece "Lăudați pre Domnul". The score is written for four voices (Soprano, Alto, Tenor, Bass) and piano accompaniment. The lyrics are: "dați pre Dom - nul! Lău - dați, lau - dați pre Dom - nul!". The score features a complex harmonic structure with chromaticism and modulation, as described in the text. The piano part includes dynamic markings like *p* and *f*.

Chinonicul *Lăudați* scoate în evidență tehnica armoniei cromatice, pe care Gh. Dima o stăpânește cu desăvârșit profesionalism. Această piesă poate fi considerată o adevărată capodoperă a literaturii corale liturgice la români, o atare tratare armonică nefiind cunoscută la nici un alt compozitor al genului. "Este o pagină de eufanie festivă, ce sugerează veșnicia lui Dumnezeu și bucuria creștinilor de a-L omagia".

Imnul *Să se umple gurile noastre*, din partea finală a Liturghiei se constituie într-o lucrare amplă, cu solo de alto sau bas ce se detașează prin expresivitate de alte exemple de acest gen. Poate fi considerat o veritabilă partitură corală de concert, scrisă într-un stil polifonic de o valoare indiscutabilă și care reliefează tehnica dialogului polifonic al solistului cu cel al întregului ansamblu coral.

Musical score for the choral piece "Să se umple gurile noastre". The tempo is marked "Lento ma non troppo". The score is written for four voices (Soprano, Alto, Tenor, Bass) and piano accompaniment. The lyrics are: "Să se um - ple - gu - ri -". The score features a complex harmonic structure with chromaticism and modulation, as described in the text. The piano part includes dynamic markings like *p* and *f*.

Aceste ultime răspunsuri "readuc aceeași policromie ritmică... în care polifonia imitativă și tehnica de coral protestant se îngemănează precum stelele în Calea Lactee... unificându-se în chip măiestrit cele două tehnici componistice, care stau la baza muzicii vest europene> cea de "liniaritate" cu cea de verticalitate"⁵⁸. Piesa finală *Fie numele Domnului*, cu "olimpiana muzică" încheie această capodoperă a romantismului muzical românesc. Polifonia imitativă la octavă este latura caracteristică a finalului Liturghiei.

Și Coda cu o veritabilă broderie melodică pe vocile de bas și tenor:

A musical score for the Coda of the piece "Fie numele Domnului". It features four staves: two vocal staves (soprano and tenor) and two piano accompaniment staves. The music is in a major key with two sharps (F# and C#) and a 4/4 time signature. The lyrics are: "bi - ne - cu - vân - tat de a - cum și pă - nă'n veac. de a - cum și pă - nă'n veac. bi - ne - cu - vân - tat de a - cum și pă - nă'n veac." The score includes dynamic markings like *rit.* and *mf*.

Constantin Zamfir în monografia închinată lui Gh. Dima exemplifică din cadențele chinonicului *Gustați și vedeți*, în care datorită preferinței compozitorului pentru o armonie cromatică "tinde la anihilarea modalului"⁵⁹.

Cadența I-a cu acord de terță pe sol - în tenor

A musical score for the first cadence of the piece "Gustați și vedeți". It features four staves: two vocal staves (soprano and tenor) and two piano accompaniment staves. The music is in a minor key with two flats (Bb and Eb) and a 4/4 time signature. The lyrics are: "și ve - deți și ve - deți și ve - deți". The score includes dynamic markings like *mf* and *f*. Below the score, there is a caption: "(Gustați și vedeți) cadența I".

VASILE STANCIU

Cadența II-a cu acord de terță la vocea de alto

Musical score for Cadența II-a, featuring four staves. The lyrics are "și ve - deți" on the first three staves and "ve - deți" on the fourth. The score includes a piano (p) dynamic marking and a tempo change to "rit.". The key signature is one flat (B-flat). The score concludes with the instruction "(Gustati și vedeți) cadența II".

Cadența a III-a cu acord complet în sol minor

Musical score for Cadența a III-a, featuring four staves. The lyrics are "Dom" on the first three staves and "nul" on the fourth. The score includes a piano (p) dynamic marking and a tempo change to "rit.". The key signature is three flats (F major/D minor). The score concludes with the instruction "(Gustati și vedeți) cadența III".

Un alt exemplu de armonizare de paralelisme între vocile extreme îl constituie *Împărate cerească*, gl. VI în varianta melodică din Transilvania, consemnată de D. Cunțanu.

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI...

ca - re - le pre - tu - in - de - nea ești
ca - re - le pre - tu - in - de - nea ești

și - toe le - m - pli - nești
și - toe le - m - pli - nești
(Împărate careasc)

Irmoasele lui Gh. Dima constituie adevărate pagini de antologie corală bisericească cu o expresivitate debordantă. Între acestea se evidențiază prin originalitate Axionul la Liturgia Sf. Vasile cel Mare, De tine se bucură, adevărată capodoperă a polifonismului coral românesc, în forma a) armonic, b) armonic, c) polifonic, b) armonic și coda armonic.

Piesa scrisă în tonalitate *mi minor* debutează cu o temă imitativă la toate vocile.

G. Dima.

Andante cantabile.

Sopran. De
Alt. De Ti - ne se bu - cu -
Tenor. De Ti - ne se bu - cu -
Bass. De Ti - ne se bu - cu - ră, de Ti - ne,

Sucesiunea acordurilor minore cu cele majore crează o atmosferă de religiozitate, iar ambitusul extrem de generos pe cea de majestate, cadențând în prima frază pe sol major.

Ti - ne se bu - cu - ră, ce - ia ce ești pli - nă de
ră, se bu - cu - ră,
ră, se bu - cu - ră, ce - ia ce ești pli - nă de
de Ti - ne se bu - cu - ră, ce - ia ce ești

VASILE STANCIU

Frecvența semitonurilor cromatice și imitația la octavă imprimă lucrării o desfășurare melodică progresistă ce cadențează în a 2-a frază muzicală din a armonic pe acordul dominantei –Si major.

Gh. Dima folosește obsesiv acorduri mărite și micșorate, construind fraze acordice și melodice extrem de pretențioase în exemplificare. Această dimensiune a creației corale este caracteristică numai lui Gh. Dima.

B armonic debutează cu o temă melodică la unison și cu aceeași cadență în Si major.

The musical score for the beginning of the 'B armonic' section consists of four vocal staves and a piano accompaniment staff. The tempo is marked 'poco a poco cresc.' and the key signature has one sharp (F#). The lyrics are: 'ra, so - bo - rul, so - bo - - - rul in - ge - resc'. The piano part includes markings for 'Tenorul să prepondeze' and 'Bassul să prepondeze'.

The musical score for the 'C polifonic' section consists of four vocal staves and a piano accompaniment staff. The tempo is marked 'Più mosso' and the key signature has one sharp (F#). The lyrics are: 'și nen-nul o - me - nesc, ce - în ce ești bi - se - ri -'. The piano part includes markings for 'p' (piano) and 'resce'.

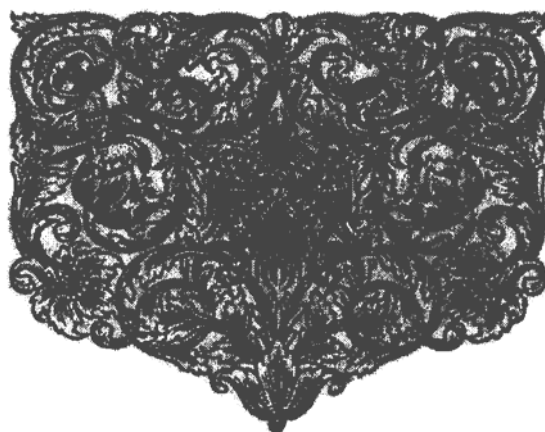
C polifonic constituie cea mai frumoasă pagină de polifonic corală. Temele melodice ce poartă în construcția lor formule ritmice mai puțin întâlnite la compozitorii transilvăneni, triolete, combinații de dactil și anapest, se desfășoară dialogic între bas+alto și sopran+tenor, urmând ca în *C b polifonic* construcția polifonică să dobândească contur deplin, fiind angajate toate vocile.

Coda reia tema inițială din *A armonic* și cadența în mi major.

GHEORGHE DIMA (1847-1925) ȘI ROLUL DETERMINANT AL COMPOZITORULUI...

The image displays a musical score for a funeral song, likely a chorale. It consists of two systems of music. The first system has three staves: a vocal line (soprano), a piano accompaniment (piano), and a bass line. The lyrics are: "lau - da fe - cio - ri - ei, lau - da fe - cio - ri - ei, lau - da". The second system also has three staves: a vocal line (soprano), a piano accompaniment (piano), and a bass line. The lyrics are: "du fe - cio - ri ei, lau - da fe - cio - ri ei, lau - da fe - cio - ri ei, lau - da". The music is written in a key with one sharp (F#) and a 2/4 time signature. The piano part features a steady, rhythmic accompaniment with some melodic flourishes.

Cântările funebre sunt fără exagerare bijuterii sonore de o accentuată expresivitate⁶⁰. Prin tehnica componistică armonică și melodică cântările funebre ale lui Gh. Dima depășesc cu mult toată literatura genului scrisă după marele compozitor transilvănean. Aici romantismul îmbinat cu o originală concepție de etnos românesc conferă acestor bijuterii sonore valoare emblematică. Accesibilitatea lor fiind restrânsă, această muzică este mai puțin cunoscută de iubitorii de muzică bisericească corală.



NOTE BIBLIOGRAFICE:

-
- ¹ Nicolae Oancea, Istoria muzicii universale și naționale pentru școlile secundare, normale și profesionale, Brașov, 1925, p. 22.
- ² Despre viața lui Gheorghe Dima a se vedea, A. P. Bănuț, Gheorghe Dima, Contribuții la cunoașterea vieții și operei sale, Supliment "Muzica", nr. 9-12, 1955; Costantin Zamfir, Gheorghe Dima, muzician și om de cultură, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București 1974; Ana Voileanu-Nicoară, Gheorghe Dima-Jubileul activității sale de 40 de ani, Cluj, Tip.Dr. Sebastian Bornemisa, Piața Cuza-Vodă, 1922,Viorel Cosma, Muzicieni români. Lexicon, București Ed. Muzicală, 1970, Mihail Gr. Poslușnicu, Istoria muzicii la români... op. cit. București 1928, Matei Voileanu, 25 de ani din viața Reuniunii române de muzică din Sibiu, Sibiu,1905, Zeno Vancea, Creația muzicală românească, sec. XIX-XX, vol. I, București Ed. Muzicală, 1968, Iacob Ormenișan, Creația corală bisericească a compozitorului Gheorghe Dima, Teză de licență, București 1978, Institutul Teologic Universitar București<Vasile Stanciu, Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania, Teză de doctorat, Ed. Presa Universitară, Cluj-Napoca, 1996, p. 226-227, Idem, Personalități ale muzicii românești, Gheorghe Dima, în "Îndrumător bisericesc" Cluj-Napoca, 1986, Diac. Lect. Ioan Gh. Popescu, Compozitorul Gheorghe Dima, în rev." B.O.R. " anul LXVII, nr. 9-10, 1975, p. 1177-1187, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcuraru, 200 de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986, Sibiu, 1987, Dr. Eusebiu R. Roșca, Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic "Andreian" Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1911, Octavian Lazăr Cosma, Compozitorii precursori, în "Muzica", București XX, nr. 8-9, anul 1955, Ben Octavian, Gheorghe Dima, Viața și opera sa, în rev. "Cele trei Crișuri", Oradea, supliment , nr. 8-9, anul 1926, Marțian Negrea, Gheorghe Dima, în rev. "Muzică și poezie", București, nr. 1, anul 1936, Constantin Catrina, Gheorghe Dima-ctitorul bibliotecilor muzicale românești din Brașov, în SCIA (s. TMC) , București Tom 23, 1976,p. 162-167, Idem, Gheorghe Dima, Creator de școală românească, în: "Telegraful român", Sibiu nr. 25-24 anul 1990, Idem, Gheorghe Dima în pagini de corespondență, în: "Muzica", nr. 4, anul 1997, p. 71-84, Vezi și Lucrările Simpozionului consacrat împlinirii a 150 de ani de la nașterea lui Gheorghe Dima, Octombrie, anul 1997, la Academia de Muzică "Gheorghe Dima", din Cluj-Napoca, O. L. Cosma, Hronicul muzicii românești, Ed. Muzicală, București, anul 1986, p. 264-276, Doru Popovici, Muzica corală românească, Ed. Muzicală, București, anul 1966, p. 337.
- ³ Telegraful român, 13-15 ianuarie, anul 1896, apud C. Zamfir, op. cit. p. 24.

4. N. B. Sibiu nu avea încă o catedrală mitropolitană reprezentativă. Catedrala de care se face amintire în scrisoarea sibienilor către Gheorghe Dima nu era alta decât biserica "grecească" cu hramul "Schimbarea la Față" așezată în fața reședinței mitropolitane, renovată ultima dată în anul 1799 și care slujise drept catedrală episcopală și mitropolitană până la sfințirea actualei Catedrale Mitropolitane, eveniment ce a avut loc la 30 aprilie – 13 mai 1906, pe timpul Mitropolitului Ioan Mețianu (1828 - 1916), fostul episcop al Aradului.
5. Amănunte despre înființarea Conservatorului de muzică din Cluj a se vedea: C. Zamfir, op. cit. p. 130-136, Conservatorul de muzică "Gheorghe Dima"- Repere istoriografice, uz intern, Biblioteca Academiei de Muzică "Gheorghe Dima".
6. Vezi pe larg la Vasile Stanciu, op. cit. p. 233-234.
7. Vezi pe larg la Dr. Sebastian Stanca, Gh. Dima – jubileul activității sale ... op.cit., Vezi și Diploma comemorativă pe care sunt înscrise cu litere aurii aceste cuvinte, din Arhiva Academiei de Muzică "Gh. Dima" din Cluj.
8. Mircea Păcurariu, op. cit., p. 287.
9. Vezi Documentul nr. 3241/1889 din AAS; vezi și Pr. Valeriu Popa, Anuarul II al Școlii Ortodoxe Române de Cântări bisericești "Dimitrie Cunțanu" din Sibiu, 1927 – 1937, Suceava, 1947.
10. Vezi Telegraful român, 24/5 febr./1884.
11. Vezi Telegraful român, 28 mar.-8 apr. 1885. Corul teologilor de la Seminarul Andreian era format din aproximativ 70 de coriști cu care Gh. Dima cânta în fiecare duminică Liturgia sa în sol major pt. cor bărbătesc. (A.P. Bănuț, op. cit., p. 31).
12. C. Zamfir, op.cit., p. 75.
13. Ibidem.
14. Vezi Telegraful român, 12/24 nov./1888.
15. Vezi Telegraful român, nr.134/1889.
16. C.Zamfir, op.cit., p. 78.
17. Vezi Telegraful român, nr.134/1889<
18. Vezi conținutul recenziei publicate de A.P. Bănuț, op.cit., p. 25-27.
19. C. Zamfir, op.cit., p. 83.
20. Ibidem, p. 85.
21. Ibidem.
22. Ibidem, p. 88, vezi și Telegraful român, 20 iun.-21 iulie 1885.

-
23. Ibidem, p. 92.
 24. Vezi Anuarul Seminarului român arhidiecezan, Sibiu, 1897/98 și în Telegraful Român 29 apr. 1898.
 25. C. Zamfir, op.cit., p. 93-94.
 26. Ibidem, p. 94.
 27. Vezi Telegraful Român nr.106/1899.
 28. Arhivele Statului, Brașov, Fondul Eforia Școalelor, dosar nr. 220, apud. C. Catrina, op.cit., p. 74.
 29. Ibidem, apud. C. Catrina, op.cit., p. 74.
 30. C. Zamfir, op.cit., p. 96.
 31. Vezi Gazeta Transilvaniei nr. 11/1900.
 32. Vezi Programul Jubileului de 50 de ani al Gimnaziului gr. ortodox român din Brașov, 1900 și Gazeta Transilvaniei nr. 145/1900.
 33. Gazeta Transilvaniei nr.154/1900.
 34. C. Zamfir, op.cit., p. 101.
 35. Ibidem, p. 104.
 36. C. Zamfir, op.cit., p. 105.
 37. Ibidem.
 38. Rev. Viața literară, nr. 45/1906, București.
 39. Gazeta Transilvaniei nr.7-9.1907.
 40. Gazeta Transilvaniei nr.85/1908.
 41. C. Zamfir, op.cit., p. 112.
 42. Gazeta Transilvaniei nr.134/1908.
 43. C. Zamfir, op.cit., p. 113.
 44. Gazeta Transilvaniei, nr.90/1910.
 45. Idem, nr. 183/1910.
 46. Colecția Constantin Catrina, Scrisori publicate de C. Catrina, op.cit., p. 81-83.
 47. Apud C. Zamfir, op.cit., p. 227-230. c.m. cor mixt< c.b. cor bărbătesc I primă audiție< II anul apariției în tipar< v.p. voce și pian.
 48. Două valoroase studii cu privire la acest subiect au publicat Octavian Lazăr Cosma, Hronicul muzicii românești, vol. VII-București, Ed. Muzicală, 1986, p. 264-276 și Doru Popovici, Muzica de cult a lui Gheorghe Dima, în rev. Muzica, nr. 1/1998.
 49. Doru Popovici, Muzica corală..., op.cit., p. 337.

50. Ibidem.
51. O.L. Cosma, Hronicul..., op.cit., p. 265.
52. Doru Popovici, Muzica de cult..., op.cit., p. 101.
53. Ibidem.
54. Ibidem.
55. Doru Popovici, Muzica de cult... op. cit., p. 102.
56. Ibidem.
57. Ibidem.
58. Apud Doru Popovici, Muzica de cult... op. cit., p. 104.
59. C. Zamfir, op. cit., p. 213-217.
60. D. Popovici, op. cit. p. 107.

DIE SEUCHE DER SÄKULARISIERUNG UND DIE SAKRAMENTALE ERFAHRUNG DER KIRCHE

IOAN BIZĂ U

REZUMAT. *Maladia secularismului și experiența sacramentală a Bisericii.* Noțiunea de *secularism* desemnează acel fenomen de criză spirituală prin care, la nivelul mentalităților, se produce o schimbare majoră "în spiritul vremii" sau "după moda timpului", adică un "spirit" și o "modă" pentru care "pofa trupului și pofa ochilor și trufia vieții" (I Ioan 2, 16) au devenit valorile și idealurile supreme. Despre o astfel de lume, ale cărei structuri și forme de expresie modelează conștiința și destinul "cetățeanului" Europei contemporane, Evanghelistul Ioan vorbește în termeni categorici: "Nu iubiți lumea, nici ceea ce este în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el. Pentru că tot ce este în lume, adică pofa trupului și pofa ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume. Și lumea trece, și pofa ei, dar cel ce face voia lui Dumnezeu rămâne în veac" (I Ioan 2, 15-17).

Lumea secularizată poate fi definită ca o lume de-spiritualizată și de-sacralizată, în care economicul triumfă asupra spiritualității, tehnica asupra culturii, politicul asupra moralei și trupul asupra sufletului. Omul contaminat de maladia secularismului trăiește *ca și când* Dumnezeu n-ar exista, iar dacă acceptă o anumită formă de religiozitate, el nu urmărește decât confortul; un confort fizic și psihic pe care îl dorește perpetuat la infinit. Mântuirea nu mai are pentru el sensul unei restaurări ontologice în Hristos, ci devine o chestiune de relaxare, ce poate fi obținută facil prin însușirea unor "tehnici" sau "exerciții" elaborate în acest scop. Secularismul înseamnă așadar constituirea vieții personale și sociale fără o raportare clară la principiile fundamentale ale spiritualității creștine.

Desigur, criza spirituală a Europei contemporane nu poate fi localizată doar într-un anumit spațiu cultural, etnic sau confesional. În același timp, ea trebuie înțeleasă ca o judecată a lui Dumnezeu pentru lucrul rău făcut, adică pentru toate trădările, căderile și fărâdelegile de care popoarele creștine ale Europei se fac vinovate. Este suficient să ne aducem aminte doar de faptul că cele două războaie mondiale au fost declanșate în inima Europei și că vechi popoare creștine s-au aflat față în față nu pentru a face experiența unei comuniuni fraterne în Hristos, ci pentru a pune la cale aceste masacre abominabile prin care s-au exprimat machiavelismul și politica de dominație.

În spiritul Evangheliei, suntem datori să conștientizăm mereu faptul că nu avem dreptul să abandonăm orizontul speranței și că există șansa ca acest moment de criză devastatoare pe care îl provoacă secularismul să fie convertit în favoarea unui creștinism al Evangheliei, al Liturghiei, al Filocaliei, al Icoanei și al Sfinților Părinți, adică un creștinism capabil să depășească starea de criză. A reface mereu și mereu calea convertirii și inițierii creștine, așa cum era înțeleas acest proces de înnoire spirituală în comunitățile euharistice ale veacurilor primare, înseamnă a se angaja cu toată ființa într-un pelerinaj interior ce are ca țință Împărăția lui Dumnezeu. Unei civilizații antropofage trebuie să i se răspundă cu o viață creștină autentică, deopotrivă ascetică și sacramentală, profetică și comunitară, capabilă să asimileze experiențele pozitive ale culturii moderne și să exorcizeze deviațiile acesteia. Înnoirea în cult și în misiune, în spiritualitate și în morala socială este vitală pentru fiecare generație creștină, Scriptura și Tradiția impunându-se a fi receptate nu ca simplu patrimoniu de muzeu, ci ca moduri esențiale de întâlnire cu Absolutul.

Criza devastatoare pe care o provoacă și o întreține maladia secularismului fiind mai ales o criză de sens, Biserica trebuie să ofere un răspuns clar la întrebarea despre rostul profund al existenței umane, iar aceasta o poate face numai dacă se afirmă ca mister al sfințirii, ca topos al bucuriei pascale și al păcii lui Hristos. La nivelul general al vieții creștine, această exigență poate fi împlinită în primul rând prin depășirea "parohialismului" anost și prin înmulțirea parohiilor vii, dinamice, acele comunități euharistice sănătoase în care masele de oameni atinse de maladia secularizării să poată face ucenicia comuniunii, să trăiască sensul fraternității în Hristos, să-și redescopere adevărata identitate spirituală și adevărata vocație. Mai mult ca oricând se resimte astăzi nevoia ca parohiile să devină nuclee harismatice, locuri în care omul înstrăinat de propria sa esență sacră să se regăsească pe sine, vindecându-se de bolile pe care civilizația grabei și a singurătății, a erotismului și anarhiei le produce la nivelul minții și al inimii.

Pentru a-și păstra sănătatea spirituală și pentru a avea acces la orizontul sfințeniei, fiecare comunitate parohială trebuie să aibă o autentică orientare liturgică, adică să-și asume propriul Altar ca principiu sau izvor harismatic al întregii sale vieți spirituale, conform disciplinei și ritmului mistic al Bisericii lui Hristos. Orientarea liturgică a parohiei trebuie să rămână un ideal permanent al pastorației și cercetării teologice, tocmai pentru că Liturgia este actul sacramental cu cele mai importante consecințe asupra dinamicii instituționale și asupra spiritualității comunitare a poporului lui Dumnezeu.

Biserica este animată de convingerea că prezența creștinilor în lume și rugăciunea lor au o funcție mijlocitoare fundamentală. Dacă în primele patru secole creștinii au făcut dovada unui discernământ și a unei responsabilități exemplare, salvând pur și simplu cultura

greco-romană, această misiune de mijlocire a creștinilor pentru lume este esențială în momentul de criză pe care îl parcurge astăzi umanitatea. Primele comunități creștine au depășit criza societății păgâne tocmai pentru că au avut calitatea de comunități euharistice, pentru că au fost *agape*, adică centre ale iubirii jertfelnice în care Euharistia modela mentalitățile, anula granițele artificiale dintre oameni și făcea din fiecare convertit o "piatră vie" (cf. I Petru 2,5) în alcătuirea armonioasă a uneia și aceleiași "zidiri a lui Dumnezeu" (cf. I Corinteni 3, 9). Dacă astfel de comunități-agape s-ar înmulți în viața lunii, mai cu seamă la nivelul marilor aglomerații urbane, unde răul secularismului atinge uneori proporții de coșmar, și dacă ele ar fi racordate la ritmul ascetic al unor comunități monahale viguroase, atunci lumea s-ar schimba în bine, depășind criza pe care o generează și o întreține secularismul.

Europa a intrat în cel de al treilea mileniu de istorie creștină cu multe îngrijorări, dar și cu mari speranțe. Într-o lume în care omul se simte deposedat de acele rădăcini pământești și cerești prin care poate deveni un inel de legătură între pământ și cer, misiunea creștinilor este aceea de a redescoperi împreună rădăcinile spirituale ale culturii și civilizației europene, atât la nivelul orizontal, adică în istorie, cât și în perspectivă verticală, prin asumarea *vieții în Hristos*. Pentru ca această lucrare a îndumnezeirii omului și lumii să nu fie zădărnici ori întârziată, este imperios necesar ca Bisericile să se angajeze cu toată responsabilitatea la refacerea unității europene, sfâșiată de atâtea ori și prin dezbinări de natură religioasă. Ele trebuie să înmulțească actele de întâlnire în spiritul solidarității și co-responsabilității, să-i învețe și să-i obișnuiască pe creștini să se roage împreună, să reflecteze într-un limbaj comun, eliberat de balastul unor prejudecăți păgubitoare, să trăiască împreună și să se asume ca frați în Hristos, să lărgească orizontul speranței și să re-învețe taina iubirii jertfelnice.

Este nevoie astăzi de o conștiință eclesială profundă, deopotrivă sacramentală și comunitară, eliberată de povara oricăror structuri ideologice și formalisme instituționale, de suficiență și de birocrăție. Minoritari în multe dintre țările care altă dată au fost pământ al unei creștinătăți înfloritoare, creștinii sunt chemați să se înrădăcineze ferm în orizontul tradiției evanghelice, liturgice și patristice care a modelat începuturile culturii și civilizației europene, să devină martorii credibili ai unei spiritualități profetice și creatoare, capabilă să recupereze istoria și să o insereze în eternitate ca traseu al mântuirii.

Smerenia și rigoarea ascetică, viața sacramentală și "liturgia fratelui" reprezintă elemente esențiale ale mărturiei creștine într-o lume a sărăciei spirituale. Prin puterea tainică a spiritualității și smereniei sale, Ortodoxia are capacitatea să re-aprindă acel foc și acea lumină pe care Europa secularizată le caută cu înfrigurare. Influența fecundă a Ortodoxiei asupra unor teologi occidentali de prestigiu, fenomenul redescoperirii Liturghiei și a Icoanei răsăritene, ca și audiența de care

se bucură astăzi cărțile de spiritualitate ortodoxă precum *Filocalia*, *Mărturisirile unui pelerin rus*, *Cuvintele Sfântului Siluan Athonitul* etc., reprezintă "semne" clare ale unei șanse și ale unei responsabilități imense, pe care ortodocșii nu au dreptul să le ignore ori să le minimalizeze. Așa cum renașterea spectaculoasă a unor comunități monahale occidentale care, în climatul de după cel de al doilea război mondial, au știut să se deschidă spiritualității ortodoxe, ne sugerează care ar fi rezultatele unei pătrunderi mai adânci a Ortodoxiei în viața creștinătății occidentale. Desigur, pentru ca această inserare să fie posibilă, ortodocșii trebuie să-și potrivească ei înșiși, de urgență, mentalitățile la exigențele *vieții în Hristos*, să depășească limitele naționalismului eclesial, să-și stingă acele orgolii mărunte care ecranează ori deformează luminile Ortodoxiei.

1. Die Herausforderungen der Moderne. Das Verhalten des säkularisierten Menschen

In dieser Etappe seiner Geschichte ist die Menschheit von einer tiefen Krise geprägt. Dies ist eine Tatsache, die nicht mehr langwierig bewiesen werden muss. Wir reden über eine Gewissens-, Identitäts- und Lebenssinnskrise. In einem Wort handelt es sich um eine Krise geistiger Natur, die anscheinend die ontologische Basis der menschlichen Natur angreift. Dieses Phänomen ist um so gefährlicher, da sich das Gefühl seiner Existenz in dem Gewissen des zeitgenössischen Menschen banalisiert hat. Das passiert sogar in einem solchem Maße, als hätte der Mensch seine natürliche Urteilskraft verloren, da er die eigentlichen Ursachen die diesen Zustand unterhalten und verstärken, sowie die Ernsthaftigkeit seiner Lage ignoriert. Es werden nur einige äußerliche Formen und Nebenerscheinungen dieses Phänomens wahrgenommen, die dann als "Sozialkrise", "ökonomische Krise", "politische Krise", "Umweltschutzkrise" usw. bezeichnet werden. Manchmal ist noch die Rede über eine "Kultur- oder Zivilisationskrise", aber wir müssen die Tatsache annehmen, dass das, was wir *europäische Kultur und Zivilisation* nennen, sich uns Heute als eine entgeistlichte Wirklichkeit darstellt. D. h. sie ist autonom vor dem christlichem Geist der ihre Anfänge befruchtet und ihr fast zwei Jahrtausende die Richtung gegeben hat.

Das tiefstliegende Problem, in all seiner Ernsthaftigkeit und seinem Ausmass, ist eigentlich die Krise des Menschen selbst und nicht nur einer oder anderer seiner Erfolge oder Ideale. Mit anderen Worten, unsere geistliche Basis oder das Wertgefüge wodurch wir unsere ursprüngliche Identität behaupten, wurde verletzt, verändert, tiefgründig pervertiert. Gerade in diesem intimen Bereich des Seins arbeiten die giftigen Keime

der Krise, die die Zukunft der Menschheit ernsthaft bedroht. Der christliche Geist bietet die Chance der Heilung, der Erneuerung und Befreiung sogar aus diesem Stadium, indem es die Kurmittel oder Alternativen sakramentaler Natur, die des *Leben in Christus* spezifisch sind, vorschlägt, da dies das Medium darstellt in der sich die europäische Kultur geformt und entfaltet hat.

Natürlich muss die geistlich-moralische Krise des zeitgenössischen "Bürger" Europas aus der Perspektive des Säkularismus gesehen werden, d. h. eine der wichtigsten Herausforderungen, mit dem sich der christliche Geist am Anfang des 3. Jahrtausends auseinandersetzen hat und die, gerechterweise, eine Besorgung hervorruft, die teilweise bis zu einer paralyisierender Phobie ausarten kann. Der Begriff *Säkularisierung* beschreibt ein Prozeß durch den im Bereich der Mentalität eine wichtige Veränderung "im Geist der Epoche" oder "nach der Mode der Zeit", also wenn ein "Zeitgeist und eine Mode" für die *"Des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben"* (I Johannes 2, 16) die Hauptwerte und Ideale geworden sind. Über eine solche Welt, deren Strukturen und Ausdrucksformen das Denken und die Zukunft des zeitgenössischen Menschen Europas formen, drückt sich der Apostel Johannes klar aus: *"Hab nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. Wenn jedermann die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater sondern von der Welt. Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit"*. (I Johannes 2, 15-17). Eine solche Welt steht in einem Fundamentalwiderspruch mit der von Christus geretteten Welt, d. h. die Welt aus deren gereinigten und durch das Werk des Heiligen Geistes verformten Strukturen der *"neue Himmel und die neue Erde"* entstehen werden, so wie diese Wirklichkeit in der göttlichen Offenbarung erwähnt wird (Johannesoffenbarung 21, 1 – 22,5). Die säkularisierte Welt kann als eine entgeistlichte und entheiligte Welt definiert werden, die ihre Existenz mehr "im Geiste der Zeit" oder "nach der Mode der Zeit" als im Geiste des Evangeliums verbringt. In einer solchen Welt wird "das was vergeht", wie die Johannesoffenbarung sagen würde, das durch seine Natur vergänglich und kleinlich ist, über das "was ewig ist" siegen; das wirtschaftliche erhebt sich über den Geist, die Technik über die Kultur, die Politik über die Moral, das Fleisch über der Seele. Der Säkularismus bedeutet also die Organisierung des privaten und öffentlichen Lebens ohne einen klaren Bezug auf die fundamentalen Prinzipien des Christentums.

Die Säkularisierung hat die Mentalität und die Tradition aller europäischen Völker verändert, ihre Gesetzgebung, die Weise in der eine Familie verstanden wird, die Liebe, die Sexualität, aber am meisten den

Bezug zu dem Tod und der Ewigkeit. Diese Wirklichkeit beweist uns, dass der christliche Geist nicht mehr als "*Licht der Welt*", als "*Salz der Erde*" und als "*Burg auf dem Berggipfel*" (nach Matthäus 5, 13-16), also in den Augen jedermanns, Orientierungspunkt und geistliches Sicherheitsbezirk sowie die ursprüngliche dynamische Kraft, verstanden wird. Dieses Phänomen der Entchristianisierung, welches einen radikalen Bruch zwischen der europäischen Kultur und den Werten des christlichen Geistes zeigt, kann auch durch die Einstellung der Europäer gegenüber einiger fundamentalen Problemen der Gesellschaft (z. B. Abtreibung, Euthanasie, Genmanipulation), die wichtige Einflüsse auf die Lebenseinstellung bezüglich Leben und Tod haben, aber auch in anderen Bereichen, wie wirtschaftliche Probleme, Familie, Sexualität, usw. eingreifen.

So wie der lutherische Theologe Dietrich Bonhoeffer vor mehr als ein halbes Jahrhundert sagte, ist die Welt infolge des Prozesses, das die Elemente der Säkularisierung hervorbrachte, zur "Reife" gelangt, in dem Sinne, dass sie sich imstande hält sich von Gott und der Religion zu "befreien". Bonhoeffer sagte, dass in dem Kontext der Behauptung der Autonomie des Menschen und der Welt "findet sich keine Verwendung von Gott als Arbeitsthese, weder in der Moral, noch in der Politik oder der Wissenschaft".¹ So wie der lutherische Theologe Dietrich Bonhoeffer damals behauptete, ist die heutige Welt durch die Elemente der Säkularisierung "erwachsen" geworden, in dem Sinne, dass sie sich fähig hält, sich selber von Gott und der Religion zu "befreien". In dem Kontext der Behauptung der Autonomie des Menschen, sagte Bonhoeffer: "verspürt man heute eine Notwendigkeit Gottes als Arbeitsvoraussetzung weder in der Ethik noch in der Politik oder Wissenschaft". Also ist Gott nicht mehr Teil des menschlichen Schicksals, da er nicht mehr als der angesehen wird, welcher der Welt und der Geschichte einen wahrhaftigen Sinn gibt. Im Bewusstsein eines säkularisierten Europas, ist der Platz der Gott Zustand leer geblieben, daher gerade richtig um von anderen Phantasiegebilden besetzt zu werden. Diese angsteinfließende Abwesenheit Gottes vernichtet jede Wahrheit des Lebens, ausser der Zerstörung und des Todes. Desgleichen, definiert sie klar, den europäischen Nihilismus und die religiöse Gleichgültigkeit als Massenphänomen, mit all ihren katastrophalen Folgen.²

Der "moderne und pragmatische" säkularisierte Mensch ist gleichgültig der Gegenwart Gottes und der evangelischen Lebensprinzipien gegenüber. Dieser zeigt ein fast völliges Desinteresse den religiösen

¹ *Letters and Papers from Prison*, Fontana Books, Londra, 1968, S. 121.

² Cf. Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul* [Heidegger und der Areopagita], rum. Übers. N. Ș. Tanaoca, Ed. Anastasia, București, 1996, S. 7-9.

Themen gegenüber, pflegt aber eine starke Leidenschaft für die politische, ökonomische Probleme, für Sport oder für das Moderne usw. Die Mystik der Stadions, die Exotik der Ferienmöglichkeiten, die Faszination der heidnischen Spiele und die Hysterie der Erotik sind die definierenden Elemente die Psychologie eines säkularisierten Menschen. Die klassischen religiösen Fragestellungen sind nicht mehr von Interesse, da die Transzendenz und die unendlichen Werte, in der persönlichen oder der kollektiven Vision keinen determinierenden Platz mehr haben. Deshalb betet der Mensch nicht mehr. Er stellt sich in keinem Verhältnis zu der Ewigkeit mehr, sondern genügt sich selber. Er ist ein Gefangener des Augenblickes. Das liturgische und sakramentale Leben berührt ihn nicht mehr. Er verspürt die Notwendigkeit der Heiligung nicht mehr. Er missachtet den Willen Gottes und die natürlichen Gesetze durch die der Schöpfer die Welt zu ihrem letzten Ziel führt. Der Mensch steht im Glauben, dass die gesamte Wirklichkeit durch die von ihm selber gemachten Gesetze und Ordnung kontrolliert und geführt werden kann.

Der von der Seuche des Säkularismus befallene Mensch lebt so, als ob es Gott nicht gäbe oder gibt sich mit einer diffusen, unklaren Religiosität zufrieden. Wenn er eine Form der Religiosität akzeptiert, dann richtet er sich danach aus, was mehr Gemütlichkeit bringt. Er wünscht sich die psychische und physische Behaglichkeit, die ewig anhalten soll. Die Erlösung hat für ihn nicht mehr die Bedeutung der ontologischen Restauration in Christus, sondern wird zu einer Entspannungsübung, die durch gewisse "Techniken" oder besonders zu diesem Zweck erarbeitete "Übungen" erlangt werden kann. Die Religion wird nicht mehr in ihrer natürlichsten Funktion als "Weg" der geistigen Vollendung und Begegnung mit Gott wahrgenommen, sondern als "alternative Technik" zur Harmonie, Entwicklung, Sicherheit und Wohlstand, ohne einen klaren Verhältnis zu der Transzendenz. So kann man den Erfolg einiger Sekten und religiöser Bewegungen verstehen, wie die Zeugen Jehovas oder die berühmte Scientology Church.

Da die Suche nach dem Heiligen ein Bestandteil des menschlichen Seins darstellt, kann diese ganz gefährliche Formen annehmen, wenn der Weg des Evangelismus verlassen wird. Der Säkularismus kann so die Voraussetzung für subjektive Phantasien werden, welche zu den sinnwidrigsten Erfahrungen degenerieren können, so wie der Satanismus, der Massenselbstmord, die als "Offenbarungen" verstanden werden. Andererseits schaffen es diese Phantasiegebilde sich in einem religiösen Duzendeklektizismus zu äußern, welcher seine Ideen aus verschiedenen Kulturen und Epochen bezieht, und dabei daraus "Einzelfragmente" mit einigen Obsessionen in einer sonderbaren Weise verbindet.

Die Pseudo-Spiritualität stellt ein wichtiges Element der säkularen Kultur dar, obwohl ihre Fehler gefährlicher für das menschliche Bewusstsein sind, als jedwelcher Form des Atheismus oder Materialismus. Es reicht wenn wir daran denken, welche Gefahr *New Age* bedeutet, diese komplexe, chaotische und anarchistische Bewegung, die heute eine familiäre Präsenz der religiösen Vielfalt Europas geworden ist. Basarab Nicolescu behauptet, dass die Gefahr dieser Bewegung "von einem *Rigurositätsmangel* ausgeht, dass alles zu einem amorphen Ganzen zusammenbringt, ohne jedwelche Konsistenz [...]. *New Age* stellt sich dar, egal welches die Motivation einiger seiner Repräsentanten sein mögen, wie ein immenser Supermarkt unserer Konsumgesellschaft, wo jeder ein wenig Orient oder Okzident suchen kann, um auf eine billige Weise den eigenen Frieden des Gewissens wiederzugewinnen. Der geistige Konsum ist das Spiegelbild des materiellen Konsums".³

Parallel zu der sektarischen Bewegung setzen sich in der europäischen Kultur der Okkultismus, der Spiritismus und der Aberglaube durch. So kommt es, dass nicht nur Personen mit einer gewöhnlichen Schulbildung zum Opfer einiger byzarren und schädlichen Praktiken werden, sondern auch weltberühmte Wissenschaftler, Empfänger des Nobelpreises und berühmte Künstler, die sich einer Reihe von Magier, Hexen oder zweifelhaften "Erleuchteten" von einer krassen Kulturlosigkeit und mit einer zweifelhaften moralen Lage ausliefern. Themen wie diese liefern oft den Stoff für die großen europäischen Zeitschriften. Die Anziehung, die von den Sekten, den okkulten Praktiken oder vom Satanismus ausgeübt wird, charakterisiert die säkularisierten und entheiligten sozialen Milieus. Diese morbide Anziehung muss als eine Form des psychologischen Ausgleiches verstanden werden, die vom spirituellen Vakuum in einem zweckverfremdeten Gewissen durch das Bringen in Mißkredit und das Aufgeben des Christentums erzeugt wird.

Die heutige geistige Krise in Europa kann sicherlich nicht nur in einem kulturellen, ethnischen und konfessionellen Raum lokalisiert werden. Gleichzeitig muß sie als ein Gericht Gottes für das verursachte Übel, für Verrat, Abfall und die Straftaten, deren sich die christlichen Völker Europas schuldig machen, aufgefaßt werden. Wir müssen uns daran erinnern, dass die zwei Weltkriege im Herzen Europas ihren Anfang fanden und dass sich alte christliche Völker gegenüber standen, nicht um die Erfahrung der brüderlichen Gemeinschaft in Christus zu machen, sondern um diese unvorstellbaren Massaker zu beschließen, durch die sich der Macchiavelismus und die Machtpolitik geäußert haben. Die Krise ist ein Gericht (*krisis*), dass sich wie eine *Apokalypse* (Offenbarung) in der

³ *Transdisciplinaritatea*, rum. Übers. H. M. Vasilescu, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, S. 137.
166

Geschichte Europas und im persönlichen Leben eines jeden Christen, der sich als europäischer "Bürger" fühlt, durchsetzt.

Im Hinblick auf die "Apokalypse" kann die Krise dieses Augenblicks der europäischen Geschichte auch als ein Versuch verstanden werden, den dunkeln Bildschirm einer gefallenen Welt zu durchbrechen, um eine andere Ausdrucksform zu erwerben, die mit der Offenbarung kompatibel ist und gleichzeitig im Stand ist die Wiederentdeckung des *Königreiches* "herauszufordern". Es ist wichtig zu wissen, dass der europäische Mensch, dem der unglückliche Zustand gegeben ist, die letzten Auswirkungen der Säkularisierung zu erleben, nicht nur das Opfer ist, dass das Versagen der Utopien einer Reihe von perversen Ideologien erleiden mußte, die das Schicksal der Menschheit verstümmelt haben. Er ist auch der bewußte Zeuge der Wiederentdeckung der patristischen Tradition, der sakramentalen Mystik, der Religionsgeschichte, der Ikonen, der berühmten Pilgerstätten u.s.w.

Die Begegnung mit dem Sakralen, also die allumfassendste Erfahrung der Energien des Heiligen Geistes, macht die Wiedergeburt des *homo religiosus*, also des "*totalen Menschen*" möglich, über den Mircea Eliade (Bem. des Übersetzers - einer der wichtigsten Religionsgeschichtler der Welt) spricht. Das Erfahren des Heiligen ist die eigentliche Möglichkeit (der Inbegriff der Möglichkeit) des Daseins des Wesens in der Welt, also dass das Heilige die absolute Wirklichkeit und das wesentliche Element seiner Kondition darstellt.⁴ Die Tatsache, dass die "entsakralisierteste" Epoche der europäischen Geschichte eine Reihe von grundlegenden Gedankengänge über das Sakrale (das Heilige) erzeugt hat, ist ein Paradoxon und gleichzeitig von grosser Bedeutung. Das Werk vieler Denker und "Schöpfer" des XX. Jahrhunderts, die gleichzeitig hochberühmt und doch so verschieden voneinander waren, angefangen von Dichtern und Schauspielern bis zu Philosophen und Wissenschaftlern, steht unter dem Zeichen der Wiederherstellung (Wiederentdeckung) des Sakralen (Heiligen) als wesentliche Erfahrung des menschlichen Gewissens. Die Welt bleibt die Schöpfung Gottes, der *Topos* der Offenbarung der göttlichen Liebe und Schönheit, wie weit sie auch immer einen Kopfsprung in eine von "*der Begierde des Leibes und dem Begehren der Augen und dem Hochmut des Lebens*" bestimmte Welt machen würde. Und der Mensch verliert nie seine Eigenschaft als "Abbild" Gottes, wie tief er auch immer von den Keimen des Bösen angesteckt wäre, weil der Göttliche Logos

⁴ Cf. *Arhitectură gotică și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacralului* [Gotische Architektur und heilige Geografie. Mircea Eliade und die Wiederfindung des Sakralen] (von Paul Barbă Neagră gemachte Filme), rum. Übers. M. Cristea und M. Tolcea, Ed. Polirom, Iași, 2000, S. 193.

Mensch wurde, litt und auferstand, die Hölle und den Tod besiegend. Unter diesem theologischen Gesichtspunkt kann die oben angeführte Krise zu einer Erneuerungschance für die Christen und Europa in seiner Ganzheit bedeuten.

2. Die Aufgabe der Kirche in einer säkularisierten Welt

Wenn das was wir "moderne Krise" nennen, die sich hauptsächlich durch das Phänomen der Säkularisierung ausdrückt, in letzter Instanz die Krise einer Welt, die es annimmt, ohne Gott zu leben bedeutet, dann müssen wir zugeben, dass der Ausweg daraus, oder wenigstens eine Verbesserung der Lage, nur durch eine feste moralisch-geistige Annahme des *Leben in Christus*" besteht. Das Wort unseres Erlösers ist klar: *"Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen"* (Matthäus 6, 33). Und das Königreich Gottes ist auch eine tiefe innere Wirklichkeit (gemäß Lukas 17, 21) das sich in einem allgemeinen und authentischen Lebensstil ausdrückt, das von dem im "Geiste" oder "Mode der Zeit" in der die säkularisierte Welt lebt verschieden ist. Es ist so wie der Heilige Apostel Paulus behauptet: *"Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist"* (Römer 14, 17).

Die christliche Antwort auf die verheerende Krise der Säkularisierung kann nur eine theologische und christliche sein. Vater Boris Bobrinskoy schreibt folgendes: *"Der Kultus drückt die wichtigsten Kategorien des geistigen Lebens aus. Durch die Sakramentale und liturgische Sprache bereitet die Kirche eine erlebte Theologie des Seins vor, eine Ansicht der göttlichen Schönheit des Reiches, dessen Vorgeschmack uns der Kultus geben kann. Zwischen dem inneren Kultus des Herzens und dem äußerlichen des Tempels entsteht eine tiefe Bindung, eine notwendige Kontinuität so wie die Ausbreitung des liturgischen Gebetes, der Imnographie, der Ikonen, im persönlichen und familiellen Leben zeigt. Im Segnen des Wassers oder des Weines, der Früchte der Erde wird also eine Art Lehre im Sinne des Sakralen und des «Profanen», der Materie, einverleibt. Der liturgische Zyklus der Woche, der mit dem Tag Gottes beginnt und endet, aktualisiert die bestehende Spannung zwischen dem Sonntag und den anderen Wochentagen: die ganze Existenz, so profan sie auch sein mag, ist auf das warten dessen der in die liturgische Aktualität der Kirche kommt: «Komm Herr Jesus» (Johannesoffenbarung 22, 20).⁵ Natürlich haben die Theologie und das liturgische Leben noch viel nachzuholen und die Art in der die verlorene*

⁵ *Împărtășirea Duhului Sfânt* [Die Kommunion des Heiligen Geistes], rum. Übers. M. und A. Alexandrescu, Ed. Institutului Biblic, București, 1999, S. 339.

Stellung unter dem Zeichen der Eile gesetzt wird, sowie dem der apostolischen und patristischen Geiste, wird die "gut empfangene Antwort" vor dem Prozeß den die Geschichte durch das Ausbrechen der Krise der Moderne machen wird, ausmachen. Das findet gerade statt, jetzt wo den schon bekannten Elementen dieser Krise sich noch die große Provokation der Bioethik anschließen, die in konkretester Weise die ontologische Definition der menschlichen Natur berühren. Wir müssen nur an den Klontechniken denken, oder an der *in-vitro*-Befruchtung, um zu begreifen, was der Säkularisierungsprozess aus der Perspektive der modernen Wissenschaft bedeutet.

Einer anthropophagen Zivilisation muss man mit einem echt christlichen Leben antworten, zugleich asketisch und sakramental, prophetisch und gemeinschaftlich, das imstande ist, die positiven Erfahrungen der modernen Kultur einzuverleiben und die Abarten derselben auszuschließen. Die Erneuerung in Kultus und Werk, in Geist und in der gesellschaftlichen Moral ist für jede christliche Generation lebenswichtig, da die Heilige Schrift und die Tradition nicht als Museumsstücke gesehen werden wollen, sondern als Kernstücke der Begegnung mit dem Absoluten. Es wäre genauso falsch wie gefährlich nur die negativen Akzente der Säkularisierung zu sehen, sie zu Teufelsdingern zu erklären, ohne eine echte Alternative zu bieten und ohne das Gedankengut der Kirche zu verwerten. Die kulturellen und philosophischen Erfahrungen des modernen Menschen, einige genauso dramatisch wie furchteinregend, müssen für die Frohe Botschaft wiedergewonnen werden, sowie für die Erneuerung und Bereicherung des theologischen Diskurses und des geistigen Lebens. Eine neue Sicht über den Menschen und dessen einzigartiges Schicksal ist nötig. Dadurch sollten die Klischees des Rationalismus und der Aufklärung überholt werden, was eine neue Strategie der Kirche bezüglich des philosophischen Denkens und der modernen Kultur bedeutet.

Im Sinne des Evangeliums müssen wir die Tatsache vergevissern, dass wir das Recht nicht haben, den Bereich der Hoffnung zu verlassen, sondern müssen immer den Chancen vertrauen, die die Kirche Jesus Christi in jedem Moment ihrer Entwicklung hat (gemäß Matthäus 16, 18), egal wie furchterregend die Theorien der Geschichte wären. Besonders müssen wir hoffen, dass dieses Moment der Krise in einem Christentum des Evangeliums, der Messe, der Philokalie, der Ikonen und der heiligen Kirchenväter umgewandelt wird und die Krisensituation überwältigt wird. Den Weg der Christianisierung wieder und wieder durchzumachen, so wie diese Wiederholung in den Anfangsjahren der eucharistischen Gemeinschaften verstanden wurde, heisst sich mit seinem ganzem Wesen in einer inneren Pilgerung zu versetzen, die das himmlische Reich als Ziel

hat. Es heisst "der Mensch der ewigen Zukunft zu sein" (Philipper 3, 14) und zugleich der "Sauerteig der den ganzen Teig versäuert" (1. Korinther 5, 6), der die heimlichen Möglichkeiten der eigenen Welt in Bewegung setzt.

Der Mensch wächst zusammen mit seinen Erwartungen und die religiöse Idee vertieft sich in direktem Verhältnis. Die Geschichte geht auf die höchste Begegnung mit Gott und auf das letzte Verhör über den Menschen zu, denn beides sind Aspekte desselben Mysteriums der göttlichen Liebe. *Das Leben in Christus*, sowohl in seinen grossen Etappen, sowie auch in den bescheidensten Momente des Pilgerweges zu dem Reich, setzt eine langsame Veränderung voraus, die in jedem Augenblick im tiefsten Bereich unserer Wesens, sowie im unseren täglichen Handeln und gesellschaftlichen Umgebung geschieht. Es geht um einen andauernden Wechsel Tod - Wiederauferstehung *mit* und *in* Christus, um eine ununterbrochene Reihe von paschalischen Übergänge über die Versuchsproben des Lebens in Fleisch – Schwächen, Qualen Mängel, Trennungen, Verrate, Depressionen, Ängste – um dann den absoluten Pesah-Übergang zu erleben, wenn das Böse und die Hölle endgültig durch Gottes Kraft besiegt sein wird. Denn "der Tod" und "die Hölle" in der der säkularisierte gottlose Mensch letztendlich endet, können nur durch das Opfer und die Auferstehung dessen verändert werden, der den Tod und die Hölle besiegt hat. Und wenn wir die Tatsache anerkennen, dass das Schicksal der Welt durch Kreuz und Auferstehung für immer besiegelt wurde, so müssen wir auch annehmen, dass der Säkularismus ein gewaltiger "Übergang" "vom Tod zum Leben" und aus der Hölle in das himmlische Reich bedeuten kann.⁶

Der echte Sinn der Kirche in der Welt ist, jedem menschlichen Wesen eine Chance zu geben am Leibe des Auferstandenen sich zu veredeln, es für den Empfang des Heiligen Geistes vorzubereiten, da er die einzige Kraft ist durch die der Mensch sich von dem geistigen Tode und der Hölle retten kann. Die Kirche ist das umfassendste kosmische Sakrament, da sie uns in dieser Welt das echte Gesicht Gottes zeigt, in dessen Licht und vor dem wir unsere echte Berufung, die in unserem Zustand als Wesen die *zu seinem Bilde* geschaffen wurde und *zur Identität gerufen* (1. Mose 1, 26-27) geschaffen sind liegt, zeigt, sowie auch die Tiefe des Falles aus unserem Primärzustand. In derselben Zeit zeigt sich uns die Kirche auch als eschatologisches Geheimnis, da die Welt, die sie uns offenbart, eine Welt ist, die durch Jesus Christus wiederhergestellt und erlöst wurde. Indem die Kirche ihre mystische und sakramentale Bestimmung erfüllt, erbaut, vervollkommnt und offenbart sie sich in den heiligen Sakramente

⁶ Cf. Olivier Clément, *Întrebări asupra omului* [Fragen über den Menschen], rum. Übers. I. Pop und C. Span, Alba-Iulia, 1997, S. 181-186.

als Leib Christi. Nicolae Cabasila schrieb schon im 14. Jh.: *"Die Kirche ist in den Heiligen Sakramente nicht symbolisch, sondern wie die Gliedmaßen im Herz, die Äste in der Wurzel oder – wie der Herr sagt – wie die Reben im Weinstock [cf. Johannes 15, 1-6] einverleibt. Denn es ist nicht nur eine Namensidentität oder eine Ähnlichkeit zwischen ihnen, sondern es ist eine tatsächliche Identität. Denn die Heiligen Sakramente sind Leib und Blut Christi und zugleich die echte Nahrung und das Getränk der Kirche Jesu Christi"*.⁷ Wir haben in diesem Abschnitt eine der Hauptaussagen, wodurch sich der byzantinische Mystiker als Fortführer einer Tradition zu erkennen gibt. Diese Tradition steigt bis zu dem Heiligen Apostel Paulus und deren Pfeiler der Heilige Ignatius von Antiochia, Johannes Hrysostomos und Simeon der Neue Theologe sind. Jede Gemeinschaft, die sich um ihr Altar für die heilige Liturgie versammelt ist, wird zu einer Darstellung des biblischen Volkes auf dem Weg in das Versprochene Land (Num. 2, 1-134) und zugleich ein eschatologisches Bild des Neuen Jerusalem *"die vom Himmel herniederkommt"*, *"die hatte die Herrlichkeit Gottes"* (Johannesoffenbarung 3, 12 und 21, 11).

Der eucharistische Altar ist das mystische Zentrum um den und durch dessen Vermittlung sich das ganze Leben einer kirchlichen Gemeinschaft kristallisiert, behauptet und gravitiert, so dass diese, so ernst wie sie nur können, sich des Wortes des Apostels annehmen können: *"Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen. [...] ein ausgewähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das ein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seit ihr Gottes Volk"* (1. Petrus 2, 5-10). Die letzte Wahrheit des göttlichen Altars ist die heiligende Präsenz unseres Erlösers Jesus Christus *"ein Hoherpriester der Güte, die kommen wird"* (Hebr. 9, 11). Deshalb ist die Liturgie mehr als ein kultischer und öffentlicher Ausdruck irgendeiner kirchlichen Gemeinschaft. Sie ist die ideale Gemeinschaftsstruktur, die der Integration und dem Wachstum der Kirche als Leib Christi dient (Epheser 1, 23). Die liturgische Anamnesis erneuert ständig die mystische Identität der Teilnehmer, die sich alle - jeder für sich und alle zusammen - als Teil vom Leib Christi (Korinther 12, 27) erkennen

⁷ *Tăcuirea dumnezeieştii Liturghii* [Die Auslegung der Heiligen Liturgie], Kap. XXXVIII; rum. Übers. E. Branişte, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1997, S. 89.

und sich in der Gemeinschaft der Liebe verbauen "*damit sie ein heiliges Haus im Herrn werden*" (Epheser 2, 21-22).⁸

Um ihre geistliche Integrität zu erhalten und um Anteil am Horizont der Heiligkeit zu haben, muss jede kirchliche Gemeinde eine echte liturgische Richtlinie befolgen, d.h. ihren eigenen Altar als Prinzip oder Quelle der Gnade für ihr gesamtes geistiges Leben auf sich nehmen, gemäß der Disziplin und des mystischen Rhythmus der christlichen Kirche. Die liturgische Richtlinie der Gemeinde muss ein ständiges Ideal der Pastoral und der theologischen Forschung bleiben, eben weil die Liturgie der sakramentale Vollzug mit den tiefsten Auswirkungen auf die institutionelle Dynamik und auf die gemeinschaftliche Geistlichkeit des Volkes Gottes ist. Nur eine solche Orientierung kann die kirchlichen Gemeinden vor den geistigen Krankheiten schützen, die das christliche Schicksal des heutigen Europas so sehr verunstalten und verstümmeln. In diesem Sinne ist ein tiefgründiges und authentisches liturgisches Leben angesagt, bezogen auf die grosse biblische und patristische Tradition, deren Bezugszentrum im Altar und in der Liturgie liegt. Alle christologischen, pneumatologischen, ekklesiologischen und anthropologischen Folgen, die sich ergeben aus dem einzigartigen Mysterium des Opferaltars und des eucharistischen Opfers als Mysterium Jesus Christi, des Auferstandenen und zum Himmel Gefahrenen, müssen in Betracht gezogen werden.

Es ist eine bekannte Tatsache, dass der "Bürger" des heutigen Europas, ob er nun in der westlichen technologischen Zivilisation lebt oder dem ex-kommunistischen östlichen Raum angehört, seine Neigung zum Unendlichen welche das menschliche Wesen in sich wie einen göttlichen Siegel trägt in investiert. Er investiert also in demjenigen dunklen Wesenshorizont, den der Evangelist durch das Syntagma "*Lust des Leibes, Lust der Augen und Hochmut des Lebens*" bezeichnet. Aber in selben Maße stimmt es auch, dass diese Investition, die von dem "Sucht" nicht befriedigt werden kann, in eine wahrhaftige Suche nach Gott umgewandelt werden kann. Die Verzweiflung einer sinnlosen Existenz und der Schmerz der Entfremdung vom vollen Leben können jederzeit im Gewissen des Menschen den geheimnisvollen Prozess der Bekehrung und des Zurückkehrens zu Gott auslösen.

Es existiert die Chance, dass durch die Gnade dessen, den wir als Tröster, Geist der Wahrheit, Schatzmeister der Güte und Lebensspender preisen, der säkularisierte "Bürger", der scheinbar kein Interesse zeigt für das geistliche Leben, entdeckt, dass dieser sich selbst getäuscht hat, dass er seine ontologische Definition und seine Berufung verraten hat, dass die

⁸ Siehe dazu Pf. Prof. Dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei* [Das Schicksal der Orthodoxie], Ed. Institutului Biblic, București, S. 312-320.

Technik, die Wissenschaft, die Ideologien und die sozialen Doktrinen seine Glückseligkeit nicht "sichern" können und dass nur Gott ihm seinen vernichtenden Durst, den er im Herzen trägt, stillen kann. Aus Respekt für unsere Freiheit lässt Gott das Böse existieren, obwohl dieses auf geheimnisvoller Weise überwunden wird durch den Tod und das Auferstehen Christi. Dieses "*Geheimnis seines Willens*" (Epheser 1, 9) ist voll an der Arbeit, weil der Heilige Geist uns innerlich wiederaufbaut, ohne uns zu zwingen, durch die Freiheit des Glaubens und durch das bewusste Übernehmen der Verantwortung für das eigene Schicksal, von hier und in Ewigkeit. Die wahre Vervollständigung des Menschen ist die Heiligkeit des Lebens, die man durch die freie und persönliche Übernahme Christi als Besieger des Bösen und des Todes, als Modell und Quelle neuen Lebens erzielen kann.⁹

Wie die Kultur, bewährt und bestätigt sich das Christentum durch seine Seinsweise (*tropos*) in der Welt, durch seine konkreten Wirkungen auf der Ebene der persönlichen und gemeinschaftlichen Mentalitäten. Wenn dieses Verhalten nicht verträglich ist mit den Prinzipien des Evangeliums, schafft die einfache Zustimmung zur christlichen Lehre keine Mentalitäten, die gegen den Geist einer säkularisierten Welt gerichtet sind. Der Bezug des Christen zur Ewigkeit ist nicht da, damit er den Elend der Gegenwart rechtfertigt oder "übersieht", ungeachtet der Natur dieses Elends. Ganz im Gegenteil, er ist eben deshalb das "Wesen der ewigen Zukunft" weil dieses Elend, das die göttliche Schöpfung vernichtet, ihn tief besorgt und schmerzt. Gleichzeitig ist ihm auch bewusst, dass er es nicht überwinden kann, dass er es erst dann zum Guten wenden kann wenn er es als Prüfung der Versuchung für die persönlichen Tugenden und der Mitarbeit mit dem Schöpfer und Verseher der Welt betrachtet.

Die Kirche hat die Überzeugung, dass das Dasein der Christen in der Welt und ihr Gebet eine fundamentale vermittelnde Funktion erfüllen. Heute, wahrscheinlich mehr als irgendwann sonst, sind die Christen aufgerufen, die "zehn Gerechten" zu liefern, die Sodoma gefehlt haben, um nicht in den Flammen der eigenen Gesetzlosigkeit unterzugehen. Wenn in den ersten vier Jahrhunderte die Christen den vorbildlichen Beweis eines Urteilsvermögens und eines Verantwortungsbewusstseins machten, die griechisch-römische Kultur einfach rettend, so ist dieser Vermittlungsauftrag der Christen in der Welt wesentlich im Krisenmoment den die Menschheit heute erlebt. Die ersten christlichen Gemeinden haben die Krise der heidnischen Gesellschaft überwunden eben weil sie die Beschaffenheit einer eucharistischen Gemeinde hatten, weil sie *agape* waren, d. h.

⁹ Dazu Ol. Clément, *Întrebări asupra omului* [Fragen über den Menschen], rum. Übers., S. 187.

Zentren der selbstopferischen Liebe in der die Eucharistie die Mentalitäten bildete, die künstlichen Grenzen zwischen Menschen aufhob und aus jedem Bekehrten einen "*lebendigen Stein*" (I Petrus 2, 5) machte im harmonischen Aufbau eines und desselben "*Gottes Bau*" (I Korinther 3, 9). Wenn solche Agapé-Gemeinden ihre Zahl im Leben der Welt vermehren würden, vor allem in den grossen Städten, wo das Böse des Säkularismus manchmal fürchterliche Grösse erlangt, und wenn sie mit dem asketischen Rhythmus fester Mönchsgemeinden in Einklang wären, dann würde sich die Welt zum Guten verändern, die vom Säkularismus erzeugte und erhaltene Krise überwindend.

Da die heutige Krise eine Sinn-Krise ist, muss die Kirche eine deutliche Antwort auf den tiefen existentiellen Sinn der Menschen geben. Und das wird sie nur dadurch erreichen indem sie sich als Mysterium der Heiligung behaupten, als Topos der österlichen Freude und des Friedens Christi. Im allgemeinen christlichen Leben kann diese Anforderung in erster Linie durch die Überwindung des öden "Parochialismus" und durch die Vermehrung der lebendigen, dynamischen Gemeinden erfüllt werden, derer gesunden eucharistischen Gemeinden in denen die von der Krankheit der Säkularisierung betroffenen Menschenmassen die Lehrzeit der Gemeinde kennen lernen, den eigentlichen Sinn der Brüderlichkeit in Christus erleben, ihre wahre spirituelle Identität und ihre wahre Berufung wiederfinden können. D. h. dass mehr denn je die Pfarreien Orte der Gnade Gottes werden müssen, Orte an denen der von seinem eigenen heiligen Wesen entfremdete Mensch sich selbst wiederfinden soll, sich heilen soll von den Krankheiten, welche die Zivilisation der Eile und Einsamkeit, des Erotismus und der Anarchie in seinem Denken und seinem Herzen bringen.

Man sagte zu gutem Recht, dass das Drama des modernen Christentums, beschwert von Pietismus, Moralismus und Ritualismus, das ist, den "Geist erstickt" zu haben (I Thes. 5, 19) in einem solchen Maße, dass die Prophezeiung, die Schaffung der Gerechtigkeit und der Schönheit, die Poesie des Kosmos von sich selber dachten, sie seien unchristlich. Dadurch erfuhren sie das Risiko, sich zu erschöpfen oder zu verderben. Das ist der Grund warum das Christentum seine prophetische Dimension wiederfinden werden muss, und die Prophezeiung muss ihre geistlichen Wurzeln wiederfinden.¹⁰ Es ist deutlich genug, dass eben diese Epoche, auf der Ebene der gesamten Christenheit, von einem tiefgreifenden Bedürfnis für die Wiederkehr zum Sinn der Schaffung des Heiligen Geistes

¹⁰ Ders., *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul ecumenic Bartolomeu I* [Wahrheit und Freiheit. Die Orthodoxie in der Gegenwärtlichkeit. Gespräche mit dem oekumenischen Patriarchen Bartolomeios I], rum. Übers. von M. Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, S. 66.

im Leben der Welt betroffen ist. Es könnte sein, dass eben diese Generation von Christen die Früchte einer ganzen Periode des Wiederkehrens zu den biblischen Quellen, zu der patristischen Theologie und zu den alten liturgischen Traditionen, genauer gesagt zum Geiste der Heiligen Schrift, zum Geiste der Kirchenväter und zum Geiste der Liturgie, zu dem gemeinschaftlichen Sinn derselben, zu ihrer Kraft die innere Einheit aufzubauen, zu ihrem authentischen und realistischen Symbolismus, ernten wird. Je realer diese Wiederkehr zu den Quellen ist, um so mehr verbreitet sich der Heilige Geist über Seelen und über die Welt, scheint in der tiefsten Dunkelheit auf, beleuchtet, versöhnt, vereint den gesamten mystischen Leib Christi, die zerrissene Christenheit im Horizont der vollen Kommunion versammelnd.

Dass Europa heute von der Kultur des Nichts, von der Welle der Gewaltakte und des Terrors, von der Invasion der Sekten und der Pseudo-Religionen bedroht wird, dass die Psychopaten und Asozialen sich in beunruhigendem Maße vermehren, im Westen wie im Osten, heisst, dass die Christen eine ungeheuerliche Verantwortung tragen, also dass sie selbst das Evangelium zu einer infantilen, formalistischen und, so oft, gewaltsamen Religiosität reduziert haben. Es muss uns nicht schwer fallen zuzugeben, dass die europäischen Kirchen ihre Glaubwürdigkeit dadurch vermindert haben, dass sie sich oft im "Netz" einiger mit dem Geiste des Evangeliums unvereinbaren Praktiken und Interessen haben fangen lassen. Der Maximalismus des Evangeliums fordert von den Christen die Ablehnung der Kompromisse und der Zweideutigkeiten jeglicher Art, eben weil durch diese die Keime der Säkularisierung als Leben "gemäß dem Leibe" getragen und aktiviert werden, in denen die Mentalitäten und Charaktere nichts Geistliches mehr tragen. *"Die aber Jesus Christus angehören, die haben ihr Fleisch gekreuzigt samt den Leidenschaften und Begierden. Wenn wir im Geist leben, so lasst uns auch im Geist wandeln"*, so spricht der heilige Apostel Paulus (Galater 5, 24-25).

Solange die Christen selber nicht *"apostolische Männer"* werden, d.h. glaubwürdige Zeugen der Heiligkeit und Liebe Jesus Christus, wird die Welt nicht genesen können. Die Keime der Säkularisierung haben sich in unvorstellbarer Weise vervielfacht und vermehrt, so dass sie heutzutage all das zerstören können, was das Christentum in der Kultur und der Zivilisation Europas geschaffen hat. Wir müssen uns nicht davon scheuen, zuzugeben, dass sehr oft diese Keime gerade im Leben der Christen ein Medium ihrer Verbreitung gefunden haben. Eben deswegen ist die Verantwortung der in Christi Namen Getauften nicht bloss einem "evangelischen Umstand" entsprungen, sondern sie muss als grösste und dringende Pflicht verstanden und angenommen werden. Dieser Pflicht nicht

gehorsam bedeutet die Zustimmung und Zusammenarbeit mit den Kräften des Bösen zu einem geistlichen Unheil apokalyptischer Grösse.

3. Die Hoffnungen für Heilung. Das orthodoxe Zeugnis

Europa ist in das dritte Jahrtausend der christlichen Geschichte sowohl mit vielen Sorgen als auch grossen Hoffnungen eingetreten. In einer Welt, wo der Mensch sich von denjenigen irdischen und himmlischen Wurzeln enteignet fühlt, durch die er zu einem Verbindungselement zwischen Erde und Himmel werden kann, ist der Auftrag der Christen zusammen die geistigen Wurzeln der europäischen Kultur und Zivilisation, wiederzuentdecken, sowohl auf Horizontalebene, nämlich in der Geschichte, als auch auf der vertikalen Ebene, durch das Übernehmen des *Lebens Christi*. Damit dieses Werk der Verherrlichung des Menschen und der Welt nicht verspätet werden soll, ist es ganz nötig, dass die Kirchen die Verantwortung für die Wiederherstellung der europäischen Einheit übernehmen, die mehrmals durch religiöse Feindschaften zerrissen wurde. Sie sollen die Treffmöglichkeiten im Sinne der menschlichen Zusammenarbeit vermehren, sie sollen die Christen zum gemeinsamen Gebet bringen, diese zu einer gemeinsamen von dem Ballast jener verlustbringenden Vorurteilen befreiten Sprache führen, zusammen als Brüder Christi zu leben, den Horizont der Hoffnung zu erweitern und die Menschen das Sakrament der opfernden Liebe wieder lehren.

Heute braucht man ein tiefes, sakramentales gemeinschaftliches kirchliches Bewusstsein, das von der Last aller ideologischen Strukturen und formellen Institutionen, der Selbstbefriedigung und der Bürokratie befreit ist. Das Christentum ist ein belebender Aufschwung, eine verantwortungsvolle und schöpferische Freiheit, eben weil das Leben heute unter dem Zeichen der Erschöpfung steht und weil die Freiheit ein Unverantwortungskreis geworden ist. Das ganze mystische Leib Christi muss eine Missionstätigkeit werden, im Umfang und Qualität derjenigen der ersten Jahrzehnten des Christentums ähnlich. Im diesem Sinne werden die Christen gerufen, die Liebe, das Schöne, die Kultur, das Ziel des Lebens in dieser Welt selber zu entdecken, wenn sie anfangs nicht fähig sind, das *Leben in Christus* als Weg geistigen der Wiedergeburt und der Heiligkeit zu machen.

Das Mysterium der Menschwerdung Gottes und der Auferstehung beurteilt die Theologie, das Dienen, das Prädigen, alle christliche Erfahrungen, das Benehmen und die Wahl deren, die sich Christen heissen und die oft bereit sind nur die anderen des Bösen in der Welt anzuklagen, indem sie sich jener Qualität mit Leichtsinn entziehen, laut der sie selbst

die wahren Verantwortungsträger für den Lauf der Weltgeschichte ab der Menschwerdung des göttlichen Logos bis zum letzten Gericht sind. Der alte *Brief an Diognet* (um 200)¹¹ behauptet dass "das, was die Seele für den Leib ist, das sind die Christen für die Welt", und bezieht sich besonders auf diese Qualität der Christen, verantwortungsvoll für den Schicksal der ganzen Welt zu sein. Die Christen gehören in vielen Ländern zu einer Minderheit, obwohl diese bisher Gebiete eines blühenden Christentums waren. Sie werden gerufen, sich im Horizont der evangelischen, liturgischen und patristischen Christenheit Teil zu werden, um die Anfänge der Kultur und Zivilisation zu gestalten. Sie werden auch gerufen, die glaubhaften Zeugen einer prophetischen und schöpferischen Spiritualität zu werden, die fähig ist, die Geschichte wiederzuerlangen und sie in Ewigkeit einzuführen. Die asketische Strenge, das sakramentale Leben und die "Liturgie des Bruders" sind wesentliche Elemente des christlichen Glaubens in einer geistlich armen Welt.

Europa braucht heute ein umfangreiches Wiederevangelisierungs- und Wiederkatechisationswerk als eine Notwendigkeit, die das Bewusstsein der ökumenischen Kirche drückt und nicht wegen der proselytischen, sektiererischen oder konfessionellen Interessen konfisziert oder aufgeschoben werden kann.¹² Sicherlich ist das Verlieren der Glaubwürdigkeit der historischen Kirchen eine Wirklichkeit. Dieses Werk der Wiederevangelisierung und Neukatechisation beginnt mit dem Abbau der gegenchristlichen Vorurteilen vieler Europäer und der ideologischen Clischées, die den Stellenwert des Christentums in der Entwicklung Europas festlegt.¹³ Der Rettungsversuch bestimmter christlichen Werte durch Macht- oder politische Strategien würde dasselbe heißen wie die Abschaffung des Glaubens in revolutionärem Humanismus. Dasselbe passiert wenn manche traditionalistische Kreise sich in einem gegen-modernen Ghetto zurückziehen, welches dazu führen kann, dass das Christentum zu einer Sekte wird.

¹¹ Kap. VI, 1; rum. Übers. im Bd. *Scriverile Părinților apostolici* [Die Schriften den apostolischen Vätern], rum. Übers. D. Fecioru in col. P.S.B., 1, Ed. Institutului Biblic, Bucharest, 1979, S. 340.

¹² Für das Verständnis des Prozelytismus im europäischen Kontext, siehe Sylvio Ferrari, *La liberté religieuse à l'époque de la globalisation et du postmodernisme: la question du prosélytisme*, «Conscience et Liberté» (Bern), Nr. 60, 2000, S. 9-23.

¹³ A se vedea M. Henry, *Eu sunt Adevărul* [Ich bin die Wahrheit], rum. Übers. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2000, S. 315-342 und Paul Gilbert, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*, in «Nouvelle revue théologique» (Bruxelles), t. 121/Nr. 2, avril-juin 1999, S. 254-273.

Die Modernität stellt die Kirche in derselben Situation, die die Apologeten des 2. und 3. Jhs. bezüglich der römisch-heidischen Gesellschaft gefordert haben. Aus dieser Perspektive können die Früchte des Gebetes aller scheinbar Kraftlosen, zusammen mit dem Opfer der "Heiligen des Alltagslebens" das Gewebe einer von der Krebs des Unendlichen angesteckten Existenz wiederaufbauen. In einer modernen und säkularisierten Gesellschaft muss sich die Orthodoxie mit aller Verantwortlichkeit und Demut seine Berufung als "Gärmittel" für das Reich Gottes übernehmen. Das kann sicherlich nicht geschehen durch Annahme einer Randrolle in der Gesellschaft oder durch Verstecken in einem Ghetto der Angst oder der kleinlichen Hochmut, weit von Kultur und gesellschaftliches Leben. Im Gegenteil, die Orthodoxie muss sich in einem lebhaftes Verhältnis "Gesicht zu Gesicht" mit der Gesellschaft, die sich selbst auszureichend schätzt, die aber ohne die christliche Gegenwart und des christlichen Zeugnis nicht lebensfähig ist. Das Europa des 3. Jahrtausends braucht die Orthodoxie, genauso wie sie die positiven Erfahrungen der westlichen Gesellschaft braucht. Die orthodoxe Kultur ist mit der westlichen Gesellschaft nicht inkompatibel, solange die Letztere nicht die eigene Existenz eine Forderung in sich anmaßt und nicht zu einem "Weg" der Säkularisierung und Entmenschlichung wird.

Die Gefahr einer Grenze zwischen Westeuropa und der Orthodoxie¹⁴ existiert nur dann, wenn der Westen vergisst, dass er eine *Seele* braucht und dass diese *Seele* von keiner Leistung und auch nicht von einer philosophischen oder sozialen Doktrine gegeben werden kann, sondern nur vom *Leben in Christus*. Dieses bedeutet die Übernahme des Evangeliums als eigene Lebensweise. Die Gefahr der oben angeführten Grenze existiert, auch wenn die Orthodoxie selbst zögert, eine prophetische Partnerschaft zu gründen, sich also natürlich durchzusetzen, ohne Hochmut und ohne Komplexe, genau im Herzen Europas. Die geistige Energie, die den spektakulären Glanz der Modernität ausgelöst und erhalten hat, erschöpft sich schnell. Durch die geheime Kraft der Spiritualität und ihrer Demut hat die Orthodoxie die Fähigkeit, das notwendige Feuer und Licht, die das sekularisierte Europa mit Spannung sucht, wieder anzuzünden. Und wenn die Orthodoxen die Weisheit und die innerliche Kraft dieses *Feuer* und *Licht* des Heiligen Geistes in der europäischen Kultur wiederanzuzünden nicht haben werden, so ist es

¹⁴ Eine solche Grenze ist ein Grundelement für manche die die neue Konfiguration Europas darstellen. Siehe z. B. Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale* [The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order], rum. Übers. R. Carp, Ed. Antet, Bucharest, 1998, S. 230-246.

möglich, dass die schädlichsten pseudo-religiösen Formen das Areal dieser Kultur an sich reisst, so wie die Orthodoxie selbst riskiert, ein einfacher Zufluchtsort für diejenigen Westlichen zu werden, die in der Geschichte nur Dekadenz und in der Modernität nur Hexerei sehen.

Der fruchtbare Einfluss der Orthodoxie auf einige bedeutende westlichen Theologen, das Phänomen der Wiederfindung der liturgischen Erfahrung und der Ostikonen, die Audienz der sich heutzutage die orthodoxen Bücher - z.B. *Philokalia*, *Die Bekenntnisse eines russischen Pilgers*, *Die Worte des heiligen Siluan dem Athoniten u.a.* - erfreuen, stellen klare "Zeichen" einer Chance und einer immensen Verantwortlichkeit dar, die die Orthodoxen nicht ignorieren oder minimalisieren dürfen. Die spektakuläre Wiedergeburt einiger westlichen Mönchsgemeinschaften, die im Klimat nach dem zweiten Weltkrieg gewusst haben, sich der orthodoxen Spiritualität zu öffnen, suggerieren uns welches die Ergebnisse einer tieferen Einsicht der Orthodoxie im westchristlichen Leben sein könnten. Damit diese Hinzufügung möglich wird, müssen sich die Orthodoxen selbst die Mentalität zu den Erfordernissen des *Lebens in Christus* dringend anpassen; sie müssen die Grenzen des ecclesiastischen Nationalismus überschreiten und sich diejenigen winzigen Hochmüte, die die Lichter der Orthodoxie entstoren oder deformieren, löschen.¹⁵

Der orthodoxe Ethos, anders gesagt der Lebensstil und das Wertesystem des christlichen Ostens, hat seine Wurzeln tief in der geistigen Tradition aus der das europäische Bewusstsein entstanden ist, und deswegen wird dieser so familiär dem Herzen jedwelchen Europäers, unabhängig von der geographischen Zone und der Kultur. Wenn der orthodoxe Ethos entdeckt und übernommen wird, wird dieser ein extrem natürlicher *Tropos*, der nicht gewalttätig ist, der die menschliche Persönlichkeit nicht auflöst und nicht verformt, sondern beleuchtet und verklärt sie bis in den Tiefen seiner ontologischen Definition. In diesem Sinne muss sich die Orthodoxie nicht vor der Säkularisierung und der Modernisierung fürchten, da sie die geistige Fähigkeit besitzt, diese Innenphänomene zu verstehen; sie kann sie vor der blinden Eifer schützen und diese wiederorientieren in der Richtung dessen Endpunkt "*der neue Himmel und Erde*" aus der Sicht der Apokalypse, darstellt.

Die sakramentale Wiedergeburt und die Umwandlung der Christen in "liturgische Wesen" kann Europas Geschichte regenerieren, sie kann sie vom Zerlegen retten und kann sie im ewigen Eon hinzufügen. Das Gebet, das Fasten, die Demut, die Liebe zu denen, die in Not sind, die Weisheit, die Verantwortlichkeit und die brüderliche Solidarität sind ebenso viele

¹⁵ Cf. Placide Deseille, *Nostalgia Ortodoxiei*, rum. Übers. D. Mezdrea, Ed. Anastasia, Bucharest, 1995, S. 232- 233.

Elemente einer unaufschiebbaren Tätigkeit. Diese vergrößern Gottes Segen über die Welt und machen aus ihr ein durchsichtiges Medium der Energien des heiligen Geistes, so wie das demütige und entschlossene *Fiat* der Mutter Gottes die Fleischwerdung des Logos in der Geschichte verursacht hat (Lukas 1, 38).

Das Christentum ist heutzutage markiert von der Nostalgie der Einheit in Christus, sowie von dem Sehnen nach einem authentischen sakramentalen Leben. Diese Tatsache stellt für die ganze Kirche den Grund zur Mut vor der Säkularisierungsflut, der keinesfalls ein entgültiger Fluch ist, sondern der überschritten und überwältigt werden kann. Mehr als je in seiner Geschichte fühlt das heutige Europa die Notwendigkeit mit "zwei Lungen" zu atmen, mit dem Osten und dem Westen, fühlt also die Notwendigkeit normal zu atmen, sich das durch den Säkularisierungsvorgang verlorene geistige Gleichgewicht wieder zu gewinnen. In diesem Sinne können wir sagen, dass die Sorgen und Hoffnungen Europas zu Beginn des dritten Millenniums der christlichen Chronologie gleichzeitig die Sorgen und Hoffnungen der Kirche Christi sind. Näher müssen wir bestimmen, dass die Heilmittel für die Sorgen und Hoffnungen deren Grundlagen in einem evangelischen Charakter haben. Daraus ergibt sich das immense Vertrauen, das die Kirche im Schicksal des Menschens und der ganzen Schoepfung hat.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ CA VALOARE INTEGRATIVĂ

GHEORGHE ȘANTA

RÉSUMÉ *L'éducation religieuse comme valeur d'intégration.*

Le développement intégral et harmonieux de la personnalité implique une importante dimension spirituelle-religieuse. Une nouvelle étude de la connaissance de l'être humain et de son potentiel spirituel par l'intermédiaire de l'éducation, conduit vers des horizons de valeur remarquable. Cela transforme et guide l'éducateur et ses élèves pour atteindre leurs objectifs.

L'éducation chrétienne suit la réalisation de la communion de l'homme avec Dieu et avec ses semblables, ce qui suppose la purification des vices et une permanente pratique de la vertu.

La communion établie entre l'éducateur et ses élèves baisse et hausse, harmonise et motive l'un l'autre, dirigeant vers l'amitié divine, aspirant au-delà de l'ascèse somatique et psychologique à l'ascèse apocalyptique conduisant vers l'attente heureuse du Jugement dernier.

Întrucât subiectul uman este orientat în mod aprioric spre Dumnezeu, argumentele existenței sale nu trebuie propuse din exterior, ci din interior ținând cont de structura psihosomatică a omului. Deschiderea spre Transcendență nu este o simplă deschidere spre misterul unui Dumnezeu îndepărtat și ascuns, ci deschidere spre taina unui Dumnezeu apropiat care se descoperă omului în intimitatea ființei sale, printr-o prezență harică¹.

Dezvoltarea integrală și armonioasă a personalității implică și importanta dimensiune spiritual religioasă din mai multe motive:

- cunoaștere a existenței reale, dar și a celei divine;
- Formarea unei imagini globale, holistice asupra existenței;
- Introducerea copilului în înțelegerea dimensiunii spirituale;
- Puterea transfiguratoare a altarului euharistic;

¹ K. Rahner, *Le problème de la sécularisation*, Écrits théologiques, 10, Desclée de Brouwer, Paris, 1970. p. 24.

- Introducerea în orizontul valoric complet;
- Dezvoltarea motivației acțiunii, efortului, depășirii situațiilor de criză, găsirea unui echilibru moral și spiritual, definirea idealului și criteriile de evaluare;
- Descoperirea propriei ființe, sufletul uman ca o împărțire uneori plină de umbre și găsirea unor exigențe pentru fortificarea interioară, prin actualizarea calității de hristofor (purtător de Hristos)².

Cel educat are nevoie de sprijinul spiritual religios, dar și educatorul pentru a-și consolida credința asupra responsabilității sale pedagogice. Credința în ceea ce faci, în felul cum faci, în menirea ce-o ai în ținta ce-o vrei atinsă, nu numai că orientează și luminează calea pe care mergi, dar îți dă acea siguranță, certitudine, corectitudine și fermitate de care te rătăcești, te pierzi, renunți sau te supui altor practici³.

Și pentru educat și pentru educator reevaluarea și întărirea educației religioase (creștin ortodoxe) sunt cu atât mai necesare acum când se constată (presiunea ateismului, numeroase interferări sectare, pătrunderea unor forme de religii orientale), promovarea divinității în interpretarea esenței, rolul divinității pentru persoana umană sau societate.

Pentru noi, fundamentarea educației creștine în termeni pedagogici, aparține Mântuitorului Iisus Hristos însuși. El este numit "Învățătorul" prin excelență de către ucenici și contemporanii Săi. S-a comportat ca un educator prin cuvânt și faptă. Este necesar să se cunoască și din perspectiva pedagogică, dimensiunea sistemului Său de educație creștină. O asemenea sistematizare o găsim realizată la Profesorul C-tin. Cucoș și anume: "Contureaza o revoluție spirituală prin noua ordine morală bazată pe iubire și iertare pentru a ajunge la Dumnezeu"⁴.

Misiunea formatoare de reconstituire a personalității umane – este idealul creștinismului, perfectarea în om a dimensiunii indumnezeitoare ca structură inseparabilă trupească și sufletească, pentru a intra în Împărăția perfecțiunii prin comuniunea cu Dumnezeu. Astfel pedagogia creștină devine o știință a educației integrale, ținându-se seama de toate influențele ce se exercită asupra personalității.

Principiul fundamental este cel moral, ca o promovare a libertății și a demnității individuale, a respectului pentru celălalt, ca ființă mai ales

² Gheorghe Popa, *Câteva exigențe spirituale în orizontul mistagogic al credinței creștine*, în "Studii Teologice" nr. 1-2/2000 p. 471.

³ C-tin Cucoș, *Pedagogie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p.162.

⁴ C-tin Cucoș, *Educația Religioasă – Conținut și forme de realizare*, Ed. Didactică și Pedagogică, Buc. 1996, p. 22.

emoțională, mai mult decât rațională. Metoda de bază este exemplul personal pe care creștinismul îl urmează, prin efort propriu, ca ideal de realizare cu care vrea să semene, afirmând frumusețea acestui exemplu nu ca o idee, ci însăși existența revelată a lui Dumnezeu⁵. Puterea exemplului său constă în știința mijloacelor de a îndruma și îndrepta, prin dragoste față de om, îngăduinta, smerenie⁶.

Năzuința spre desăvârșire ca ax al personalității morale, iubirea, sfințenia vieții, lupta interioară spre a dobândi binele suprem, valorificarea copilului ca prototip al virtuții și pentru adulți – cuvinte rostite de Mântuitorul "de nu veți fi precum copiii, cu nici un chip nu veți intra în Împărăția lui Dumnezeu", sunt forme ale finalității educației religioase și răspundere morală⁷.

Nimeni nu ne-a descoperit și nu ne-a învățat mai frumos sensul adevărat al vieții, nici metodele de educație și instrucție, mai desăvârșite cum a făcut învățătorul prin excelență Iisus Hristos; munca, exemplul, fapta, documentarea, dialogul, convorbirea dialectică, parabola, intuiția, asemănarea, mângâierea, muștrarea, amenințarea, cuvântarea, rugăciunea, postul, cercetarea bisericii, împărțirea harului, credința și iubirea. O parte din aceste metode sunt găsite și la profesorul C-tin. Cucos: intuiția bazată pe date concrete, imagini, exemple ale expunerii combinate cu figuri de stil sau cu tăceri semnificative, sau cu răspunsuri spontane emoționante sau cu sugestii, pilde spre convingere⁸.

Fondatorul didacticii moderne – J. A. Comenius (1657), arată că arta universală de a învăța pe toți totul necesar vieții prezente și viitoare, iar în comunitatea creștină să fie mai puțină beznă, confuzie și dezbinare ... dar mai multă lumină, ordine, pace și liniște, scopul ultim al omului se află dincolo de lumea aceasta, iar pregătirea pentru eternitate, înseamnă cunoaștere, moralitate, în îndreptarea spre Dumnezeu, iar omul ca să devină om trebuie să fie format⁹.

Dimensiunea educației religioase

Educația ca pregătire pentru viață supranatural-superioară, relevă natura spirituală a sufletului uman. Dacă pentru om este important destinul lui etern aceasta înseamnă că educația nu poate ignora această temă importantă¹⁰. Astfel se recunoaște revelația divină ca sursă de cunoaștere, iar

⁵ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1996, p.107.

⁶ C-tin Cucoș, *op. cit.*, p. 23.

⁷ Ilarion V. Felea, *Religia Culturii*, Ed. Episcopiei Ort. Rom. a Aradului, Arad, 1994, p. 254.

⁸ C-tin Cucoș, *op. cit.*, p. 29.

⁹ J. A. Comenius, *Didactica magna – Traducere P. Gârboviceanu*, Buc. 1921, p. 69.

¹⁰ Garrido, J.L.G., *Fundamente ale educației comparate*, Ed. Did. și Ped., Buc., 1995, p.183.

educația să analizeze mesajul revelat cu scopul de a găsi în el principiile creștine care ar trebui să stea la baza procesului educativ.

Transcendența este o nevoie personală a fiecărei ființe umane, ca structură psiho-somatică, aceasta contribuie la o mai bună înțelegere, trăire, contemplare, practicarea ei prin relaționare, acțiune specifică educației religioase. Tendința omului spre Dumnezeu se explică prin faptul că acesta se realizează în El. Astfel atât relația dintre Dumnezeu și om, cât și cea dintre om și Dumnezeu se înscriu în registrul aceluiași mister al harului dumnezeiesc¹¹.

Ca domeniu interdisciplinar educația religioasă are ca obiect de studiu finalitățile, conținutul, metodele de transformare a omului religios, capabil să dialogheze cu divinitatea prin forțele sale spirituale. Religiozitatea și spiritualitatea ca trăsătură se poate dezvolta, implini prin inițierea, cu mijloace pedagogice în teologie și prin formarea de convingeri, deprinderi, atitudini integrate unui mod de a fi, de existență¹². Pentru a putea fi atinse aceste principii se cer a fi utilizate câteva criterii de bază:

- Credința ca stare manifestă în luptă cu diverse dificultăți ale vieții, sprijinită de rațiune în atingerea scopurilor. În aceste condiții credința este și temelie și criteriu al ei însăși, întrucât prin ea adevărul se constituie și se verifică din el însuși; adevărul prin adevăr. Credința ne duce la cunoașterea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, ceea ce naște nevoia de transcendență.

- Nevoia de transcendență, ca trăire contemplativă, privind proiecția vieții de dincolo, intrarea în orizontul sacral ne conduce spre singurul real care există cu adevărat¹³.

- Experiența sacralului, pe lângă alte experiențe pragmatice conduce la dezvoltarea personalității intelectuale, morale, estetice, sociale, culturale, etc.

Idealul educației este viața eternă și religia este mijlocul cel mai perfect prin care obținem înbunătățirea omului, desăvârșirea societății și fericirea veșnică în comuniunea cu Dumnezeu. A face educație este a dezvoltă și a reprezenta în viața omului perfecțiunea imaginii chipului lui Dumnezeu. Modelul (este și rămâne) tuturor educatorilor Iisus Hristos ca om, El educatorul cel luminat, arhiereul cel sfânt, puternicul rege. Tinerii trebuie conduși în acest orizont de a fi luminați în spirit, sfinți în înclinările conștiinței și puternici în fapte.

De o rară frumusețe găsim cuvintele rugăciunii adresate de J. A. Comenius lui Dumnezeu la sfârșitul lucrării sale Didactica Magna: " Doamne Dumnezeul nostru tot ceea ce facem spre mărirea numelui Tău cel sfânt e de la Tine; dă Solomonilor tăi, tot ce e pregătit spre gloria Ta. Întărește Doamne tot ce ne-ai dat. Arată servilor Tăi, faptele Tale și mărirea Ta copiilor Tăi, și

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p.15.

¹² Macavei, E., *Pedagogie*, Ed. Did. și Ped. Buc. 1997, p. 81.

¹³ M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, Buc. 1995, p. 21.

bunătatea Ta Doamne, Dumnezeuul nostru să fie asupra noastră și întărește peste noi fapta mâinilor noastre. La Tine e speranța noastră o Doamne¹⁴".

Mesajul informativ cu caracter formativ

Dimensionată și realizată în acord cu necesitățile psihice specifice fiecărei vârste în parte, educația religioasă are mai întâi o funcție informativă respectiv de a pune la dispoziția elevilor a unui set de cunoștințe specifice, cu caracter teologic, dogmatic, liturgic, de istorie și filosofie a religiilor dar și un pronunțat caracter formativ de interiorizare și traducere în fapte de viață a normativelor religioase. În ultimă instanță religia va dăruia omului un ansamblu de valori spirituale de ordin moral, dar nu numai, care-l vor ghida în toate acțiunile sale inclusiv în cele cu implicații constant pragmatice. Ce pot să însemne pentru viață ideile și valorile care stau față de ea într-o transcendență eternă, dacă se taie orice raport esențial între viață și valori, este de neînțeles cum ele mai intră în relație cu ea sau cum ea se mai îndreaptă spre ele¹⁵.

Interiorizarea valorilor spirituale religioase se va finaliza printr-o serie de comportamente palpabile, în relația copilului cu propriul eu, în raportul cu alții și în relația cu Dumnezeu.

Educația religioasă nu este ruptă de alte ramuri ale educației care cultivă spiritul; aceasta este legată de educația estetică, morală, civică, pe care le fortifică și din care își extrage, secvențial, unele premise și temeuri. Educația religioasă este o ipostasă a educației axiologice, un monument al educației integrale. Raportul dintre informativ și formativ în cazul educației religioase se va stabili circumstanțial, în funcție de premisele de la care se pleacă în concretizarea acestei educații, de particularitățile de vârstă și individuale ale copiilor și tinerilor în contextul cultural în care se realizează educația, de specificitatea demersului curricular care se derulează la fiecare lecție în parte.

Prin educația religioasă se asigură un sens al vieții oamenilor, o direcție și un mod de a exista, o perspectivă care depășește imediatitatea faptică. Se poate observa că oamenii care trăiesc numai pentru scopuri de perspectivă apropiată trăiesc greșit și până la urmă trebuie să se confrunte cu neînțelegerea unei astfel de orientări în viață. Mulți dintre ei ajung să apeleze la consilierea spirituală tocmai pentru că au ajuns să vadă că sensul în ultima instanță fără sens pe care și-au bazat viața nu mai are nici un sens pentru ei. În cele din urmă, ei ajung la punctul în care trebuie să recunoască împreună cu Eclesiastul – "tot ce am făcut este deșertăciune"¹⁶.

¹⁴ Ilarian Felea, *op. cit.*, p. 247.

¹⁵ Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Ed. Omniscope, Craiova, 1996, p.111.

¹⁶ J.E. Adams, *Manualul consilierului spiritual creștin*, Societatea Misionară Română, Wheaton Illinois, 1993, p. 37.

Idealul educației religioase nu poate fi decât un ideal integralist; el constă în a activa toate forțele de care dispune omul ca ființă psihosomatică, precum și valorile ideale, menite să inspire pe cele dintâi și să le dea direcție; cu alte cuvinte educația va tinde continuu la realizarea valorilor ideale și la idealizarea forțelor reale, deci la idealismul activ¹⁷.

Ipostaze ale finalităților educației religioase

Formarea atitudinilor și învățarea valorilor religioase este un demers complicat și de durată. Valorile religioase țin de domeniul afectiv, care pune în relief un sentiment, o emoție, o idee de acceptare sau de refuz. O activitate afectivă nu se poate defini printr-un corelat observabil, ca în cazul unei activități cognitive, ci prin efectul ei indirect, potențial. Credința religioasă presupune componente ale dezvoltării caracterului și conștiinței, a atitudinilor și valorilor, care însă nu se pot măsura și identifica în mod direct. Cuvântul divin preluat de teologi și prezentat în disciplinele de specialitate vorbește despre credința lucrătoare prin iubire. (fapte)¹⁸. Iar Sfântul Dionisie Areopagitul spune că prin această lucrare afectivă care este iubirea – este ca o ieșire din sine, ceea ce nu permite celor ce o au să fie ai lor înșisi ci ai celor pe care-i iubesc¹⁹.

Bloom și colegii săi au prezentat o schemă privind învățarea afectivă cu următoarele etape²⁰:

1. Receptarea valorii, care presupune trei subcategorii:
 - a. conștiința când atenția persoanei este atrasă de un stimul religios, o icoană, un fragment muzical religios;
 - b. dorința de a primi, este acea stare a persoanei care sub influența stimulilor îi permite să le acorde atenția necesară;
 - c. atenția dirijată sau preferențială când persoana își caută stimulii religioși și-i conștientizează;
2. Răspunsul afectiv, care cunoaște și el mai multe stratificări:
 - a. asentimentul, un răspuns propriu la așteptări cum ar fi mobilizarea spațiului intim cu stimuli religioși ;
 - b. dorința de răspuns când elevul este din ce în ce mai atent la chemările interioare față de noii stimuli pe care îi caută;
 - c. satisfacția răspunsului, prin adoptarea unui comportament;

¹⁷ Dumitru Radu, *Idealul educației creștine în: Îndrumări metodice și didactice pentru predarea religiei în școală*, Ed. IBMBOR, Buc. 1991, p. 32.

¹⁸ Filocalia vol. VIII, Traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae, Buc., 1993, p. 40.

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p.164.

²⁰ Bloom, B. Krathwohl, D.R., *Taxonomie des objectifs pédagogiques: domain affectif*, Ed. Education Nouvelle Montreal, 1970, p. 7.

3. Valorizarea – care descrie o interiorizare crescândă prin adoptarea unui comportament destul de coerent în următoarea succesiune:

- a. acceptarea unei valori, dorința de a-și dezvolta deprinderea, de a medita, de a se ruga;
- b. preferința pentru o valoare (căutarea mai degrabă a valorilor religioase, decât a celor artistice);
- c. angajarea (ajungerea la concluzia că, credința este benefică și-l ajută efectiv pe om);

Aceste etape descrise au un caracter abstract descriptiv și orientativ. Atitudinile și valorile religioase se formează în mai multe circumstanțe, în familie, în biserică și în școală. Se modelează ființa umană prin intrarea în câmpul valorilor culturale și spirituale. Iubirea ca valoare adună cele împărțite și-l face pe om o singură rațiune și un singur mod de comportare, și netezește toate inegalitățile și deosebiri de opinie din toți. Fiecare atrage atât de mult pe altul în sine în intențiile lui și îl preferă sie însuși, devenind unul cu fiecare, în Dumnezeu²¹.

Desăvârșirea potențialității omului, perfecționarea sa, dezvoltarea tuturor capacităților de care el este susceptibil conduce spre idealul educațional. În concepția creștină, omul este responsabil de zestrea pe care o primește, este pătruns de obligația înmulțirii "talanților" dăruți. Accederea spre valorile religioase, acceptarea lor, și mai ales dorința de a atinge treapta cea mai înaltă care este sfințenia nu este ușoară și nici lipsită de piedici. Acest drum pe lângă asistarea harului divin presupune multă forță și activism din partea persoanei minunat prezentată de Sf. Ioan Scărarul: "toți cei care intră în aceasta frumoasă luptă dură, cu multe piedici și totuși ușoară, să știe că trebuie să se arunce oarecum în focul ispitelor și al luptelor cu ei înșiși, dacă voiesc să primească în ei focul cel nematerialnic. Să se cerceteze fiecare pe sine și apoi să bea din paharul acesta cu lacrimi, pentru ca sfârșitul acestei lupte să nu-i fie propria condamnare²²". De aceea nu se poate neglija finalitatea omului, explicită din perspectiva creștinismului. Idealul creștin nu prezintă doar valori absolute, imuabile, ci și trepte valorice care sunt pe măsura omului. Desăvârșirea se realizează dincolo, rămânând în ideatic un rest care este de neatins în timpul și spațiul finit în care ne mișcăm.

Educația creștină a dat un sens și o valoare nouă vieții umane nu numai în perspectiva existenței și duratei sale efemere ci și-n perspectiva veșniciei, permițându-i omului să realizeze plenitudinea demnității sale în Hristos pentru Împărăția lui Dumnezeu. "Nu vă mai numesc slujitori ci vă

²¹ Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p.176.

²² Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, Traducere de Mitrop. Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timișoara 1994, p.146.

numesc prieteni" Ioan 15,5. Prin acest cuvânt al Domnului, se anunță starea adultă în care omul depășește omul – viața spirituală ce orientează spre prietenia divină, căutarea dincolo de asceza somatică și psihologică, asceza eshatologică a primelor secole, act de credință care făcea din întreaga ființă umană așteptarea fericită a Parusiei²³.

Comuniunea – finalitate imanentă și transcendență

Educația creștină urmărește realizarea comuniunii omului cu Dumnezeu și cu semenii, ceea ce presupune din partea omului o permanență purificare de patimi și o creștere în virtute. Acest lucru este posibil prin participarea activă a ființei umane la lucrarea Bisericii. Nu se realizează o educație creștină realistă din partea educatorilor, dacă nu se vor pune ei înșiși sub flamura celor mai înalte adevăruri dacă nu se vor lepăda de mania îngâmfării, de tirania momentului și dacă nu-și vor cere o sinceritate desăvârșită de la ei înșiși, ceea ce vor să deștepte în copil. Comunicarea de iubire statornicită între educator și educat, coboară și înalță, căci noi educăm mai spornic prin ceea ce săvârșim prin sufletul nostru; asupra altora lucrează mai durabil nu ceea ce am născocit peste zi, ci ceea ce am smuls din noi înșine în nopți de nesomn²⁴.

Lucrarea de formare și perfectare a celor două componente de bază, sufletul și trupul, însușită de orice persoană în parte prin participarea la comuniune, dar începutul conduce la o stare de transcendere pe un plan spiritual nou de întâlnire în Hristos cu El și cu ceilalți. Am putea spune că nu numai partea pământească, fizică a omului are nevoie de o patrie, de un centru, de un punct de plecare pentru orice străduință de iubire; natura noastră spirituală umblă și ea după un liman al drumurilor ei, după o imbinare cu obârșia vieții. Dintr-o asemenea experiență a sufletului omenesc a pornit mărturisirea Fericitului Augustin, că inima noastră nu se alină, până ce nu-și află limanul în Dumnezeu²⁵.

În tradiția creștină trupul nu este un simplu depozitar sau o urnă a sufletului, ci un element esențial al naturii omenești care merită o atenție aparte. Desigur sufletul deține supremația care primește cea mai mare atenție, dar nu disprețuind natura fizică a omului "oare nu știți că trupul vostru este Templu al Duhului Sfânt" I Corinteni 6,19.

Formarea caracterului și a personalității desăvârșite reprezintă idealul prioritar al educației religioase. Spre acest ideal se ajunge prin scopuri care

²³ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Ed. Asociația filantropică medicală-creștină, Christiana, Buc. 1993, p.56.

²⁴ Fv. W. Förster, *Îndrumarea vieții*, Traducere de Nicolae Pandelea, Ed. Panaghia, Suceava 1999, p.118.

²⁵ *Ibidem*, p. 263.

urmăresc cunoașterea și interiorizarea unor valori morale, estetice, intelectuale, care împreună, străine laolaltă pot garanta atingerea finalității propuse.

Tendența împlinirii ființei umane este presupusă de conștiința religioasă. Impactul acesta asupra climatului social este de natăgăduit. Idealul religios vizează raportul omului cu Dumnezeu, apropierea ființei limitată de ființa infinită, apropiere care constituie o breșă în natura pentru că el transcende organicul, trebuie el însuși să meargă să caute idealul pe care-l are de îndeplinit. El dispune de puterea de a cunoaște obiectiv realitatea și ceea ce ține de ființa lui, el singur din lume are acces în regatul adevărului²⁶.

Am putea să răspundem unei întrebări puse chiar în titlul capitolului, comuniunea este o artă, la artă se ajunge prin educație, educația este o artă cu puterea de a schimba, de a transforma, de a transfigura precum pe Muntele Taborului. Puterea ei transformă realitatea particulară într-o faptură nouă, în trăsăturile căreia recunoaștem imaginea a ceea ce a fost, dar dogorită cu înțelesuri vaste de lumina misterioasă a înălțimilor. Arta educativă e salvarea particularului în universal, al vremelniceului în etern... Cu rădăcini în spațiu și în timp, ea năzuie să înfrângă spațiul și timpul²⁷.

Împărăția lui Dumnezeu ca un ultim scop pentru educația religioasă-creștină

Împărăția lui Dumnezeu este exprimarea voii lui Dumnezeu referitoare la creație. Prin urmare când o activitate educațională, are ca scop întărirea oamenilor în credință creștină, scopul ultim al unei asemenea educații este promovarea Împărăției lui Dumnezeu prin Iisus Hristos.

1. Împărăția lui Dumnezeu este simbolul prezenței lui Dumnezeu prin puterea Sa, deasupra, în și la sfârșitul istoriei. Este astfel pentru suveranitatea lui Dumnezeu în calitate de creator și proniator este deasupra tuturor lucrurilor, desăvârșirea voii lui Dumnezeu cu privire la creație fiind realizată doar la sfârșitul istoriei, dar între timp Dumnezeu este activ în mijlocul istoriei pentru a aduce plinătatea în Împărăția Sa.
2. Cunoscând limitele limbii omenești și fiind conștienți că timpul este doar un aspect al expresiei "același timp" putem vorbi despre Împărăția lui Dumnezeu ca și trecut, prezent și viitor. Este trecut pentru că a venit definitiv prin Iisus Hristos; este viitor pentru că această plinătate înseamnă "nu încă" și că desăvârșirea o va reînnoi complet; este prezent pentru că sunt semne vizibile că Împărăția lui

²⁶ Kriekemans, *Pedagogie generalé*, Edition Nanwelaerts, Paris 1967, p. 84.

²⁷ Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 261.

Dumnezeu este printre noi, și este în mod existențial realizată atunci când voia lui Dumnezeu se împlinește în timpul nostru.

3. Împărăția lui Dumnezeu este un dar divin. Ea a venit prin harul și puterea Lui Dumnezeu, chiar dacă noi avem implicarea noastră în aceasta, ea nu poate fi construită doar pe efortul nostru. Pentru că este darul lui Dumnezeu noi putem atinge fericirea, bucuria, pacea.
4. În creștinism darul lui Dumnezeu, aici Împărăția Sa și puterea prin care a venit sunt întrupate în Iisus Hristos cel răstignit și înviat.
5. Fiind creștini suntem chemați prin Iisus Hristos la o comuniune cu Dumnezeu și fiecare dintre noi devine membru al Împărăției lui Dumnezeu. Această posibilitate deschisă și nouă ne cere o responsabilitate, nu de supunere față de voința lui Dumnezeu, avându-l pe Iisus Hristos ca model. În timp este un dar și o imitație, este de asemenea și o sarcină și o responsabilitate.
6. Dumnezeu a iubit oamenii, dar voia Sa este ca și ei să se iubească. Deci primul semn de supunere este acela de-a-l iubi pe Dumnezeu și pe aproapele nostru, ca răspuns la dragostea Lui față de noi.
7. Împărăția lui Dumnezeu așteaptă de la noi o transformare constantă, metanoia. Acea transformare interioră trebuie să ne schimbe în exterior față de Dumnezeu prin aproapele nostru.
8. Transformarea noastră presupune luptă împotriva tuturor manifestărilor păcatului în lume.
9. Ca și comunitate creștină, misiunea Bisericii este de a fi Taina Împărăției, un semn real al ei, îndepărtând tot ceea ce este străin Împărăției și păstrând speranța desăvârșirii finale.
10. Roadele acestei supuneri față de voia lui Dumnezeu cu privire la creație sunt o manifestare a Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul istoriei, în Împărăția desăvârșită.
11. Pentru creștini Împărăția lui Dumnezeu și Iisus Hristos Dumnezeu adevărat cel Înviat, stau împreună în mijlocul educației noastre și a propovăduirii. De aceea spunem că învățământul religios trebuie să fie hristocentric și eclesiocentric. Fără îndoială faptul de a-L propovădui pe Iisus Hristos ca Domn și Mântuitor implică Biserica lui Dumnezeu, iar Împărăția lui Dumnezeu poate fi tratată doar ca un mesaj ce implică Kerigma noastră. Ambele teme trebuie să fie în mod constant în mesajul nostru și-n educația noastră, fără aceste două teme lucrarea noastră ar fi incompletă²⁸.

²⁸ Thomas H. Groome – Christian Religious Education, op. cit., p. 49-51.

TEME LITURGICE ALE TRIODULUI

MIRCEA OROS

ABSTRACT. Liturgical Themes of the Triod. The Christian hymn had been used at the beginning, as an eulogistic weapon for defense and spreading the true faith, with a view to combat the mistaken teachings of heretics. The hymn had an out of mess character, but it penetrated in the creed, taking place in the system of varied clerical services Christian hymn had been sung beside the old hymns of clerical origin. Today, this constitutes the invaluable and sacred content of the most orthodox service books: Octoih, Triod, Penticostar and Minee.

Dimensiunea eshatologică a Triodului

În prezentarea timpului pe care o dezvoltă Triodul se pot distinge două aspecte: Postul Mare este o așteptare, este un pelerinaj, o pregătire ritmică în vederea Paștelui și o recapitulare a istoriei. În timpul acestui interval, sufletul poate, prin căință, reveni duhovnicește la starea lui originară, primordială, de perfecțiune și fericire, actualizând puterea Botezului său.¹

Întreaga imnografie a Triodului este străbătută de o atmosferă eshatologică. Duminica Lăsatului sec de carne nu este singurul prilej de comemorare a Judecării de Apoi, ci, în fiecare zi, în aproape fiecare compoziție imnografică creștinul este îndemnat la pregătire și priveghere, la râvnă duhovnicească prin aducerea aminte de iminența sfârșitului timpului.² Timpul istoriei este o "noapte" asupra căreia domnește păcatul dar în care va străluci "Soarele dreptății": "Noaptea trecând, s-a apropiat ziua și lumina în lume a strălucit."³ "Cel ce ai dat hotarele vieții noastre, Însuși pe cei ce au trecut din noaptea vieții acesteia, arată-i fii zilei celei neînserate."⁴ Triodul

¹ E. Braniște, *Posturile din cursul anului bisericesc și despre Sfântul și Marele Post*, B.O.R., 82 (1964) p.129.

² D.J. Pallas, *Die Passion und Bestattung Christi im Byzanz. Der Ritus, das Bild*, München, 1965, p.301.

³ *Triod, Duminica Fiului Risipitor, Cântarea a 5-a de la Utrenie*, p.18.

⁴ Idem, *Utrenia Sâmbetei Lăsatului sec de carne, Cântarea I, glasul al 8-lea*, p.25.

concentrează și rezumă acest timp, în care anticiparea și pregătirea învierii universale se împletesc neîncetat. Părintele Alexandru Schmemann remarcă faptul că tocmai din această dialectică a așteptării și prezenței rezidă profundul dinamism al timpului liturgic și că aici nu e vorba de o reprezentare gratuită a timpului, ci, ca întotdeauna în Triod, de o măsură rânduită cu grijă în vederea unei finalități duhovnicești.⁵

Caracterul înfricoșător al Judecății

Reluând descrierile eshatologice ale Sfintei Scripturi, imnografiai Triodului fac uz de ample descrieri ale caracterului înfricoșător al judecății. Acest lucru se întâmplă pe toată durata Triodului și mai cu seamă cu prilejul Sâmbetei Morților și a Duminicii Înfricoșătoarei Judecăți: "Gândesc la ziua aceea și la ceasul când avem să stăm goi ca niște osândiți, înaintea nemitarnicului Judecător; că atunci trâmbița va suna tare și temeliiile pământului se vor clătina și morții din morminte vor învia și toți de o vârstă se vor face; și cele ascunse ale tuturor vor sta de față înaintea Ta. Și vor plânge și se vor tângui și în focul cel mai din afară vor merge cei ce odinioară nu s-au pocăit..."⁶ Apariția Mântuitorului Hristos va fi mult mai înfricoșătoare decât arătarea al cărei martor a fost Moise, căci oamenii vor vedea de această dată fața Celui pe care Moise nu L-a văzut decât "din spate": "Înfricoșatu-s-a și s-a îngrozit Moise, văzându-Te din spate; dar eu ticălosul cum voi suferi văzând fața Ta atunci, când vei veni din cer..."⁷ La sunetul trâmbiței, toți se vor aduna pentru a fi judecați după faptele lor: "Trâmbițele vor suna, și mormintele se vor deșerta și se va scula toată firea omenească, cutremurându-se; cei ce au făcut bine, cu bucurie se vor bucura, așteptând să ia plată; iar cei ce au păcătuit vor tremura cumplit văitându-se, fiind trimiși la chinuri și de cei aleși despărțindu-se."⁸ Toate vor fi atunci restaurate în Împărăția universală a iubirii dumnezeiești, însă dreptii se vor împărtăși de ea într-un mod diferit de păcătoși: "De înfricoșătorul Tău divan aducându-mi aminte, preabunule Doamne și de ziua judecății mă înfricoșez și mă tem, vădit fiind de cugetul meu. Când vei șede pe scaunul Tău și vei face cercetare, atunci nimeni nu va putea tăgădui păcatele, adevărul vădindu-le și frica cuprinzându-l. Că tare va

⁵ Alexander Schmemann, *Postul cel Mare*, Editura Univers enciclopedic, București, 1995, p.74.

⁶ Triod, *Utrenia Duminicii Înfricoșătoarei Judecăți, Stihira I de la Laude*, glasul al 6-lea, p.44;

⁷ Idem, *Utrenia Duminicii lăsatului sec de carne*, Cântarea a 9-a, p.43.

⁸ Idem, *Vecernia Sâmbetei lăsatului sec de carne, Stihiră la "Doamne strigat-am..."*, glasul al 6-lea, p.35.

sună atunci focul gheenei și păcătoșii vor scrâșni..."⁹ Același foc dumnezeiesc va fi atunci lumină pentru drepti și foc mistuitor pentru păcătoși: "Cei ce se vor afla în gheenă – zice Sfântul Isaac – vor fi biciuiți de biciul iubirii (...). Căci iubirea lucrează în două chipuri felurite: ea se face chin în cei lepădați și bucurie în cei fericiți."¹⁰ Durerea celo osândiți va fi atunci cu atât mai mare cu cât I se va opune bucuria celor aleși: "Cei ce au făcut bine, cu bucurie se vor bucura, așteptând să ia plată; iar cei ce au păcătuit vor tremura cumplit văitându-se, fiind trimiși la chinuri și de cei aleși despărțindu-se"¹¹ Urmărind actul căinței și efortul întoarcerii, Triodul insistă îndeosebi asupra descrierilor iadului și a suferințelor celor osândiți, pentru a îndemna pe credincios la îndreptare: "Plâng și mă tânguiesc, când îmi vine în simțire focul cel veșnic, întunericul cel mai dinafară și tartarul, viermele cel cumplit și scrâșnirea dinților cea neâncetată și durerea ce va să fie celor ce au greșit peste măsură."¹²

Cu toate că sunt destul de frecvente în paginile Triodului, aceste descrieri ale chinurilor iadului se înmulțesc în Duminica Lăsatului sec de carne sau a Înfricoșătoarei Judecății. Întreaga atenție a credincioșilor se concentrează pe iminența sfârșitului lumii¹³ și apropierea pedepsei care îi așteaptă pe toți cei care încă nu s-au pocăit: "Focul se pregătește, viermele se rânduiește..."¹⁴

Conștient că pe bună dreptate își merită osânda, credinciosul nu deznădăjduiește în milostivirea lui Dumnezeu: "Pe mine cel lepădat

⁹ Idem, *Icosul Utreniei Duminicii lăsatului sec de carne*, p.40.

¹⁰ Isaac Sirul, *Cuv. 27* (ed. Wensinck, Amsterdam, 1932, p.136), la Ghabra, *La mort et l'au delà*, Fontainebleau, 1978, p.80.

¹¹ Triod, *Vecernia Duminicii lăsatului sec de carne, Stihira a III-a de la "Doamne Strigat-am..."*, glasul al 6-lea, p.35.

¹² *Ibidem*, p.36.

¹³ Tema iminenței judecății, apare frecvent: Cântarea a 4-a de la Utrenia Duminicii lăsatului sec de carne: "Sosit-a ziua, iată înaintea ușilor este judecata; suflete priveghează! Aici împărații împreună și domnii, bogații, săracii se vor aduna și își va lua fiecare om după vrednicia faptelor."; Cântarea a 9-a din rânduiala aceleiași slujbe: "Mintea mi s-a rănit, trupul mi s-a trândăvit, mi se bolnăvește duhul, cuvântul a slăbit, viața mi s-a omorât, sfârșitul este lângă uși. Pentru aceasta, ticălosul meu suflet, ce vei face când va veni Judecătorul să cerce ale tale?"; Cântarea a 9-a de la Utrenia de Luni din Săptămâna a 4-a a Postului: "Știu că va să vii, Doamne, Judecător înfricoșător întru slava Dumnezeirii și va să vădești atunci cele ascunse ale tuturor. Pentru aceasta strig Ție, Bunule: Greșit-am, iartă-mă! Să nu vădești păcatele mele cele multe și rele."; Cântarea a 8-a de la Utrenia de Joi din Săptămâna a 4-a a Postului: "Vai! Cât va fi de înfricoșător scaunul acela, pe care șezând, Cuvinte, vei vădi faptele mele cele în ascuns, muștrând nesimțirea mea; ci Cel ce ești milostiv din fire, să te înduri de mine atunci.", etc.

¹⁴ Triod, *Cântarea a 9-a de la Utrenia Duminicii lăsatului sec de carne*, p.43.

înaintea ușilor Tale, Mântuitorule, măcar la bătrânețe nu mă lăsa în iad deșert, ci mai înainte de sfârșit, ca un iubitor de oameni, dă-mi iertare greșalelor."¹⁵ Amintirea păcatelor sale și frica la gândul Judecății îl fac dealtfel să ceară cu atât mai fierbinte de la Dreptul Judecător, darul pocăinței: "Milostivește-Te, miluiește-mă Fiul lui David, miluiește-mă Cel ce ai tămăduit cu cuvântul Tău pe cei ce au venit la Tine; iartă-mă mai înainte de sfârșit, prin fapte bune și prin pocăință."¹⁶ Judecata este iminentă și osânda sigură pentru cel ce și-a petrecut din tinerețe viața sa în păcat: "Din tinerețe, Mântuitorule, poruncile Tale le-am lepădat și mi-am petrecut toată viața cu poftă, neîngrijindu-mă și lenevind-mă; pentru aceasta strig Ție, Mântuitorule: măcar la sfârșit miluiește-mă."¹⁷ De aceea el trebuie să se grăbească în a chema mila lui Dumnezeu,¹⁸ ca să nu se rușineze înaintea îngerilor: "În valea plângerii, în locul ce ai rânduit când vei șede, Milostive, să faci judecată dreaptă, să nu vădești cele ascunse ale mele, nici să mă rușinezi înaintea îngerilor; ci Te milostivește, Dumnezeule și mă miluiește."¹⁹

Iminența sfârșitului timpului și a Judecății de Apoi

Gândul la Judecata de Apoi punctează întregul traseu al Postului Mare, îndemnând pe credincioși la priveghere. Înainte ca ușile cămării de

¹⁵ *Canonul cel Mare, Cântarea I*, p.356. Aceeași idee o exprimă și următorul tropar: "Drepte Judecătorule, Mântuitorule, miluiește-mă și mă izbăvește de foc și de groaza ce am a petrece la judecată, după dreptate; iartă-mă mai înainte de sfârșit, prin fapte bune și prin pocăință" – *Canonul cel Mare, Cântarea a 8-a*, p.373.

¹⁶ *Cântarea a 9-a a Canonului Mare*, p. 376. În această perspectivă metanoia este privită de iconografi ca un har ce conține în sine toată puterea mântuirii: "Când se vor așeza scaunele și se vor deschide cărțile și Dumnezeu va șede la Judecată, o ce frică va fi atunci! Când Îl vom auzi chemând pe cei binecuvântați ai Tatălui întru împărăție, iar pe cei păcătoși trimițându-i la chinuri, cine va suferi acea înfricoșătoare hotărâre? Ci Unule, iubitorule de oameni, Mântuitorule, Împărate al veacurilor, mai înainte ce va sosi sfârșitul, prin pocăință, întorcându-mă, miluiește-mă." – "Slavă..." de la Vecernia Duminicii Lăsatului sec de carne, glasul al 8-lea, p.36; "Deschide-ne nouă milostivirile cele preacurate ale îndurării Tale, Cel ce ai dăruit oamenilor pocăință spre mântuire; unule Mântuitorule mult-Milostive." – *Cântarea a 9-a de la Utrenia de Marți din Săptămâna lăsatului sec de brânză*, p.51;

¹⁷ *Triod, Cântarea I de la Canonul cel Mare*, p.356.

¹⁸ "Cui te-ai asemănat, o ticălosule suflete, lenevind-te și nefăcând cele bune, ci primind pururea a petrece în cele rele? Judecata este lângă uși, căiește-te! Cu postul și cu rugăciunea curățește-te; și strigă Stăpânului tău: Greșit-am Ție, iartă-mă ca un îndurat și-mi dăruiește iertare de păcate" – *Stihira I de la "Doamne strigat-am..."*, *Vecernia de Marți din Săptămâna a II-a a Postului*.

¹⁹ *Triod, Sedealna Utreniei din Duminica lăsatului sec de carne*, p.38.

nuntă să se închidă²⁰, creștinul trebuie să se grăbească să aleagă singura cale de întoarcere cu puțință: asceza, însoțită de căință, de lacrimi și de faptele milosteniei.²¹ În această privință melozii Triodului presară compozițiile lor cu exclamații deosebit de sugestive: "Înainte de sfârșit, până ce nu pier, mântuiește-mă!"²²

"Timpul aleargă, ia-o înainte, suflete!"²³

"Ia-o înaintea sfârșitului, suflete!"²⁴

"Suflete al meu, suflete al meu, scoală! Pentru ce dormi? Sfârșitul se apropie și vrei să te tulburi. Deșteaptă-te dar, ca să se milostivească spre tine Hristos Dumnezeu Cel ce pretutindena este și toate le plinește!"²⁵

Importanța considerabilă acordată de Triod descrierii Judecății de Apoi arată că scopul căinței și prin acesta al întregii vieți duhovnicești, este cel al asimilării interioare a limitelor timpului și al anticipării Judecății pentru a scăpa de veșnicia pedepsei viitoare.²⁶ Numai vărsând lacrimi încă de pe acum, păcătosul va putea domoli lacrimile veșnice ale pedepsei. Pentru imnografi, apa acestor lacrimi duhovnicești are chiar puterea de a stinge focul gheenei: "Cu căldura credinței să ardem patimile neînfrânării și să fugim de prăpastia păcatului, iar cu pâraiele lacrimilor noastre să stingem văpaia cea veșnică, strigând: Greșit-am Ție, Preabunule, milostivește-Te și ne dăruiește nouă mare milă!"²⁷ Focul căinței are o asemenea putere încât, încă de pe acum, poate să scape pe păcătos de focul veșnic: "Cuptorul căinței să-l aprindem cu osârdie și într-însul să ardem toate desfătărilor trupului ca să nu luăm încercarea focului ce va să

²⁰ "Întoarce-te, suspină, ticăloase splete, mai înainte până ce va lua sfârșit priveliștea vieții, până nu-ți va închide Domnul ușa cămării." – *Cântarea a 3-a de la Utrenia Duminicii lăsatului sec de carne*, glasul al 6-lea, p. 38.

²¹ Sf. Maxim Mărturisitorul zice: "Înălțimea de la lucrurile omenești spre realitățile tainice, dumnezeiești este posibilă doar prin despățimire și asceză" – *Mystagogia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000; următorul tropar ne arată: "Cunoscând poruncile Domnului așa să viețuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetați să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, și pe străini să-i aducem în casă, pe cei bolnavi și pe cei din temniță să-i căutăm" – *Stihira de la Litia Duminicii lăsatului sec de carne*, glasul al 7-lea, p. 36.

²² *Triod, Miercuri în Săptămâna a V-a de la Vecernie*, p. 353.

²³ Idem, "Slavă..." de la Vecernia Duminicii lăsatului sec de carne, glasul al 8-lea, p. 36.

²⁴ Idem, *Stihira a 2-a de la "Laudele" Utreniei Duminicii lăsatului sec de carne*, glasul al 6-lea, p. 44.

²⁵ Idem, *Condacul Canonului Mare*, glasul al 6-lea, p. 367.

²⁶ N. Dinu, *Învățămintele Triodului*, G.B. 20 (1961), p.1069.

²⁷ Triod, *Sedealna I de la Utrenia de Marți din Săptămâna a V-a a Postului*, glasul al 3-lea, p. 339.

fie."²⁸ Gândul la moarte și la Judecata de Apoi este virtutea pe care se bazează învățătura duhovnicească a Triodului care, prin aceasta, transmite fidel învățătura patristică privitoare la viața ascetică.²⁹ Pentru Sfântul Ioan Scărarul, gândul la moarte este obârșia întregii vieți duhovnicește, sinteza tuturor celorlalte virtuți, asimilându-l cu rugăciune neîncetată.³⁰

Așadar sensul dimensiunii eshatologice a imnelor triodice este unul duhovnicesc. Ideea iminenței Judecății de Apoi, care na însoțește pe parcursul celor 40 de zile ale Postului Mare, își va aduce roadele sale, creând în sufletul credinciosului dispoziția "trezviei" și privegherii, precum și a așteptării fiebinți a unirii sale cu Mirele în moarte și înviere.

Smerenia, remediul celei dintâi patimi: mândria

Cea dintâi virtute descrisă și dezvoltată de Triod este smerenia, fiindcă ea este însăși condiția fără de care creștinul nu poate dobândi căința³¹ și câștiga prin urmare, iertarea păcatelor: "Căci milostivirea urmează smereniei, așa cum umbra urmează trupului."³² Patriarhul Calist Xantopol, explicând în Sinaxarul scris de el la Duminica Vameșului și Fariseului, de ce anume Triodul începe cu evocarea fariseului și a vameșului, afirmă că smerenia trebuie să fie cea dintâi dintre virtuți, fiindcă prin mândrie Lucifer a căzut din slava sa iar Adam a călcat porunca lui Dumnezeu.³³ Smerenia este semnul distinctiv al creștinismului³⁴ și virtutea indispensabilă întregii vieți duhovnicești. Fără ea este cu neputință să făptuim poruncile, să facem binele, să ne mântuim.³⁵ "Maică a tuturor virtuților"³⁶, smerenia este cel dintâi lucru pe care creștinul trebuie să-l conștientizeze încă de la început: "Înainte de toate avem nevoie de

²⁸ Idem, *Cântarea a 8-a de la Utrenia de Vineri din Săptămâna lăsatului sec de brânză*, p. 69.

²⁹ Pr. Prof. Vasile Ignătescu, *Aspecte soteriologice în imnografia Triodului*, M.M.S., nr. 3-4/1971, p. 210.

³⁰ "De fiecare din răsuflările voastre legați trezvia minții și Numele lui Iisus, gândul la moarte și smerenia. Căci aceste două practici sunt foarte folositoare sufletului" – Sfântul Ioan Scărarul, op. cit., p. 188.

³¹ *Triod, Sinaxar la Duminica Vameșului și a Fariseului*: "Așadar, cea dintâi armă pentru dobândirea căinței este smerenia iar cea mai mare piedică, mândria și îngâmfarea".

³² Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în Filocalia, vol.X, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 95.

³³ *Sinaxar la Duminica Vameșului și a Fariseului*, p. 10.

³⁴ Sfântul Ioan din Kronstadt, *Liturghia: cerul și pământ*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 66.

³⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 97.

³⁶ *Triod, Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului, Cântarea I*, glasul al 6-lea, p. 7.

smerenie și trebuie să fim gata să spunem: Iartă-mă! pentru orice cuvânt pe care-l auzim, căci prin smerenie se nimicesc toate răutățile vrăjmașului și potrivnicului nostru."³⁷

Deci, era firesc și necesar ca perioada pregătitoare a Postului Mare să se deschidă cu îndemnul de a imita smerenia vameșului. Pentru Sfântul Ioan Scărarul, chiar dacă n-ar fi însoțită de alte fapte, ea ar fi de ajuns pentru a-l face pe om să urce la cer, fiindcă mândria l-a făcut pe Lucifer să cadă de aici.³⁸ Puterea smereniei învinge de fiecare dată uneltirile diavolului, aceste fiind singura virtute pe care el nu o poate imita.³⁹ Dacă Adam ar fi primit să se smerească și să se căiască, recunoscându-și păcatul, n-ar fi fost scos afară din rai, ne spune avva Dorotei.⁴⁰ Întreaga viață duhovnicească trebuie să înceapă, așadar printr-un dublu exercițiu: coborând în el însuși pentru a regăsi aici pe Adam și a-l restaura în integritatea sa, credinciosul va putea dobândi smerenia prin aducerea-aminte și gândul la păcatela sale; "Uitarea greșelilor e lucrul mândriei, dar aducerea-aminte a lor e călăuza spre smerenie."⁴¹

Pentru imnografiile Triodului, ca și pentru toți Părinții, smerenia este virtutea "prin care ne putem cunoaște pe noi înșine și putem izgoni înfumurarea deșartă a trufiei."⁴² Altfel spus, prin cunoașterea de sine ajungem la smerenie: "Fericit omul care-și cunoaște slăbiciunea, căci această cunoaștere se va face pentru el temelie, rădăcină și obârșie a tot binele. Dar cel ce nu-și cunoaște neputința alungă smerenia. Și alungând-o pe aceasta, e alungat din desăvârșire, iar alungat din aceasta se înspăimântă intotdeauna."⁴³

Smerenia ca simț al responsabilității universale al fiecărui creștin

Creștinul, prin smerenie își măsoară propria neputință cu infinitatea dumnezeiască. Pe cât înaintează în cunoașterea de sine, pe atât progresează în cunoașterea lui Dumnezeu.⁴⁴ Prima treaptă a smereniei, înfățișată în Triod de exemplul vameșului, este o transpunere creștină a

³⁷ Isaia Pustnicul, *Despre păzirea minții în 27 de capete*, în Filocalia, vol.I, Editura Harisma, București, 1993, p. 485.

³⁸ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 281.

³⁹ *Ibidem*, p. 301.

⁴⁰ Avva Dorotei, *Învățăături de suflet folositoare*, în Filocalia, vol.IX, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 498.

⁴¹ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 298.

⁴² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983, p. 259.

⁴³ Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁴ Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în Filocalia, vol.I, p. 287.

adagiului antic "Cunoaște-te pe tine însuși". Viața duhovnicească apare astfel ca o gnoză autentică, întemeiată nu numai pe puterile minții ei ci și pe simțul "măsurii", adică pe recunoașterea și mărturisirea puținătății duhovnicești, a păcatului și a absenței virtuții. Smerenia vameșului stă în faptul că el se arată înaintea lui Dumnezeu *așa cum este* și în implorarea cu lacrimi a milostivirii dumnezeiești. Pentru credinciosul care, angajat pe calea Postului Mare, a dărâmat zidurile eului său pentru a atinge o conștiință ce îmbrățișează întreaga natură umană, smerenia va consta din faptul de a se recunoaște drept *cel mai mare dintre păcătoși*. Astfel, după ce i-a enumerat pe toți păcătoșii Vechiului și Noului Testament, creștinul recunoaște la sfârșitul Canonului Mare că i-a întrecut în ticăloșie, păcătuiind mai mult decât întreaga natură umană. Singura cale de mântuire care îi mai rămâne este de a implora milostivirea lui Dumnezeu în Ziua Judecății.⁴⁵ "N-a fost în viață păcat, nici faptă, nici răutate, pe care să nu le fi săvârșit eu, Mântuitorule, cu mintea și cu cuvântul, cu voința și cu gândul, cu știința și cu fapta păcătuiind ca nimeni altul odinioară."⁴⁶ Creștinul se recunoaște drept cel mai mare dintre păcătoși pentru faptul de a fi încălcat în chip conștient și nu din neștiință legea iubirii.⁴⁷ Imnografiile insistă mult asupra acestei dimensiuni a smereniei ca simț al responsabilității universale a fiecăruia⁴⁸, îndemnându-l astfel pe credincios spre unul din aspectele cele mai profunde ale spiritualității creștine. Cu cât sfinții sunt mai luminați de har, cu atât se socotesc mai păcătoși și se smeresc și, în același timp, cu

⁴⁵ "Judecătorul meu și cunoscătorule, Cel ceva să vii iarăși cu îngerii să judeci lumea toată; să Te milostivești și să mă miluiești, lisuse, pe mine care am greșit mai mult decât toată firea omenească." – Triod, Canonul cel Mare, Cântarea a 9-a, p. 377.

⁴⁶ *Canonul cel Mare, Cântarea a 4-a*, p. 362.

⁴⁷ "Întru cunoștință gândind am păcătuit, iar nu din necunoștință" – Canonul cel Mare, Cântarea a 5-a, p. 365.

⁴⁸ Această idee este reflectată în mai multe tropare ale Triodului: "Plâng și mă tânguiesc, când îmi vine în simțire focul cel veșnic, întunericul cel mai dinafară... și durerea ce va să fie celor ce au greșit peste măsură, și pe Tine, Cel preabun, cu vicleană voie, Te-am mâniat, dintre care unul și cel dintâi sunt eu ticălosul. Ci Judecătorule, ca un îndurat, mântuiește-mă cu mila Ta." – Stihiră la Vecernia Duminicii lăsatului sec de carne, p.36; "Păcătuit-am, Doamne, ca altul nimenea dintre oameni, greșind mai presus decât omul; ci mai înainte de Judecată fii mie milostiv, lubitorule de oameni." – Cântarea a 3-a la Utrenia din Duminica lăsatului sec de carne, p.38; "Cad înaintea Ta și aduc Ție, ca niște lacrimi, graiurile mele. Greșit-am, cum nici păcătoasa n-a greșit, și fărădelege am făcut ca altul nimeni pe pamânt; ci Te îndură, Stăpâne, spre făptura Ta și iarăși mă cheamă." – Cântarea a 7-a a Utreniei din Duminica lăsatului sec de carne, p.42; "De n-a și păcătuit nimeni ca mine, totuși primește-mă, Milostive Mântuitorule, și pe mine, care cu frică mă pocăiesc și cu dragoste strig: păcătuit-am Ție unuia, nelegiuit-am, miluiește-mă." – *Canonul cel Mare, Cântarea a 8-a*, p. 373.

cât coboară în adâncul smereniei, cu atât sunt mai luminați.⁴⁹ Monahul găsește calea înălțării așezându-se mai prejos decât toți, chiar și decât făpturile necuvântătoare: "Fericit monahul care se socotește gunoiul tuturor", spunea avva Evagrie.⁵⁰ Triodul aplică această învățătură, îndemnându-i neîncetat pe credincioși să recunoască dimensiunea universală a păcatelor lor personale. Melozii Triodului rămân însă discreți în ceea ce privește rolul harului. Ei nu precizează că smerenia crește pe măsura contemplației și că rana păcatului sporește pe măsura luminării. Această tăcere prudență poate fi pusă pe seama caracterului "practic" al Triodului. Aici e vorba mai puțin de o învățătură teoretică, cât de faptul de a-i face pe credincioși să înainteze în virtute, înfățișându-le în același timp adâncimile ei, cât și riscurile amăgirii pe care le cuprinde. Smerenia este singura cale care duce la contemplație. Intrând în sine însuși pentru a se recunoaște cel dintâi dintre păcătoși, creștinul găsește, așadar, în mod minunat "calea înălțării"⁵¹, scară înălțată spre cer: "Prin mijlocirea smereniei, ca de o scară sfințindu-se, vameșul s-a ridicat la înălțimea cerurilor; în timp ce fariseul, cu putreda ușurime a trufiei înălțându-se s-a coborât în adâncul iadului."⁵²

Îndepărtarea de slava deșartă a fariseului și păzirea smereniei vameșului

Parabola Vameșului și a Fariseului își dobândește întreaga valoare în iconomia duhovnicească a Triodului. Așezată la începutul Postului Mare ea îl previne pe credincios împotriva slavei deșarte la care l-ar putea expune eforturile sale ascetice. La fel ca și întregul mesaj iconografic, învățătura despre smerenie are funcția esențială de a echilibra asprimea regulilor postului și ascezei pe care le prevede rânduiala bisericească, punând în evidență dimensiunea lor duhovnicească. Fiindcă fariseul era într-adevăr un om drept care postea două zile pe săptămână și păzea Legea așa cum în creștin zelos ar putea păzi cu strictețe regulile postului, dar s-a îngâmfat cu slava deșartă, lăudându-se ce faptele sale⁵³ și

⁴⁹ cf. I Tim. 1,15 și Isaia 6,5.

⁵⁰ Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune*, 121 (PG 79, 1193B) la I.Hausherr, op. cit., p.166.

⁵¹ "Arătat-a, Cuvântul, smerenia a fi calea cea aleasă a înălțării, smerindu-Se până și la chipul cel de rob; Căruia urmând oricine, smerindu-se se înalță" – *Cântarea a 4-a de la Utrenia Duminicii Vameșului și Fariseului*, p. 8.

⁵² *Cântarea a 7-a de la Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului*, p. 11.

⁵³ "Călătoria vieții cu cea dreaptă schimbând-o, noi să urmăm înțelepciunii dorite a vameșului și să fugim de trufia ce aurătă a fariseului, ca să fim vii." – *Cântarea a 6-a de la Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului*, p. 9.

juducând pe aproapele său, vameșul: "Să aducem cu osârdie rugăciuni de umilință Ziditorului ca și vameșul; lepădându-ne de nerecunoscătoarele rugi ale fariseului, de glasurile cele cu laudă mare, care aduc defămare împotriva aproapelui, ca să câștigăm pe Dumnezeu milostiv și lumină.⁵⁴ Aceasta este atitudinea de care trebuie să fugă credinciosul încă de la începutul parcursului ascetic⁵⁵ pentru a putea primi răsplătirile duhovnicești ale virtuților pe care le va practica în timpul Postului Mare. Ele trebuie ținute ascunse în inimă⁵⁶, evitând cu toată atenția judecata aproapelui: "Daniel proorocul, bărbatul doririlor fiind, dacă a văzut puterea lui Dumnezeu, așa a strigat: Judecătorul a șezut și cărțile s-au deschis. Vezi suflete al meu de postești, nu defăima pe vecvinul tău. Ferește-te de bucate, dar nu osândi pe fratele tău; ca nu cumva fiind trimis în foc, să te topești ca ceara; ci fără împiedicare să te ducă Hristos într-o împărăție Sa."⁵⁷

Așadar, toate virtuțile cântate de Triod sunt supuse dispoziției lăuntrice a smereniei celui ce le practică. De-a lungul Postului Mare, acesta va trebui să-și aducă mereu aminte de exemplul vameșului și al fariseului. Prin gândul la această parabolă el va putea ajunge la străpungere⁵⁸, adică la o inimă înfrântă și smerită care va putea aduce jertfa bine plăcută lui Dumnezeu⁵⁹. Faptul că evocarea acestei parabole este prezentă în idiomele Săptămânii a IV-a din Postul Mare nu este un simplu vestigiu al structurii primare a Triodului. Ea aduce aminte de necesitatea vigilenței și perseverenței în fuga de slava deșartă a fariseului și în imitarea smereniei vameșului. Această rugăciune a vameșului (Luca 18, 13) unită cu rugăciunea celor doi orbi (Matei 9, 27) sub forma: "Dumnezeule, milostivește-Te spre mine păcătosul și mă miluiește!" se va repeta de douăsprezece ori în toate slujbele Postului Mare o dată cu metaniile ce

⁵⁴ *Triod, Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului, Cântarea a 9-a*, p. 12.

⁵⁵ "Să fugim de vorbirea cea trufașă a fariseului și să ne învățăm smerenia vameșului, cu suspine strigând către Mântuitorul lumii: miluiește-Te spre noi, Unule Îndurate" – *Conmdacul Utreniei Duminicii Vameșului și a Fariseului*, p. 9.

⁵⁶ "Cei ce săvârșesc faptele bune în taină, așteptând răsplătirile duhovnicești, nu le vestesc în mijlocul ulițelor, ci mai vărtos le poartă înlăuntrul inimilor lor. Și Cel ce vede toate câte se fac în taină, ne dă plată înfrânării. Să săvârșim dar postul, nemâhnindu-ne la fețe, ci în cămările sufletelor noastre rugându-ne neîncetat, să strigăm: izbăvește-ne de cel rău." – *Stihiră la Vecernia de Joi din Săptămâna a IV-a a Postului*.

⁵⁷ *Triod, Stihiră la "Laudele" Utreniei din Duminica lăsatului sec de carne*, glasul al 8-lea, p. 45.

⁵⁸ "Pilda vameșului înțelegând-o toți cu mintea, veniți să-l urmăm cu lacrimi, aducând lui Dumnezeu duh zdrobit, cerând iertarea păcatelor" – *Cântarea a 5-a de la Utrenia Duminicii Vameșului și a Fariseului*, p. 9.

⁵⁹ *Ps. 50*, 19.

TEME LITURGICE ALE TRIODULUI

Însoțesc rugăciunea Sf. Efreem Sirul. Mai mult, ea este, după cum se știe, modelul "rugăciunii lui Iisus" și de aceea respirația credinciosului trebuie legată în permanență de ea de-a lungul întregului Post Mare al vieții sale.

Căința adevărată și începutul smereniei stă în recunoașterea propriei micimi, în voința de a ne asemena fariseului și de a implora pe Hristos să ne dea în milostivirea Sa smerenia vameșului: "Falnic sunt acum și semeț, cu inima în deșert și în zadar. Să nu mă osândești împreună cu fariseul; ci mai ales dă-mi smerenia vameșului, Unule Îndurate, drepte Judecătorule, și cu acesta împreună mă numără."⁶⁰ În tot timpul Postului Mare trebuie să fugim de glasul trufaș și de mulțimea cuvintelor unuia și să învățăm străpungerea și rugăciunea tăcută a celuilalt⁶¹, trebuie să evităm suficiența fariseului și să imităm smerenia și mărturisirea vameșului, trebuie să ne aducem aminte numai de păcatele noastre pentru a nu judeca pe aproapele⁶².

⁶⁰ *Triod, Canonul cel Mare, Cântarea a 4-a*, p. 364.

⁶¹ "Să fugim de grăirea cea trufașă și înrăutățită a fariseului și să ne învățăm smerenia vameșului cea preabună, ca să ne înălțăm, strigând către Dumnezeu, împreună cu acela: Milostivește-Te spre robii Tăi, Cel ce Te-ai născut din fecioară, Hristoase Mântuitorule, și răbdând crucea de voie, ai ridicat lumea cu dumnezeiasca Ta putere." – *Luminânda Utreniei din Duminica Vameșului și a Fariseului*, p. 13.

⁶² "Să săvârșim dar postul... în cămările sufletelor noastre, rugându-ne neîncetat..." – *Stihiră la Vecernia de Joi din Săptămâna a 4-a a Postului Mare*, p. 303).

MISCELLANEEA

ÎNVĂȚĂȚURA DESPRE BISERICĂ ÎN CĂRȚILE SIMBOLICE PROTESTANTE

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. *The Teaching on Church in Protestant Confessions of Faith.* The official confessions of faith appeared in the XVIth century in the context of the challenges caused by the Reform. They are more ample explanations of the symbol of faith.

The protestants give a very big importance to confessions of faith. These are put on the same level with the ecumenical symbols.

We present briefly the Confessions of faith of Lutheran and Calvinist Church and the places where the doctrine on Church is exposed.

The Being of Church. C. A. article 7 expresses the classic Protestant ecclesiology: "The Church is the society of saints, in which the Gospel is right taught and the sacraments are officiated as fit. The real Church is the unseen one and the one seen is only a consequence of the first.

The quality of member of Church is conditioned by straightening through faith.

The features of church - unity is given by the unity of faith, the faith with which man answered to the unique appeal of choice. - **holiness** - Church is a holy Christianity - **catolicity** - Church includes the men of always and everywhere, which have faith in Christ. - **apostolicity**. The Apostles lead the Church through the Scriptures, which contains the testimony about Church - the Gospel.

The hierarchy. The Confessions of faith make a clear distinction between "sacerdotium" - entrusted to all believers and "ministerium" serving made by those, which are established through community's mandate. The ministers are administrators and not sacrificers. It's not necessary to bring up to date Christ's Sacrifice.

The orthodox criticism. The Church is the believers communion with God and the communion between each other, an institution with divine norms a historic unchallenged reality; it is a sum of the right ones and the sinners, called to be saints. Church has a hierarchy of divine

establishment charged with the keeping, the transmitting and the preaching of Christ's teaching, the mysteries administration and the leading of the believers on the way to salvation. The Church is not hidden of everyone sight.

Protestant Churches are not graceful, sacramental Churches as man is deprived of any possibility to receive the grace, thus Churches become rather worldly assemblies or congregations.

Mărturisirile sau expunerile oficiale de credință, numite "cărți simbolice", au apărut în secolul al XVI-lea în contextul frământărilor provocate de Reformă. Ele sunt explicări mai dezvoltate - așa cum îl înțelege fiecare confesiune - ale simbolului de credință, care prezintă conținutul lui într-o formă extrem de condensată.

Importanța Mărturisirilor de credință este de ordin istoric, simbolic și ecumenic. Acestea nu sunt tezaure ale Revelației, neputând fi puse pe același plan cu Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, nici izvoare de Teologie, ci doar călăuze în înțelegerea doctrinei confesiunii respective.

Începuturile Protestantismului sunt legate de o astfel de Mărturisire - Confessio Augustana. Protestanții dau o însemnătate foarte mare cărților simbolice. Acestea sunt puse pe același plan cu simboalele ecumenice: "Scrierile simbolice din vremea Reformei stau mai aproape de noi ca timp, decât cele vechi bisericesti; tind însă mai mult spre individual, sunt mai teologice, pe când cele vechi, bisericesti sunt mai simple, mai religioase"¹.

Bisericile conservatoare luterane și reformate țin învățătura cărților simbolice din perioada clasică a Protestantismului. "Ele nu au numai un rol istoric ci și unul psihologic, actual: ele exprimă credința actuală - și veșnică - în învățătura descoperită, identitatea ei de totdeauna cu sine înseși și deci normativă pentru credincioși, pe temelia armoniei perfecte cu Scriptura"².

Revoltați împotriva oricărei autorități religioase, Protestanții au fost siliți de împrejurări să impună comunităților lor unele Mărturisiri de credință cu autoritate. Grija era să nu se piardă nimic din descoperirea dată de Dumnezeu Bisericii, au simțit nevoia să stabilească învățătura cea adevărată în scris, nu numai împotriva romano-catolicilor, ci și împotriva curentelor centrifugale lăuntrice. Luptând împotriva oricărei tradiții ei au trebuit să-și constituie una,

¹ Herman Mulert, *Konfessionskunde*, Giessen, 1927, p. 440 cf. Prof. Nicolae Chițescu, Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine în "Ortodoxia" nr. 4/1955, p. 491.

² Prof. Dr. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Dr. Ioan Petreuță și Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, EIBMBOR, București, 1958, p. 269.

proclamând cărțile lor simbolice identice ca învățătură cu Cuvântul lui Dumnezeu³.

Mărturisirile de credință constituie o problemă majoră și o preocupare constantă în Teologia ecumenică contemporană. În cele ce urmează vom prezenta învățătura despre Biserică, așa cum reiese din cărțile simbolice ale Bisericii Luterane și Reformate, însoțite de critica ortodoxă.

Cărțile simbolice ale Bisericii Luterane și locurile în care este expusă doctrina despre Biserică.

- Confessio Augustana (C.A.), compusă de Filip Melancton în 1530 și prezentată în dieta de la Augsburg, pentru care motiv se mai numește și Confesiunea de la Augsburg - este mărturisirea de referință a luteranismului:

- art. V. De Ministerio Ecclesiastico
- art. VII De Ecclesia
- art. VIII Quid sit Ecclesia

- Apologia Confessionis Augustanae (Apologia), compusă tot de Filip Melancton în 1531 pentru combaterea mărturisirii apusene Confutatio Augustanae Confessionis

- art. VII - VIII De Ecclesia

- Articuli Smalcaldici compuse de Martin Luther în orașul Smalkalden, destinate pentru sinodul ecumenic convocat la Mantua în 1536 de către papa Paul al III-lea, la care au fost chemați și protestanții - art XII De Ecclesia, din partea a III-a

- Tractatus de Potestate et Primatu Papae.
- Cărți simbolice de mai mică importanță
- Catechismus Minor, pentru copii și popor
- Catechismus Major, pentru învățători și cler, ambele scrise de Luther între anii 1528- 1529 - articolul 3 din partea a II-a.
- Formula Concordiae constituită în 1592 - art. X De Ceremoniis Ecclesiasticis.

Mărturisirile de credință luterane au fost adunate într-un volum cu titlul Ecclesiae libri symbolici (1730).

Cărțile simbolice ale Bisericii Reformate (calvine) și locurile în care este expusă doctrina despre Biserică

- Confessio Helvetica prior (1536) art. XV De Ecclesia
- Confessio Helvetica posterior, compusă de Henric Bullinger în 1565 este cea mai importantă carte simbolică a Bisericii Reformate: "a luat naștere

³ Prof. Nicolae Chițescu, *art. cit.*, p. 487.

ca o confesiune personală, fiind scrisă de Bullinger, însă în scurt timp s-a transformat într-o comoară colectivă⁴ - art. XVII De catholica et sancta Ecclesia et unica capite Ecclesiae.

- art. XVIII De ministris Ecclesiac, ipsorumquae institutione et officii.

- Catehismul de la Geneva, compus de Jean Calvin în 1536 - întrebările 307 și 308 sub titlul. Des pasteurs ecclesiastiques precum și întrebările 366 și 367 sub titlul A qui appartient de baptiser et administrer la cène din capitolul IV, Des Sacrements.

- Catehismul de la Heidelberg (1562) - partea a II-a, capitolul 4 Despre Dumnezeu Duhul Sfânt întrebările 54 și 55.

- Actele sinodului de la Dortrecht (1618 - 1619). Eclesiologia nu face obiectul acestora.

- Cărți simbolice de mai mică importanță

- Confessio Belgica, compusă în 1561 de Guido de Bray

- art XXVII De Ecclesia Catholica

- art. XXVIII De communionem sanctorum cum vere ecclesiae

- art. XXIX De notis verae ecclesiae

- art. XXX De regimine ecclesiae

- art. XXXI De vocatione ministrorum ecclesiae

- art. XXXII De potestate ecclesiae in condendis legibus ecclesiasticis et in administranda disciplina.

- Confessio fidei Gallicana (1559), numită și Confesiunea "de la Rochelle" - art. 25-31.

- Confessio Scotica (1560) - art. XVI De Ecclesia

- Confessio Hungarica sau Czengerina (1557) - cap. V De Ecclesia

- Confessio Tetrapolitana (1530) - art. XV De Ecclesia

Ființa Bisericii

Toate Mărturisirile de credință învață că nu există mântuire în afara Bisericii⁵. Dar în ecclesiologie se concentrează toate deosebirile dogmatice dintre Biserici, din această învățătură se desfășoară și se dezvoltă sistemele dogmatice⁶.

C. A. învață că Biserica "este societate a sfinților în care Evanghelia se învață drept și se săvârșesc tainele după cuviință" (art. 7)⁷. Acest articol

⁴ Stephanus Tökés Istvan, *Comentarium in Confessionem helveticam posteriomm. A Második helvét hitvallás magyarázata*, I Kötet, A Romániai Református Egyház kiadása, Kolozsvár, 1968, p. 24.

⁵ Hristu Andruțos, *Simbolica*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955, p. 67 (trad. de Prof. Justin Moisescu).

⁶ Ibidem, p. 61.

⁷ C.A. art. VII în *Die Symbolischen Bücher der evangelisch - lutherischen Kirche* editor I.T. Müller, Gütersloh, 1928, p. 40.

exprimă ecclesiologia protestantă clasică. În același loc sunt stabilite unele criterii sau semne văzute ale Bisericii nevăzute, pentru a nu fi dizolvat cu totul conceptul de Biserică.

Definiția din C.A. art. 7 este dezvoltată și în Apologie: "Biserica adevărată este societatea de credință și de Duh Sfânt în inimi"⁸, "Cu adevărat și în sens propriu Biserică este aceea care are Duhul Sfânt. Această Biserică este în sens propriu stâlp și temelie a adevărului"⁹.

Răspunsul la întrebarea 159 din Catehismul mic: "Unde se află Biserica lui Hristos?", de asemenea reia art. 7 din C.A.: "Biserica lui Hristos este peste tot unde se propovăduiește clar și curat Cuvântului lui Dumnezeu și se administrează sfintele sacramente, după Cuvântul și după rânduiala lui"¹⁰ Hristos".

Făgăduința mântuirii nu aparține celor care sunt în afara Bisericii lui Hristos la care nu există nici predică, nici taine, deoarece împărăția lui Hristos există numai cu predică și taine¹¹.

Biserica este esențial constituită din aceia care experiază în inima lor acțiunea lui Hristos și a Duhului Sfânt. Numai aceia sunt mădulare ale lui Hristos sau membri ai Împărăției Lui (art. 5, 6, 12, 13, 16, 19, 28)¹².

Adevărata Biserică, cea nevăzută, nu este legată de un loc, din ea fac parte toți oamenii de pe tot pământul, care au o credință vie în Hristos: Sunt fiii lui Dumnezeu aici și acolo, în toată lumea, în toate felurile de state, de insule, de țări, de orașe de la Răsărit și Apus, credincioși care au cunoscut cum trebuie pe Hristos și Evanghelia"¹³.

"Biserica rămâne totdeauna"¹⁴, pentru că se întemeiază pe lucrarea lui Hristos și are întotdeauna pe Duhul Sfânt, care s-a dat prin Cuvânt și sacramente.

Membru al Bisericii este oricine primește Cuvântul și Tainele. Este recunoscut caracterul văzut al Bisericii și prezența păcătoșilor în aceasta, dar nu este precizat rolul lor: în această viață mulți ipocriți și persoane rele sunt amestecați cu credincioșii¹⁵, "Biserica este ascunsă" printre mulțimea

⁸ *Apologia* în *Ibidem*, p. 152.

⁹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰ Dr. Martin Luther, *Catehismul mic în scurte explicații*, Ed. Logos și Dansk Balkanic Mission, Cluj-Napoca, 1996, p. 81 (trad. de J. Moscovici).

¹¹ *Apologia* în *Die Symbolischen...*, p. 164.

¹² Prof. Dr. Nicolae Chițescu și colab., *op.cit.*, vol. II, p. 814.

¹³ *Ibidem*, p. 818.

¹⁴ C.A. art. VII în *Die Symbolischen...*, p. 40.

¹⁵ *Ibidem*, art. VIII în *Ibidem*, p. 40.

împioșilor¹⁶. Până la Judecata universală Ecclesia propriae dicta rămâne ascunsă în Ecclesia late dicta, din care fac parte și cei răi, dar numai cu numele.

C. H. exprimă astfel această idee: "Non omnes sunt ex ecclesia qui sunt in ecclesia"¹⁷.

Biserica nu a fost considerată niciodată în Protestantism ca o asociație a credincioșilor, ci comunitate spirituală susținută prin propovăduirea Cuvântului și Sf. Taine.

Calitatea de membru al Bisericii este condiționată de îndreptarea prin credință. "Aparțin Bisericii nominal și actual (nomine et re) cei ce au primit Cuvântul și Tainele în credință și se împărtășesc de prezența Duhului Sfânt"¹⁸.

Eu cred că aici pe pământ există o mică turmă sau comunitate a sfinților adevărați, sub un conducător, Hristos. Ea este chemată prin Duhul Sfânt la aceeași credință și înțelegere, ea posedă o varietate de daruri și totuși este unită în dragoste... Sf. Duh continuă lucrarea sa în mod neîncetat până în ziua din urmă. Pentru acest scop El a întemeiat o comunitate pe pământ, prin care El vorbește și împlinește lucrarea în întregime... Sf. Duh ne conduce în comunitatea sa sfântă și ne pune în interesul Bisericii, prin care El apoi predică pentru noi și ne duce la Hristos¹⁹". Astfel Biserica este "rezultatul lucrării Sf. Duh, mijlocul prin care Duhul Sfânt vine la noi"²⁰. Ea "este condusă de Duhul Sfânt și Hristos rămâne în ea"²¹.

Biserica este dirijată în toată activitatea ei de Cuvântul lui Dumnezeu "Biserica nu poate să existe decât numai în măsura în care ea vine din Cuvântul lui Dumnezeu și se îndreaptă spre el... Numai prin faptul că acest Cuvânt devine eveniment Biserica ia naștere și își menține existența"²².

Rolul formativ al comunității este ilustrat: "Biserica este cea care naște pe fiecare creștin și-l conduce prin Cuvântul lui Dumnezeu"²³, iar C. H. parafrazează formula patristică: "Extra ecclesiam Dei nulla salus"²⁴.

¹⁶ *Apologia* în *Die Bekenntnisschriften die evangelischen-lutherischen Kirche (BSLK)*, 10 Auflage, editori Hanz Lietzmann, Heinirch Bornkamm, Hanz Volz, Ernst Wolf, Göttingen, 1986, p. 237.

¹⁷ C.H. art. XVII în *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (BSLK)*, editor E.F. Karl Müller, Leipzig, 1903, p. 199.

¹⁸ *Apologia* în BSLK, p. 237.

¹⁹ *Catehismul Mare al lui Luther*, II, 51 în *Ibidem*, p. 657.

²⁰ Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu, *Teologia Mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe* în "Ortodoxia" nr. 3-4/1992, p. 14.

²¹ Confessio tetrapolitana în BSLK, p. 70.

²² Pr. Nicolae Macsim, *Conceptii protestante mai noi despre Sf. Scriptură* în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", nr. 5-8/1975, p. 473.

²³ *Catehismul Mare al lui Luther II*, 37 în BSLK..., p. 654.

²⁴ C.H. art. XVII în *Die Bekenntnisschriften...*, p. 198.

Biserica văzută este o consecință a celei nevăzute, nu este manifestare deplină a Bisericii. Aceasta nu poate să transmită mântuirea, dar o anunță, nu poate ierta păcatele, dar dă mărturie că Dumnezeu iartă păcatele.

Iisus nu a întemeiat nici o comunitate eclesială de tip organizat și nu a intenționat niciodată să întemeieze o Biserică instituțională. Biserica este adunarea constituită prin Cuvânt și întru ascultarea Cuvântului. Ea primește viața și dinamica vieții din conținutul Scripturii, Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu se află în chip exclusiv în Scriptură. Prezența lui în Biserică - în sacrameinte și în predică este strâns legată de prezența lui în Biblie.

"Biserica este numită părășia sfinților, numai prin aceea că oamenii care fac parte din ea sunt cei care au fost sfințiți printr-o credință adevărată"²⁵ Credința este înțeleasă ca devotament față de Hristos. Ea se naște în om de către Duhul Sfânt, din propovăduirea Evangheliei. Este un act intelectual, credința că Hristos a adus mântuirea, "adevărații membri cred în Hristos ca unic Mântuitor"²⁶.

La întrebarea 55: "Ce înțelegi prin comunitatea sfinților?" Catehismul de la Heidelberg răspunde: "În primul rând că cei credincioși în parte și împreună sunt mădulare în Domnul Iisus Hristos și au parte din toate darurile și binefacerile Lui"²⁷

Predestinația apare în răspunsul la întrebarea 54 din același catehism: "Cred că Fiul lui Dumnezeu strânge de la începutul și până la sfârșitul veacurilor, din tot neamul omenesc, prin Duhul Sfânt și Cuvântul Său, oastea celor angajați în dreapta credință și aleși pentru viața veșnică, o ocrotește și o păstrează și cred că sunt și voi rămâne în veci și eu un membru viu al acestei mari oștiri"²⁸, precum și în Confesio Scotica: "Biserica este invizibilă... cunoscută doar de Dumnezeu... El știe pe cine a ales"²⁹. Adevărații membri al Bisericii sunt cei aleși pentru viața veșnică prin Duhul Sfânt. Aceștia nu sunt cunoscuți de comunitate sau între ei, îi cunoaște numai Dumnezeu. Numărul lor nu este determinat ("această mare oaste") și fiecare își exprimă convingerea că este membru al acestei Biserici nevăzute.

Biserica este propovăduire și adunare "comunitatea sfinților care participă reciproc la aceeași Evanghelie sau învățătură și același Duh Sfânt, care mântuiește, sfințește și conduce sufletele noastre"³⁰.

²⁵ *Catehismul Mic al lui Luther...*, întrebarea 158, p. 80-81.

²⁶ *Confessio hungarica* în BSRK, p. 429.

²⁷ Heidelbergi Káté, *Catehismul Heiderbergian*, Ed. Ce-Kinonia, Cluj, 1992, p. 63 (trad. de Péter Miklos).

²⁸ *Ibidem*, p. 61.

²⁹ *Confessio Scotica* în BSRK, p. 256.

³⁰ *Apologia* în BSLK, p. 235.

"Comunio sanctorum" din simbolul apostolic, comuniune a sfinților, îngerilor și Maicii Domnului este interpretată ca congregație a celor aleși de Dumnezeu prin predestinație.

În Apologie (7, 5; 7, 10), dar și în Confessio Scotica apar expresiile: "Trupul lui Hristos și "Mireasa lui Hristos", preluate din Efes 5,25-27, dar acestea sunt lipsite de explicații. Privite în contextul concepției protestante despre Biserică ele sunt lipsite de conținut.

Și în Cărțile Simbolice protestante, precum C. H. persistă separația romano-catolică-Biserică luptătoare, care se luptă cu păcatul carnal, cu lumea, cu stăpânitorul acestei lumi - diavolul, cu păcatul în general și cu moartea și Biserica triumfătoare din ceruri³¹.

În concepția protestantă, Biserica este ceva nevăzut și interior. Aceasta este singura infailibilă, singura care mântuiește. Caracterul văzut al Bisericii este minimalizat până la desființare. Nu există o autoritate care să poată găsi locul unde se învață drept Evanghelia și se săvârșesc corect sacramentele. Potrivit principiului fundamental protestant "sola-Scriptura" aceasta ar fi singura autoritate, dar ea nu poate hotărî nimic despre săvârșirea Tainelor.

Definiția este contradictorie și inconsistentă. Separarea celor două aspecte ale Bisericii nu se poate susține practic. Omul justificat rămâne în păcat și are nevoie de auzirea Cuvântului lui Dumnezeu. Ori, predicarea acestuia se face în Biserica văzută. Orice sectă poate afirma că în cadrul ei se predică corect cuvântul Evangheliei și se săvârșesc corect Tainele. Dacă se recunoaște întregii comunități dreptul de a decide asupra corectitudinii propovăduirii sau săvârșirii Tainelor s-ar cunoaște pe de o parte o Biserică văzută, iar pe de altă parte, "Cuvântul dumnezeiesc și Tainele corecte și conforme cu Evanghelia nu sunt acelea pe care le mărturisește gruparea religioasă ca atare, ci acelea care sunt cu adevărat corecte, care pot fi dovedite ca atare istoricește, prin mărturia primelor veacuri creștine"³².

Biserica există din primele zile ale creștinismului (F. Ap. 2). Sf. Scriptură oferă dovezi indiscutabile cu o mulțime de amănunte referitoare la zidirea instituțională a Bisericii (F. Ap. 9, 31; 16,5 ș.a.)

Biserica este teandrică, are o latură obiectivă, dumnezeiască, care nu depinde de oameni, este de sus, și pe de altă parte are o latură subiectivă omenească, depinzând de noi, este întemeiată de Iisus Hristos, dar este constituită prin aderarea și consimțământul oamenilor de a crede și a trăi în Hristos.

"Biserica este un organism divino-uman, care poate fi descris atât ca o comunitate istorică, văzută, în timp și spațiu, adică Biserica pe cale, a celor ce sunt încă în acest timp, cât și ca o comunitate eshatologică, unită cu

³¹ C.H. art. XVII în BSRK, p. 196.

³² Prof. Dr. Nicolae Chițescu și colab., *op.cit.*, p. 821.

Dumnezeu în Hristos, pentru veșnicia dincolo de timp și spațiu, adică Biserica celor ce sunt cu Hristos³³. Biserica ia chip văzut la Cincizecime. Ea este o Cincizecime continuă pe pământ, pentru că întregul mister al iconomiei mântuirii este actualizat prin Duhul Sfânt în Biserică, dar și o Întrupare permanentă a lui Hristos. După Înălțare Hristos este prezent pe pământ în Trupul Său - Biserica, prin puterea Duhului. Numai astfel este prezent și lucrează în viața comunității.

Chiar de pe pământ Biserica trăiește nu o viață pământească, omenească, ci o viață dumnezeiască și harică, pentru că ea este sacramentul Împărăției lui Dumnezeu. Nu numai Domnul, capul ei este nevăzut, nu numai harul care întrânsa sfințește și mântuiește este nevăzut, dar și unirea cu Domnul prin credință este și aceasta spirituală și nearătată... Biserica este părtașă amândurora a dumnezeiescului și a omeneșului, a elementului văzut și a celui nevăzut. Elementul ei văzut, însă, este legat strâns cu elementul văzut, ca sufletul cu trupul. În acest sens partea nevăzută a ei nu este altceva decât manifestarea indispensabilă a părții nevăzute. După cum în Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut om, cele două fiii sau unit într-o unitate persoana unică a Domnului, tot astfel și în Biserică, în mireasa Lui cea sfântă și neîntinată totalitatea credincioșilor este unită cu Capul și Întemeietorul ei nevăzut³⁴.

Într-un anumit sens toate cele din Biserică sunt văzute, deși nu în toată adâncimea lor. Cele nevăzute ale Bisericii devin evidente pentru cei progreseți în credința și în viața creștină. Ele se văd, dar cu ochii duhovnicești, nu cu cei naturali, ele sunt văzute, dar altfel decât lucrurile fizice, naturale³⁵.

Biserica noastră reproșează luteranismului că definiția Bisericii ca "congregatio sanctorum" din art. VII al Confesiunii augustane confundă cele două faze ale Bisericii³⁶. Între Biserica de pe pământ și cea din cer există o solidaritate, dar și continuitate. Îndumnezeirea oamenilor începe aici, dar se continuă în cer. E o trecere neconținută de la una la alta.

Între stadiul Bisericii de pe pământ și cel din cer există însă o deosebire. Dumnezeu sporește pe pământ prin puterea Sa, puterea omenească de activitate și de luptă, pe când în cer aceasta face loc vieții dumnezeiești după har: "Așadar aici găsim-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea

³³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, EIBMBOR, București, 1987, p. 121-122.

³⁴ Hristu Andrușos, *op.cit.*, p. 64-65.

³⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sinteză ecleziologică* în "Studii Teologice", nr. 5-6/1955, p. 278.

³⁶ *Ibidem*, p. 276.

îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate ci în pasivitate și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre³⁷.

Nu apare în eclesiologia Mărturisirilor de credință protestante noțiunea de organism teandric, divino-uman, ca mediu în care se săvârșește unirea persoanelor umane cu Dumnezeu, pentru că umanul nu poate intra în sinteză cu divinul, întotdeauna în Protestantism omul stă vizavi de Dumnezeu. Biserica văzută, istorică nu este mediu de sfințire a credincioșilor sau organ infailibil de transmitere a Revelației. Nu are nici o semnificație soteriologică. Noțiunea de Biserică devine astfel doar un nume dat comunității credincioșilor. În sens larg este societate exterioară, cuprinzându-i pe toți, iar în sens restrâns Biserica se compune numai din sfinți și drepti.

Bisericile Protestante nu sunt Biserici harice, sacramentale, căci omul este lipsit de orice posibilitate receptivă pentru har, ele devenind mai degrabă adunări sau congregații lumești.

Însușirile Bisericii

Unitatea este dată prin Cuvânt și Taine, prin care Biserica s-a constituit. Reformatorii nu au intenționat să întemeieze o nouă Biserică, o Biserică separată, ci să reînnoiască Biserica cea una prin Evanghelie. Este o singură Biserică căci unul este Dumnezeu, unul este Domnul Iisus Hristos, o credință și un Botez³⁸.

Unitatea Bisericii este dată de unitatea de credință, credința cu care au răspuns la unicul apel al alegerii; unitate de natură spirituală, nu instituțională, pentru că problema unității Bisericii nu este problema unității bisericești. Toți trebuie să păstreze unitatea Bisericii și nimeni nu are dreptul să se separe³⁹.

Hristos îi conferă Bisericii unitatea sa adevărată. El este prezent și o însuflețește prin Cuvânt și sacramente. Unitatea Bisericii își are originea în realitatea sa adevărată - Hristos, dacă Hristos este unul și comunitatea este una și este chemată la unitate. Hristos este unitatea, iar Duhul Sfânt este legătura acestei unități.

Sfințenia. Biserica este sfântă pentru că e locașul lui Dumnezeu și ea primește în credință pe Duhul Sfânt, care rămâne în ea "Biserica este întemeiată pe autoritatea Lui (Hristos), este sfântă și inviolabilă"⁴⁰. "Duhul Sfânt săvârșește lucrarea Sa de sfințire în Biserica creștină, cea una sfântă,

³⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebare 22 în Filocalia vol. 3, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 87.

³⁸ *Confessio Scotica*, în BSRK, p. 256.

³⁹ *Confessio Galicana* art. 26 în *Confessions et catéchismes de la foi reformée*, editor Olivier, Fatio, Ed. Labor et Fides, Geneva, 1986, p. 123.

⁴⁰ *Ibidem*, art. 25, p. 124.

sau cu alte cuvinte în sânul comunității creștinilor de pe pământ"⁴¹. Biserica este lucrarea și instrumentul Duhului Sfânt. Biserica este lucrătoare, prin slujirea ei ni se dăruiește sfințenia"⁴². Membrii Bisericii, cei aleși de Dumnezeu sunt sfinți, cetățeni ai Ierusalimului ceresc"⁴³. "Biserica este o creștinătate Sfântă"⁴⁴.

În concepția ortodoxă "sfințenia este premisa tuturor celorlalte însușiri ale Bisericii. Ea îi indică natura deosebită de orice altă formă de viațuire umană. Biserica este alcătuită din sfinți, în sensul cel mai general, trăitori sub har"⁴⁵.

Catolicitatea. Biserica îi cuprinde pe credincioșii de totdeauna și de pretutindeni, cu credință în Hristos. "Nu considerăm că Biserica este o împărăție exterioară a unor popoare, ci mai degrabă este constituită din oamenii răspândiți pe tot pământul, care primesc Evanghelia și au același Hristos și același Duh Sfânt"⁴⁶. Luther folosește cu același sens sintagmele Biserica catolică și Biserica creștină.

"Biserica este catolică sau universală - cuprinde toate generațiile (cei decedați - Biserica triumfătoare, cei care trăiesc și cei care vor veni, după noi), toate națiunile, popoarele și limbile, chiar și iudeii"⁴⁷.

Nu se poate vorbi în Protestantism despre sobornicitate în sensul de împreună-lucrare, chibzuire în soboare. Dacă Biserica este Universală are menirea de a-i cuprinde și a-i conduce pe toți la mântuire, nu numai pe unii (cei aleși), pentru că Hristos a săvârșit opera de mântuire în mod sobornicesc, i-a cuprins în Sine pe toți "Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștință adevărului să vină" (I Tim 2,4), iar "prin rănilor Lui, noi toți ne-am vindecat (Is. 53, 5). Nu poate fi vorba despre catolicitate în sens intensiv-comuniune a credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă, prin har, ca energie divină, lipsind din Teologia protestantă această învățătură. Este subliniat doar aspectul geografic temporal al sobornicității.

Apostolicitatea. Biserica propovăduiește Evanghelia pe care Hristos a predicat-o Apostolilor. "Apostolii conduc Biserica prin Scriptură, care conține mărturia despre Hristos, Evanghelia. Biserica este apostolică pentru că se întemeiază pe mărturia apostolică a Scripturii"⁴⁸. Succesiunea apostolică este înțeleasă numai cu sens exterior ca succesiune a cuvântului apostolic, în

⁴¹ *Catehismul Mic al lui Luther...* întrebarea 156, p. 80.

⁴² Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu, *art.cit.*, p. 9.

⁴³ *Confessio Scotica*, în BSRK, p. 256.

⁴⁴ *Catehismul Mare al lui Luther*, în BSLK, p. 657.

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Probleme ecleziologice* în "Studii Teologice", nr. 5-6/1954, p. 300.

⁴⁶ Apologia în *Die Symbolischen...*, p. 153.

⁴⁷ *Confessio Scotica*, în BSRK, p. 256.

⁴⁸ Pr. Conf. Dr. Ștefan Sandu, *art.cit.*, p. 47.

materie de predicare a Cuvântului. "Oficiul harismatico-sacramental este dislocat din conceptul tradițional de succesiune apostolică. Transmiterea orală a învățaturii evanghelice este indisolubil legată de transmiterea harică a sacerdoțiului: Mt. 28, 19-20): "Mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh și învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă. Și iată Eu sunt cu voi în toate zilele și până la sfârșitul veacului". Astfel Evanghelia și sacrament sunt realități neseperate dar distincte, legate organic în virtutea identității Cuvântului Dumnezeuiesc, care ni se comunică prin ele"⁴⁹. Hirotonia și lanțul ei neîntrerupt începând de la Apostoli este de o însemnătate hotărâtoare pentru caracterul apostolic al Bisericii⁵⁰.

Ierarhia

Mărturisirile de credință luterane și reformate fac distincția clară între "sacerdotium", de drept divin, încredințat tuturor credincioșilor, nu unei categorii speciale instituite prin hirotonie, ca descendenți ai Apostolilor; toți credincioșii sunt preoți și nu se poate face distincție între cler și popor credincios, și "ministerium", slujire, care nu poate fi exercitată de către toți ci doar de către cei anume pregătiți și potriviți pentru aceasta, instituiți prin delegare de către comunitate: "Preoția și slujirea bisericească sunt lucruri cu totul deosebite, cea dintâi este comună tuturor credincioșilor cealaltă însă, nu; nici nu distrugem predica respingând preoția papală. Nu există în Noul Testament o preoție care are ungere exterioară, veșminte sfinte și celelalte ceremonii, care fiind tip al lui Hristos au fost suprimate de El, după ce le-a împlinit pe toate. Rămâne un singur preot în veac... și ca să nu uzurpăm ceva de la El, nu dăm numele de preot nimănui dintre slujitori"⁵¹.

"Unde este Biserica acolo este și dreptul de a predica Evanghelia; este necesar deci ca Biserica să posede dreptul de a chema, de a alege și de a institui slujitorii. Nici o autoritate omenească nu poate să suprimă acest drept, care a fost dat Bisericii. Aceasta o confirmă și Apostolul Petru zicând "Voi sunteți preoție împărătească"⁵².

Ministeriul este instituit de Dumnezeu: "Ministeriul, Cuvântul și Tainele aparțin reciproc și sunt date de Dumnezeu, datorită credinței care

⁴⁹ Pr. Nicolae Macsim, *art.cit.*, 476.

⁵⁰ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Apostolicitatea Bisericii* în "Mitropolia Ardealului", nr. 3-6/1962, p. 322.

⁵¹ C.H. art. XVIII în BSRK, p. 202.

⁵² Tractatus de potestate et primatu papae în Die Symbolischen..., p. 341.

îndreptează⁵³ și "este un singur ministeriu spiritual instituit de Dumnezeu. Acesta aparține ființei Bisericii"⁵⁴.

În C. A. se spune: "Pentru ca noi să primim această credință s-a instituit ministeriul propovăduirii Evangheliei și administrării Tainelor, nu pentru meritul nostru, ci pentru justificarea adusă de Hristos"⁵⁵. Este o continuare a articolului IV, care tratează despre îndreptare. Astfel este legată învățătura despre ministeriu și cea despre îndreptarea numai prin credință. C. A. accentuează importanța sarcinii și dreptului Bisericii, care are porunca lui Dumnezeu de a numi slujitori în oficiul ministeriului. În același fel se exprimă și Luther: "După cum zece frați, fii ai unui împărat, ridică pe unul ca să conducă moștenirea comună, în numele lor cu toate că toți sunt împărați, în mod egal, deoarece au aceeași putere, după cum creștinii, dacă se găsesc în pustiu, fără preot, ridică pe unul dintre ei ca să boteze, să săvârșească Euharistia, să predice și să ierte, iar acesta este adevărat păstor ca și cum ar fi fost sfințit de toți episcopii și de papa, tot astfel, prin această analogie și comunitate creștină instituie păstori ei"⁵⁶. C. A. spune: "nimeni altul să nu învețe în Biserică, nici să săvârșească tainele, afară de cel chemat canoniceste"⁵⁷. "Slujitorii sunt chemați și aleși de Biserică după canonul apostolic (I Tim 3; Tit 1) și investiți prin rugăciuni și punerea mâinilor presbiterilor (bătrânilor). Atribuțiile slujitorilor sunt multe, dar pot fi reduse la două, în care sunt cuprinse toate celelalte: predicarea învățăturii lui Hristos și administrarea tainelor"⁵⁸. Biserica nu poate exista fără păstori, instituți de Domnul, care își exercite" cu fidelitate slujirea. Aceștia trebuie cinstiți și ascultați... Ei predică cuvântul și administrează Sacramentele"⁵⁹.

La întrebarea 160: "Cine să propovăduiască Cuvântul și să administreze sacramentele", Luther răspunde: "Hristos a rânduit slujba propovăduirii, care este numită și slujba Duhului"⁶⁰.

Catehismul de la Geneva se întreabă (întrebarea 307): "Este oare un lucru necesar să existe păstori?", "Da, pentru ca ascultătorii să primească cu smerenie învățătura Domnului prin gura lor, iar cei ce-i disprețuiesc și refuză să asculte îl resping pe Iisus Hristos și se separă de comunitatea credincioșilor... El i-a rânduit slujitori bisericesti ca să ne învețe în numele Său. Răspunsul la întrebările 366 și 367 "Cui îi aparține dreptul de a administra Botezul și a săvârși Cina?" este următorul "Celor care sunt investiți

⁵³ *Articuli Smalcadici* în BSLK, p. 453.

⁵⁴ C.A. art. XIV în *Die Symbolischen...*, p. 42.

⁵⁵ C.A. art. V în *Ibidem*, p. 39.

⁵⁶ Hristu Andrusos, *op.cit.*, p. 108.

⁵⁷ C.A. art. XIV în *Die Symbolischen...*, p. 42.

⁵⁸ C.H. art. XVIII în BSRK, p. 204.

⁵⁹ *Confessio Galicana*, art. 25 în *Confessions...*, p. 123.

⁶⁰ Catehismul Mic al lui Luther..., p. 81.

în serviciul public al Bisericii Domnului. Căci aceștia sunt cei care predică Cuvântul și împărtășesc Tainele. Aceștia au oficiul de slujitori. Căci Domnul i-a investit pe Apostoli să boteze și să propovăduiască (Mt 28, 19)⁶¹.

Confesiunea galică distinge trei categorii de slujitori: pastori, episcopi (supraveghetori) și diaconi⁶², iar în continuare spune: "pastorii sunt egali, au aceeași autoritate... nimeni nu are dreptul de stăpânire în Biserică"⁶³ același lucru îl afirmă și C.H.: "puterea slujitorilor este una, egală"⁶⁴ și Confesiunea Belgiană: "Toți slujitorii Cuvântului dumnezeiesc au aceeași putere și autoritate, fiind toți slujitorii lui Hristos"⁶⁵.

Între pastori, diaconi, episcopi sau superintendenți, cum se numesc în unele Biserici există diferențe de grad și nominale, exclusiv de drept uman, de ordin administrativ. Treptele ierarhiei nu se deosebesc printr-un har special, datorită negării preoției sacramentale.

Ierarhia în Protestantism este "parte a Bisericii exterioare, nu poate aparține Bisericii adevărate"⁶⁶. În sprijinul învățaturii despre preoția generală este adus textul de la I Pet 2, 9, care referă la creștini în general, membrii ai Bisericii, poporul lui Dumnezeu.

Hristos este culmea și desăvârșirea Revelației, Prooroc și împlinirea prorociei, Care n-a venit să strice sau să schimbe Legea, ci s-o desăvârșească (Mt. 5, 39). El este singurul mijlocitor între om și Dumnezeu (I Tim. 2,5), care a realizat mântuirea obiectivă, prin întreg misterul iconomiei divine?

Jertfa Lui este unică și irepetabilă, adusă odată pentru totdeauna și pentru toți. Ea este actualizată în mod nesângeros în fiecare Sf. Liturghie pe altarele bisericilor prin mijlocirea preoților, conform poruncii exprese a lui Hristos (Lc 22,19).

Se utilizează în Protestantism termenul "ministerium" de la a administra, dar nu este dat numele de preot slujitorilor, pentru că aceștia nu sunt aducători de jertfă, în conformitate cu concepția lor despre Sf. Euharistie, care este Taină, are un caracter anamnetic, comemorativ, de pomenire dar nu are aspect de jertfă reală, căci Jertfa lui Hristos este unică. Astfel ministrul cultului nu este dect un funcționar.

Nu este necesară actualizarea jertfei lui Hristos, consecință a învățaturii protestante despre mântuire, care se realizează în mod exterior (juridic), într-un moment trecut al istoriei. În Ortodoxie, cele patru acte

⁶¹ *Catehismul de la Geneva în Confessions...*, p. 92, 104.

⁶² *Confessio Galicana*, art. 29 în *Ibidem*, p. 124.

⁶³ *Ibidem*, art. 30 în *Ibidem*, p. 124.

⁶⁴ C.H. art. XVIII în BSRK, p. 203.

⁶⁵ *Confesiunea Belgiană* art. 31 în *Confesiunea Belgiană Canoanele de la Dordrecht*, Ed. Sthephanes, București, 1997, p. 58 (trad. C-tin Moisa).

⁶⁶ Hristu Andrutsos, *op.cit.*, p. 91.

fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare sunt evenimente duhovnicești, care se petrec continuu în Biserică, pe plan subiectiv așa cum cântările din cărțile de cult: "Astăzi este începutul mântuirii noastre..." și "Astăzi mântuirea a toată lumea s-a făcut..."⁶⁷. Preotul este slujitorul văzut al preoției lui Hristos. Săvârșitorul Sf. Euharistii este Însuși Hristos, adevăr exprimat în Rugăciunea din timpul cântării heruvimice: "Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeu nostru..."⁶⁸.

Concepția protestantă ignoră texte din Noul Testament, care se referă la harul preoției, transmis prin hirotonie de către Apostoli și episcopi "Nu nesocoti harul care este în tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai marilor preoților" (I Tim 4, 12) sau "Îți aduc aminte să aprinzi iarași harul lui Dumnezeu, care este în tine prin punerea mâinilor mele" (II Tim 1,6), iar sintagma "preoții Bisericii" (Ic 5,) indică instituția căreia îi aparțin și în slujba căreia se află aceștia, nu poate fi vorba așadar de niște simpli bătrâni.

În Noul Testament, termenul *ἐκκλησία* este folosit cu 3 sensuri

- Biserica - Trup al lui Hristos (Efes 1,22-23)
- biserica - locaș de adunare al creștinilor în care se săvârșește Sf. Liturghie (I Cor 11,18)
- ierarhie, folosit chiar de Mântuitorul Mt 18,17: "Și de nu-i va asculta, spune-I Bisericii, iar de nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ca un păgân și vameș". Acest din urmă sens este ignorat de protestanți. "Suprimând preoția particulară, Protestantismul a fost obligat să renunțe la treptele ierarhiei bisericești de episcop, de preot și de diacon, dar și la succesiunea apostolică, prin care se transmite Taina preoției, prin lucrarea Sfântului Duh, coborât peste Sf. Apostoli la Cincizecime"⁶⁹.

"Succesiunea doctrinară, identitatea învățăturii de totdeauna a Bisericii cu învățătura Apostolilor este legată de succesiunea spirituală, adică de lanțul neîntrerupt al succesiunii apostolice și că prin urmare succesiunea apostolică neîntreruptă , concretă a celor ce au capabilitatea și dreptul de a hirotoni este de o însemnătate capitală pentru Biserică. 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"⁷⁰.

⁶⁷ *Catavasier*, EIBMBOR, București, 1995, p. 315, 71.

⁶⁸ *Liturghier*, EIBMBOR, București, 1980, p. 126.

⁶⁹ Pr. Prof. Dumitru Popescu, *Sfânta Taină a Preoției. Ierarhia bisericească sacramentală după Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Preoția obștească*, în "Ortodoxia", nr. 1/1989, p. 8.

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *art.cit.*, p. 321.

În Ortodoxie este subliniată importanța soteriologică a preoției sacramentale: "Având ca scop mântuirea și sfințirea neamului omenesc prin Jertfa Sa pe Cruce, Iisus Hristos n-a lăsat această dumnezeiască lucrare mântuitoare la latitudinea fiecăruia, ci a așezat încă fiind pe pământ o instituție preoțească văzută, care să continue preoția lui veșnică, în persoana Sf. Apostoli și a urmașilor lor direcți, până la sfârșitul veacurilor"⁷¹.

Negarea preoției sacramentale este și o consecință a soteriologiei și a antropologiei protestante, a învățaturii despre mântuirea numai prin credință, pentru că natura umană căzută este incapabilă să colaboreze la propria ei mântuire.

Potrivit învățaturii ortodoxe prin slujirea preoțească ni se împărtășește neîntrerupt harul mântuitor al Jertfei de pe Cruce, fără de care nu putem intra în Împărăția lui Dumnezeu.

În eclesiologia protestantă nu în toate punctele s-a putut rămâne la învățătura expusă în cărțile simbolice din epoca Reformei, "s-au manifestat unele tendințe de oarecare recunoaștere mai lămurită a caracterului vizibil al Bisericii, chiar dacă s-a continuat să se susțină invizibilitatea Bisericii celei adevărate, tendința de accentuare a unui realism eclesiologic, cu păstrarea în general a vechiului individualism protestant, ca și afirmarea poziției deosebite și a rolului clerului, deși Preoția nu a fost recunoscută ca Taină"⁷².

Biserica este comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu și întreolaltă, instituția cu norme dumnezeiești, realitate istorică indiscutabilă, din ea fac parte drepti și păcătoși chemați să fie sfinți. Ea are o ierarhie de instituție divină, însărcinată cu păstrarea, transmiterea și propovăduirea învățaturii lui Hristos, administrarea Sf. Taine și conducerea credincioșilor pe calea mântuirii. Biserica nu este ascunsă vederii tuturor.

⁷¹ Diac Lect. Ioan I. Ică, *Slujirea preoțească după Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Ierarhia bisericească și puterea disciplinară* în: "Mitropolia Olteniei", nr. 1-2/1975, p. 7.

⁷² Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Aspecte eclesiologice* în "Mitropolia Ardealului", nr. 7-8/1961, p. 432.

DUHOVNICIE ȘI RESPONSABILITATE SACRAMENTALĂ

DOREL MAN

ABSTRACT. Confession and Sakramental Responsibility. Considered from the point of view of the sacramental life of the Church, the Confession is a special blessing by which the bishop allows the minister to take oarrows, to give or not the believer absolution from sins.

The term "confession" includes both the science of confessions, as theory, as well as the art of confession, that is the practice of it, through the Sacred Mystery of Arowal.

The minister exerts the service of confession at the believer's special request, as the believer intends to acknowledge of his/her sins and wants to disclose the dimensions of life and existence, body and soul.

The ways through which the father confessor puts into work the Mystery of Arowal are manifold and conditioned by the diversity of human subjects, children, youth, old people, men and women, sound and ill people.

Man's aim is to inherit the Kingdom of God and to live in it (Matthew 29, 34; I Corinthians 6, 9) and the father confessor's vocation consists in praying for the penitent's forgiveness, to take in secrecy his/her confession, to help and counsel him/her, to give absolution from sins and the Eucharist.

Analizată din punctul de vedere al vieții sacramentale a Bisericii, duhovnicia este o hirotesie¹, o binecuvântare specială, prin care episcopul dă preotului dreptul să asculte mărturisiri, să lege și să dezlege păcatele credincioșilor.

1. Noțiunea de "duhovnicie" și importanța ei

Termenul *duhovnicie* include atât știința duhovniciei, ca teorie, cât și arta duhovnicească, adică exercitarea activității duhovnicești de către preot prin Sfânta Taină a Mărturisirii. Duhovnicul este persoana hirotonită căreia credinciosul îi dezvăluie toate tainele, gândurile, intențiile sale intime și, în mod special, păcatele.

Responsabilitatea pe care și-o asumă preotul în cadrul activității duhovnicești impune cercetare și aplicare de noi metode și proceduri pentru a pătrunde mai adânc în exigențele duhovnicești.

¹ Arhieratikon, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1993; Hirotesia duhovnicului, pp. 106-108.

Preotul exercită în chip expres duhovnicia la cererea credinciosului, care vine la el pentru a-și mărturisi păcatele și a-și destăinui toate dimensiunile vieții și toată existența lui - trup și suflet.

Slujba mărturisirii din Molitfelnic prin rugăciunile de iertare ce se fac înainte de spovedanie pune în evidență credința în iertare: <<Că tu ai zis, Doamne: "de șaptezeci de ori câte șapte să iertăm păcatele">> (Mt. 18, 21-23) și în dezlegarea păcatelor mărturisite: <<Că tu ai zis Stăpâne: "oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer; și ori câte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate și în cer">> (Mt. 18, 18).

Atitudinea Mântuitorului este valabilă și actuală și pentru duhovnicul de azi: "Pe cel ce vine la Mine nu-l voi scoate afară" (Ioan 6, 37). Cu alte cuvinte, înțelegem că Mântuitorul a promovat duhovnicia și a dat canonul ideal: "să nu mai păcătuiești" (Ioan 8, 11). Lucrarea duhovnicească a preotului trebuie să fie permanentă asupra creincioșilor pentru a le provoca stări sufletești de părere de rău de păcate, de umilință și de smerenie.

Important este modul cum se face mărturisirea, care este determinată și de domeniile de activitate, stările vieții penitentului, de educația lui în general și de cea religioasă în special. Spovedania constituie centrul vieții duhovnicești și de aceea preotul duhovnic are responsabilitatea ca în orice mărturisire să pună rânduială în comportamentul credinciosului, să-l determine la o trăire a vieții în concordanță cu poruncile lui Dumnezeu și ale Bisericii, să-l facă să înțeleagă că în orice timp și în orice loc se află în fața lui Hristos și să-i inspire tărie și rezistență la ispite.

Preotul duhovnic dă sens vieții spirituale și ne face să înțelegem "că nimeni nu este suficient lui însuși, că nimeni nu se realizează singur ci prin altul, cu altul, prin alții, cu alții, ne ajutam, ne verificăm și ne îndrumăm"² pe calea creșterii duhovnicești, adică pe calea întării în împărăția lui Dumnezeu.

2. Scopul duhovniciei

Care este obiectul activității duhovnicești și chemarea duhovnicului în cadrul Sfintei Taine a Mărturisirii?

Scopul principal rezultă din activitatea duhovnicească de iertare a păcatelor mărturisite, care este un act ce aparține în primul rând harului divin. Rugăciunea de dezlegare, cu care se încheie Taina Pocăinței, ne confirmă această lucrare divin-umană: "Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos cu harul și cu îndurările iubirii Sale de oameni să te ierte pe tine fiule și să-ți lase ție toate păcatele. Și eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh. Amin".³

² Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, p. 243.

³ Molitfelnic, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1998, p. 61.

Printr-un întreg ansamblu de acțiuni duhovnicul pătrunde în sufletul penitentului care i se deschide de bună voie și, astfel, se realizează comuniunea maximă cu credinciosul.

Preotul duhovnic, la mărturisirea verbală, ascultă trecutul și prezentul dezvăluit de penitent, iar după canonul de pocăință ca semn de îndreptare a acestuia, îi va șterge greșelile cu puterea ce o deține de a dezlega și transforma pe credincioșii păcătoși în fii ai luminii, prin rostirea rugăciunii de dezlegare enunțată mai înainte.

Preotul duhovnic exercită o lucrare cu totul specială care trebuie "să se mențină pe linia Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, ca și pe linia tradițiilor de practică a vieții duhovnicești moștenită de la înaintași păstrând echilibrul între ceea ce e fix și ceea ce poate fi modificat, exercitând o fidelitate față de înaintași cu libertatea de a le acomoda după vremi și oameni, fără a le trăda sau compromite"⁴.

Viața duhovnicească se formează în jurul unirii cu Iisus Hristos. "Mie a vieții este Hristos și a muri câștig (Filipeni 1, 21). Acest mesaj al vieții creștine rezultă din însăși Întruparea Mântuitorului; actul acesta este numit răscumpărare, înfiere, refacere a chipului lui Dumnezeu și realizare a asemănării cu Dumnezeu până la îndumnezeire, în și prin Hristos⁵.

Menirea omului este să moștenească Împărăția lui Dumnezeu. Parabola oii pierdute (Matei 18, 12-14) ne ilustrează dorința lui Dumnezeu să-l mântuiască pe omul cel pierdut și să-l readucă la starea cea dintâi. A venit Fiul Omului ca să-l mântuiască pe cel pierdut "ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică..., ca să se mântuiască prin El lumea (Ioan 3, 16-17).

Sfântul Atanasie spune că: "Dumnezeu s-a făcut om, cu scopul ca omul să poată deveni Dumnezeu după har adică să poată participa la sfințenia lui Dumnezeu (II Petru 1, 4), lucrare mijlocită de preotul duhovnic care are chemarea și darul de a asculta, în taină spovedania, de a povățui, de a găsi sfatul cel mai potrivit, de a-l ajuta pe credincios să se îndrepte prin canonul de pocăință, de a-i da dezlegare de păcate și de a-l împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului.

3. Abordarea duhovniciei din punctul de vedere al ființei umane

Preotul duhovnic mărturisește pe toți cei botezați, de la copil până la muribund, lucrare sacerdotală săvârșită sub asistență divină pentru cei ce solicită spovedania.

⁴ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 240.

⁵ *Ibidem*, pp. 85-86.

Modurile în care duhovnicul exercită Taina Mărturisirii sunt multiforme și condiționate de subiecți: copii, tineri, bătrâni, bărbați și femei, sănătoși sau bolnavi.

Această activitate este prioritară pentru oile cele pierdute (Lc. 15, 37). Tatăl primește mărturisirea fiului (Lc. 15, 11-32) din Pilda Fiului risipitor și a tuturor păcătoșilor (Lc. 5, 27-33).

Mântuitorul nostru Iisus Hristos ne asigură că "în cer va fi mai multă bucurie de un păcătos ce se pocăiește, decât de nouăzeci și nouă de drepti cărora nu le trebuie pocăință" (Lc. 15, 7) și că "nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi" (Mt. 9, 12), precum și faptul "că n-am venit să chem pe cei drepti, ci pe cei păcătoși la pocăință" (Mt. 9, 13).

Pocăința adevărată este cea care crează, nu cea care distruge omul, cea care înlocuiește păcatul cu virtutea⁶ și se realizează prin lucrarea preotului duhovnic care dă dezlegare și iertare de păcate.

Idealul duhovniciei este mântuirea sufletului, care nu poate fi comparată cu nimic din lumea aceasta: "căci ce-i folosește omului să câștige lumea întregă dacă-și pierde sufletul?" (Mc. 8, 36).

Rugăciunea și lacrimile de pocăință, aduc îndreptarea ființei umane. Efortul duhovnicesc în spiritualitatea răsăriteană este însoțit de "lacrimi", care nu înseamnă deprimare ci dimpotrivă: "sunt semnul că omul se simte copleșit de prezența și de lucrarea din alt plan al Duhului. Sunt puncte de trecere de la omul rece, învârtoșat, nesimțitor al celor cerești, la omul care simte cele dumnezeiești, pentru că a trecut la ele"⁷.

Pocăința aparține tuturor creștinilor, tuturor celor ce se ostenesc să se desăvârșească în sfințenie prin strădanie proprie pentru practicarea vieții morale care promovează o viață nouă în Hristos, inaugurată de fiecare dată în Taina Pocăinței, când devenim "fără prihană și curați fii ai lui Dumnezeu neîntinați, în mijlocul unui neam sucit și stricat în care voi străluciți ca niște luminători în lume" (Filipeni 2, 15).

Atitudinea Părintelui din Parabola Fiului risipitor (Lc. 15, 20-24) pune în evidență faptul că Dumnezeu voiește "cu toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (I Timotei 2, 4), ceea ce înseamnă că în centrul activității duhovnicești se află ființa umană, care a avut și are în obiectiv asemănarea cu Dumnezeu, "la Cel ce este, care este veșnic și care o solicită spre veșnicie"⁸, prin mijloacele harului pe căile credinței, nădejdei și dragostei.

⁶ *Ibidem*, p. 51.

⁷ *Filocalia*, volumul X, Sfântul Isac Sirul, Cuvinte despre sfințele nevoințe, București, 1981, p. 437.

⁸ Antonie Plămădeală, *op. cit.* p. 90.

4. Preotul - duhovnic de conștiință

Progresul în viața duhovnicească este un ideal și un proces complex, care angajează alături de eul lăuntric o serie de factori obiectivi. Sf. Apostol Pavel ne îndeamnă pe toți să ajungem "la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos, ca să nu mai fim copii duși de valuri, purtați încoace și încolo de orice vânt al învățaturii" (Efeseni 4, 13-14).

Creșterea duhovnicească și dobândirea mântuirii este o cale anevoioasă și lungă, ce începe de la "nașterea de sus" întru Hristos (cf. Ioan 3, 3) și continuă pe tot parcursul vieții pământești. Această creștere sau "tindere înainte" (cf. Filipeni 3, 14) se face prin mijlocirea unui "părinte duhovnicesc", care cu un întreg ansamblu de mijloace și de principii divino-umane va face o lucrare de pedagogie divină asupra creștinului prin Taina Mărturisirii.

Problemele de conștiință ale credinciosului trebuie să devină probleme de duhovnicie individuală a duhovnicului ca păstor de suflete. El are datoria să cunoască intim structura religioasă a penitentului, pentru ca să realizeze comuniunea cu Hristos prin iertarea pe care o dă în scaunul mărturisirii și apoi împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului. "Numai în această comuniune cu Dumnezeu și în conștiința despre ea se săvârșește taina refacerii ființei umane și a dezlegării ei din servitutea păcatelor și din neputințele produse de ele" afirma părintele D. Stăniloae.

Această sarcină a duhovnicului este extrem de importantă căci de îndeplinirea corectă a ei depinde mântuirea credincioșilor. În cadrul actului duhovnicesc se stabilesc între preot și penitent relații de dragoste creștinească când se constată și partea duhovnicească a credinciosului, concomitent cu mărturisirea păcatelor.

Prin arta duhovniciei, care include prudența, tactul pastoral, dragostea, întrebările potrivite de la caz la caz, fără grabă și superficialitate se realizează o autentică creștere duhovnicească.

Priceperea duhovnicească trebuie să atingă nivelul provocării stării sufletești de căință sinceră a penitentului și de hotărâre de îndreptare, deoarece "spovedania e dezlegare de păcate dar și mijloc de control și măsură de siguranță în viața spirituală a penitentului"⁹.

Întreaga gamă de proceduri în cadrul mărturisirii arată că duhovnicia sintetizează toate atributele preoției¹⁰ și include cele două aspecte: unul sacramental liturgic, legat de administrarea tainelor și altul pedagogic-pastoral. În cadrul spovedaniei se realizează o convorbire sacramentală între duhovnic și credincios în vederea primirii Sfintei Împărtășanii. Preotul duhovnic trebuie să fie foarte atent și exigent. În cazul în care se impune o amânare a primirii Sfintei Împărtășanii preotul va da sfatul

⁹ Pr. conf. Ilie Moldovan, *Preotul duhovnic și darul iertării păcatelor*, O. nr. 4, 1982, p. 581.

¹⁰ Petre Vintilescu, *Spovedanie și duhovnicie*, București, 1939, p. 23.

părintesc și corespunzător pentru a realiza înțelegerea penitentului și a-l determina la asceză și a accepta perioada de penitență necesară îndeplinirii canonului acordat.

Sf. Apostol Pavel zice că: "Într-o casă mare nu sunt numai vase de aur și de argint, ci și de lemn și de lut" (1 Tim 11,20). Evident, duhovnicul ca părinte se va osteni ca toate "vasele" să fie de aur și de argint în lucrarea lui duhovnicească.

În Biserica Ortodoxă duhovnicia se săvârșește în cadrul activității pastorale, prin intermediul vieții liturgice sacramentale. Din acest punct de vedere, duhovnicia se află în legătura directă și interdependentă cu Taina Preoției și cu Taina Spovedaniei, prin care se conduc sufletele spre desăvârșirea religios-morală.

Refacerea vieții spirituale a fost și este în responsabilitatea preotului duhovnic, definit de Sfântul Ioan Gură de Aur, ca un om pentru ceilalți, aflat exclusiv în slujba celorlalți, iar slujirea sa fiind, în primul rând, de natură duhovnicească¹¹, pentru a repune conștiința morală în normalitate, adică în drepturile ei. Știm că nu totdeauna conștiința este "cuget curat" (I Tim. III, 9), sau "cuget bun" (I Tim. 1, 5). Ea poate fi și "slabă" (I Cor. VIII, 10), sau "neputincioasă" (I Cor. VIII, 12), ceea ce înseamnă că ea se pângărește și se întinează prin păcat (I Cor. VIII, 7) și că judecățile ei nu sunt totdeauna drepte. Iată de ce în scaunul mărturisirii preotul trebuie să fie un duhovnic de conștiințe, deoarece Dumnezeu judecă prin preotul duhovnic, judecățile conștiinței¹², care este martora fidelă a faptelor omului. Datorită acestui fapt preotul duhovnic trebuie să ajungă până în fața conștiinței penitentului îndrumându-l și îmbogățându-l duhovnicește pentru că "binele nu este așezat de-a gata în ființa omului, ci este numai semănat, iar creșterea sa o face omul în comuniune cu Dumnezeu"¹³.

¹¹ Mitropolit Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, înnoire*; Editura Sofia, București, 2001, p. 48.

¹² Pr. Conf. Ilie Moldovan, *st. cit.*, p. 581.

¹³ Irineu Crăciunaș, *Responsabilitatea morală*, în *Studii Teologice*, an VII, 1955, nr. 3-4, p. 182.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE ÎN SPIRITUALITATEA ROMÂNEASCĂ

MARIUS DAN DRĂ GOI

RÉSUMÉ *Le Saint Basile Le Grand dans la spiritualité roumaine.* Dans l'Église Orthodoxe Roumaine Saint Basile Le Grand représente l'un des saints les plus populaires, son oeuvre étant jusqu'au présent une véritable source de connaissance pour l'âme. Son modèle de vie est le plus aimé de tous les hommes.

L'étude représente les liaisons que Le Saint Basile a eu avec nos territoires daco-romanes, ses reliques trouvés dans l'Église Orthodoxe Roumaine et aussi l'influence de son oeuvre théologique, liturgique et philanthropique dans la vie des chrétiens orthodoxes roumains.

a) Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor (Dobrogea)

Încă din timpul vieții sale pământești, Sfântul Vasile cel Mare s-a îngrijit și de creștinii care se aflau în ținuturi mai îndepărtate de Capadocia, precum cei din Scythia Minor (Dobrogea) și Dacia Carpatică, sau de creștinii goți, care locuiau în răsăritul Munteniei de azi și în sudul Moldovei¹. Locuitorii acestor provincii aveau strânse legături cu Biserica din Capadocia, datorită faptului că mulți misionari creștini, care au activat în aceste ținuturi, erau capadocieni, proveniți dintre numeroșii captivi creștini luați de goții migratori în urma deselor incursiuni pe care aceștia le întreprindeau de-a lungul Pontului Euxin, până în Marea Egee, iar pe uscat până în Grecia și Capadocia². Dintre acești misionari care au activat printre populația romanizată de la Dunărea de Jos, s-a remarcat în mod deosebit

¹ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor și Dacia nord-dunăreană*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p.378.

² Diac. Asist. Dr. Viorel Ioniță, *Cinstirea Sfântului Vasile cel Mare*, în *Biserica Ortodoxă Română*, în *Glasul Bisericii*, XXXVIII (1979), Nr.11-12, p.1135. Pr. Prof. V. Gh. Sibiescu, *Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), Nr.1, p.148.

Sava, care în timpul persecuției dezlănțuită de Athanaric, conducătorul goților păgâni, a suferit moarte martirică, fiind înecat la 12 aprilie 372, în râul Buzău³.

Informațiile despre viața și pătimirea Sfântului Sava în ținutul binecuvântat al patriei noastre ni s-au păstrat în actul său martiric, întocmit sub forma unei Scrisori trimisă de Biserica Goției din Dacia nord-dunăreană către Biserica din Capadocia, la rugămintea și intervenția Sfântului Vasile cel Mare adresată rudeniei sale Iunius Soranus, guvernatorul Scythiei Minor⁴.

Sfântul Vasile cel Mare, prin anii 373-374, îi va trimite compatriotului său Iunius Soranus, o epistolă care se păstrează până astăzi (nr.155), din care reiese "legăturile frecvente" care existau între cele două provincii Scythia Minor și Capadocia⁵. Epistola ne dovedește faptul că ilustrul arhipăstor al Bisericii din Capadocia cunoștea de mai mult timp pe adresant, din partea căruia primise chiar o scrisoare, dar la care întârziase să-i trimită răspuns mai din vreme, deoarece nu a găsit pe cineva care să călătorească din Capadocia în Scythia sau din Scythia Minor în Capadocia, pentru a-i putea încredința epistola sa⁶.

Din cuprinsul scrisorii 155, alături de frumoasele și calde gânduri creștine adresate guvernatorului, aflăm că Sfântul Vasile l-a rugat pe acesta "să trimită în patrie", adică în Cezareea Capadociei, "moaștele martirilor". Este vorba de mucenicii din răsăritul Daciei Carpatice care primiseră martiriul între anii 365-372 în urma persecuției pe care o porniseră goții păgâni sub conducerea lui Athanaric. După primirea scrisorii, Iunius Soranus a satisfăcut cererea Sfântului Vasile, îngrijindu-se de transportarea moaștelor Sfântului Sava, capadocian martirizat la nordul Dunării, de goții păgâni la 12 aprilie 372⁷. Moaștele Sfântului Sava au fost probabil transportate în anul 373 sau 374 din Dacia nord-dunăreană fie prin Scythia Minor, pe la Tomis, fie prin Moesia Inferioară și Tesalonic⁸. Odată cu sfintele moaște a fost trimisă și acea lungă *Scrisoare a Bisericii lui Dumnezeu din Gothia către Biserica lui Dumnezeu din Capadocia și către toate bisericile (comunitățile) locale ale Sfintei Biserici unversale*, alcătuită

³ Diac. Asist. Dr. Viorel Ioniță, *art.cit.*, p.1135. Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Martiriul Sfântului Sava Gotul - Introducere în Actele Martirice*, București, 1997, p.305.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Pr. Prof. Dr. V. Gh. Sibiescu, *art.cit.*, p.149-150.

⁶ Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *Primele scrieri patristice în literatura noastră sec. IV-XVI*, Craiova, 1984, p.39.

⁷ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii din Scythia Minor...*, p.384-385; Pr. Prof. Dr. V. Gh. Sibiescu, *art.cit.*, p.150-151; Dr. Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.40.

⁸ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *art.cit.*, p.385.

în limba greacă și care era de fapt actul martiric al Sfântului Sava⁹. Sfântul Vasile cel Mare, primind sfintele moaște, aduce în scris calde mulțumiri prin două scrisori (164 și 165).

Asupra destinatarului celor două scrisori de mulțumire, 164 și 165, ale Sfântului Vasile cel Mare, sunt mai multe supoziții. Cea mai mare parte a istoricilor noștri bisericești români¹⁰ și unii dintre istoricii străini¹¹ susțin că adevăratul destinatar al celor două scrisori de mulțumire nu este nimeni altul decât Bretanion, episcopul Tomisului, care, odată cu trimiterea sfintelor moaște și a actului martiric, a alăturat și o scrisoare personală către Sfântul Vasile cel Mare. Cercetătorii mai susțin că moaștele Sfântului Sava au fost duse mai întâi în Scythia Minor, la Tomis, unde era reședința guvernatorului Iunius Soranus, iar de acolo, "cu voia prezbiteriului (sfatului clerului)" și prin purtarea de grijă a episcopului Bretanion, au fost trimise în Capadocia.

Alți cercetători români¹² și străini¹³ sunt de părere că destinatarul celor două scrisori de mulțumire, 164 și 165, ale Sfântului Vasile cel Mare nu ar fi episcopul Bretanion al Tomisului, ci episcopul Ascholius al Tesalonicului, capadocian de origine, deoarece formula de adresare pusă la începutul celor două scrisori este aceasta: «Către Ascholius, episcopul

⁹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.I, București, 1991, p.112.

¹⁰ Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *Sfinții Trei Ierarhi în Biserica Românească*, în "Ortodoxia" XII (1960), Nr.1, p.7-10; Pr. Prof. N. Șerbănescu, *1600 de ani de la prima mărturie documentară despre existența episcopiei Tomisului*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXVII (1969), nr.9-10, p.1006-1007; Pr.Prof. V. Gh. Sibiescu, *art.cit.*, p.151-154; Conf. Ștefan Alexe, *1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul*, în "Biserica Ortodoxă Română", XC (1972), nr.5-6, p.562-563; Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *1600 de ani de la moartea Sfântului Sava Gotul*, în "Mitropolia Ardealului", XVII (1972), nr.3-4, p.198; Idem, *op.cit.*, vol.I, p.112; Dr. Nestor Vornicescu, *op.cit.*, p.40-42 etc.

¹¹ G. Pfeilschifter, *Kein neues Wek des Wulfila. Festgabe Alois Knöpfler gewidmet*, München, 1907, p.210 apud Pr. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *art.cit.*, p.9; D. Delehaye, *Saints de Thrace et de Moésie. Martyres de l'Eglise de Gothie*, în "Analecta Bollandiana", XXI (1912), p.6 apud I. Rămureanu, *art.cit.*, p.390; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p.431 apud I. Rămureanu, *op.cit.*, p.390 etc.

¹² C. Zotu, *Sfântul Sava martir gothic*, în "Biserica Ortodoxă Română", VII (1838), nr.3, p.160-180; Pr. Prof. I. Rămureanu, *art.cit.*, p.391-393; Idem, *Sfântul Bretanio, episcop de Tomis*, în *Actele martirice*, București, 1997, p.335-337.

¹³ J. Manison, *Les origines du christianisme chez les Goths*, în "Analecta Bollandiana", XXXIII (1914), fasc. I, p.15-19; Idem, *À propos des chrétiennes de Ghotie*. Ibidem, XLVI (1928), fasc. III-IV, p.365-366 apud Pr. Prof. I. Rămureanu, *Sfântul Vasile cel Mare și creștinii nord-dunăreni...*, p.391.

Tesalonicului»¹⁴ = Ασχολιω ἐπισκοπῶ Θεσσαλονικῆς¹⁵. Episcopul Ascholius era de origine capadocian și un bun prieten al Sfântului Vasile cel Mare.

Părintele Ioan Rămureanu a emis opinia potrivit căreia moaștele Sfântului Sava ar fi fost trecute direct în sudul Dunării, evitând Scythia Minor și orașul Tomis din cauza atacurilor repetate ale goșilor păgâni, preferând să fie trecute prin Moesia Inferior, unde se întâlneau mulți goși creștini, care s-au așezat în această provincie cu acordul împăratului Constanțiu (337-361). Din Moesia Inferior, prin osârdia arhiepiscopului capadocian Ascholius al Tesalonicului, vicarul arhiepiscopiei Iliricului oriental, din care făcea parte și Moesia Inferioară, cu cele două Dacii sud-dunărene, Dacia Ripensis și Dacia Mediteraneană (Interioară), moaștele Sfântului Sava Gotul au fost purtate în procesiune din cetate în cetate, așa după cum era rânduiala, până la Cezareea Capadociei, unde au fost preluate de Sfântul Vasile cel Mare¹⁶.

Indiferent care este destinatarul celor două scrisori, 164 și 165, trimise de Sfântul Vasile cel Mare, aceste epistole constituie "o mărturie istorică de mare valoare pentru «tăria credinței», care exista și se trăia de creștinii geto-daco-romani și goși, la sfârșitul secolului al IV-lea, în Dacia Carpatică. Informațiile date de Sfântul Vasile cel Mare despre misionarul Eutyches, care a predicat în a doua jumătate a secolului al IV-lea în Dacia Nord-Dunăreană, constituie în același timp o dovadă prețioasă despre permanența și continuitatea populației autohtone geto-daco-romane în spațiul carpato-danubiano-pontic"¹⁷.

b) Relicve ale Sfântului Vasile cel Mare păstrate în Biserica Ortodoxă Română

Tot în șirul mărturiilor despre legăturile Bisericii noastre românești cu Sfântul Vasile cel Mare, trebuie să amintim faptul că Biserica Moldovei s-a învrednicit pe vremea domnitorului Vasile Lupu (1634-1653) să primească în dar părticele din moaștele Sfântului Vasile, din partea Patriarhului Antiohiei.

Este vorba de Patriarhul Macarie al III-lea la Zaim (1647-1672), care la sfatul clericilor și credincioșilor din Damasc a hotărât să întreprindă o călătorie în țările ortodoxe din răsăritul și nordul Europei, spre a cere ajutor și sprijin pentru Biserica din Antiohia, aflată la mare strâmtoare din cauza

¹⁴ Pr. Prof. I. Rămureanu, *art.cit.*, p.391; Idem, *op.cit.*, p.336.

¹⁵ Părintele Vasile Sibiescu a ajuns la concluzia că este o greșeală în manuscris și că în loc de Ασχολιω trebuie să fi fost Βετρανωι. A se vedea: Pr. Prof. V. Gh. Sibiescu, *art.cit.*, p.151.

¹⁶ Pr. Prof. I. Rămureanu, *art.cit.*, p.392; Idem, *op.cit.*, p.336.

¹⁷ *Ibidem*, p.393.

pericolului turcesc. În această lungă și grea călătorie, care a ținut aproape șapte ani (9 iulie 1652 - 21 aprilie 1659), patriarhul a fost însoțit de fiul său, Paul de Alep, arhidiacon și secretar patriarhal¹⁸, care cu prilejul călătoriei în Țările Române (1653-1658) a consemnat impresiile de călătorie, prezentând unele aspecte privitoare la viața politică, socială, economică și religioasă, atât din Moldova, cât și din Țara Românească¹⁹.

Ajunși în Moldova, la 17 ianuarie 1653, au fost întâmpinați cu mare cinste de dregători, clerici și locuitori în orașele în care au poposit. În Iași vor intra la 25 ianuarie 1653. După mai multe întrevederi cu domnitorul Vasile Lupu, Patriarhul Macarie, în data de 8 februarie 1653, îi va dăruia domnitorului moldovean mandibula Sfântului Vasile cel Mare, părțile din lemnul Sfintei Cruci și o sticlă cu mir²⁰. Dar iată cum descrie această întâlnire Paul de Alep, în însemnările sale: "Marți dimineața, 8 februarie, sărbătoarea Sf. Teodor Stratilat, măriia sa, domnul, a trimis vorbă domnului nostru patriarh să se pregătească spre a veni să-l vadă. Către prânz, slugerul a venit la el cu o trăsură fără roate, numită în limba lor «sanie», deoarece căzuse multă zăpadă și înghețase... Am ajuns la curte și am intrat la domn care era singur în odăile sale.. și domnul nostru patriarh i-a dat un dar de preț, adică falca de jos [mandibula] a Sf. Vasile cel Mare, care era galbenă, tare și strălucea ca aurul și avea o mireasmă mai îmbătătoare decât chihlimbarul; dinții și măselele rămăseseră prinse fără să se clatine"²¹.

Moaștele au fost cumpărate "cu drahme și cu aur" de către Patriarhul Macarie, la Constantinopol, de la rudele fostului mitropolit al Cezareei, Kyr Grigorie, după cum ne mărturisește documentul. "Noi am căpătat cu greu aceste moaște la Constantinopol de la rudele lui Chir Grigorie, fost mitropolit al Cezareei. Am cumpărat-o cu drahme și cu aur..."²²

Relicvele Sfântului Vasile cel Mare au fost păstrate în biserica "Sfinții Trei Ierarhi" din Iași, ctitoria voievodului Vasile Lupu, până în anul 1975, când au fost confiscate de autoritățile comuniste și depozitate în condiții improprie la Muzeul Național de Artă al României din București.

¹⁸ *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, Partea I, Paul de Alep, Îngrijit de M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1976, p.3.

¹⁹ Drd. Constantin Mosor, *Călătoria Patriarhului Macarie al Antiohiei în țările Române și importanța ei pentru Istoria Bisericii Române*, în "Glasul Bisericii", XXXI (1972), Nr.1-2, p.90. Drd. Al Găină, *Paul din Alep despre Biserica Ortodoxă din Moldova*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", LII (1976), Nr.7-8, p.494.

²⁰ *Călători străini...*, p.3, 43.

²¹ *Ibidem*, p.42-43.

²² *Ibidem*.

În urma apelului Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la sfârșitul anului 2000, sfintele moaște au fost restituite Bisericii Ortodoxe Române, printr-o hotărâre a Guvernului României. Printre relicvele înapoiate Bisericii Ortodoxe s-au aflat și moaștele Sf. Vasile cel Mare și ale Sf. Grigorie Teologul, care au fost preluate de Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

Sfintele moaște au fost aduse de la București la Iași în ziua de vineri, 29 decembrie 2000, de către I.P.S. Mitropolit Daniel Ciobotea al Moldovei și Bucovinei, și întâmpinate la aeroportul din Iași de către numeroși părinți de la mănăstirile și parohiile din Iași, reprezentanți ai autorităților locale și un grup de credincioși. După citirea unor icoase și condace din acatistele Sfinților Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, Sfintele relicve au fost transportate și așezate în catedrala mitropolitană din Iași, unde au putut fi venerate de mulțimea credincioșilor²³.

În ziua de 30 ianuarie 2001, cu ocazia sărbătoririi Sfinților Trei Ierarhi, sfintele moaște ale Sfântului Vasile cel Mare au fost duse în procesiune de la catedrala mitropolitană spre mănăstirea Sfinții Trei Ierarhi, care își serba hramul²⁴, de către un sobor de preoți și diaconi în frunte cu Î.P.S. Mitropolit Daniel și diaconi în frunte cu Î.P.S. Mitropolit Daniel și o mare mulțime de credincioși. După oficierea Sfintei Liturghii, moaștele Sfântului Vasile cel Mare au fost depuse într-o raclă, împreună cu un veșmânt al Sfintei Paraschiva, în nișa din partea dreaptă a altarului, unde s-au păstrat moaștele cuvioasei până în anul 1889, când au fost stămutate în catedrala mitropolitană.

Cutia de argint în care au fost păstrate moaștele Sfântului Vasile cel Mare datează din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Din inscripția gravată pe cutie aflăm că, la 1 august 1765, starețul Mănăstirii Sfinții Trei Ierarhi, Neofit Ieromonahul, primește în dar o cutie de argint (format 13/13/13 cm) pentru păstrarea moaștelor Sfântului Ierarh Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei²⁵.

²³ Protos. Timotei Aioanei, *Readucerea la Iași a moaștelor Sf. Vasile cel Mare și ale Sf. Grigorie Teologul*, în "Candela Moldovei", X (2001), Nr.1, p.12.

²⁴ Racla cu moaștele Sfântului Grigorie Teologul a fost încredințată, la 2 februarie 2001, Î.P.S. Arhiepiscop Pimen al Sucevei și Rădăuților, apoi dusă în procesiune la 11 februarie 2001 și așezată în biserica Mănăstirii Slatina. A se vedea: "Întrunirea Sinodului mitropolitan al Mitropoliei Moldovei și Bucovinei", în "Candela Moldovei", X(2001), Nr.2, p.7; Pr. Gheorghe Brădățanu, *Readucerea moaștelor Sfântului Grigorie Teologul la mănăstirea Slatina*, în "Candela", XI (2001), Nr.2, p.9; Tiberiu Avram, *Racla Sf. Grigorie Teologul, gaj pentru un credit extern*, în "Evenimentul zilei", 12, februarie 2001, p.5.

²⁵ Protos. Timotei Aioanei, *art.cit.*, p.13.

c) "Vasiliada" în spațiul românesc

Sfântul Vasile cel Mare este printre cei dintâi părinți din lumea creștină care organizează, în jurul anului 372, o instituție de mari proporții, pentru îngrijirea bolnavilor, denumită Vasiliada²⁶. Acest așezământ era de fapt un complex care cuprindea azile, orfeline, școli de arte și meserii, case pentru reeducarea fetelor "alunecate", case pentru îngrijirea leproșilor, locuințe pentru primirea călătorilor și un spital - primul din lume - în care se încerca tămăduirea celor suferinzi²⁷.

Urmând exemplul Sfântului Vasile cel Mare, Biserica Ortodoxă Română, prin slujitorii ei, a susținut permanent activitatea diaconală, punându-se mereu în slujba semenului, prin grija pentru sănătatea lui trupească și sufletească.

Prezentă în viața credincioșilor săi, pe care i-a slujit atât cu cuvântul, cât și cu fapta, Biserica Ortodoxă Română, preluând modelul vasilian, a înființat primele spitale din România. Acestea sunt: Colțea, 1704; Pantelimon, 1752; Spiridon, 1757; Țigănești, 1817²⁸.

Încă din secolul al XVI-lea a început conturarea unei opere de asistență socială, prin acele bolnițe mănăstirești, considerate de către unii cercetători ca "primele noastre instituții medicale", în care își căutau sănătatea nu numai bolnavii din mediul monahal, ci și cei din mediul laic²⁹.

Dintr-un hrisov de danie, din 24 iulie 1524, emis de către Vladislav III, aflăm de existența unui spital la Simidreni și a unei xenodohii la Argeș, după modelul celor bizantine³⁰. Nicolae Vătămanu descrie astfel acest așezământ filantropic: "În aria de cultură bizantină, de unde s-a extins apoi în toată Europa, xenodohiul a fost conceput ca o operă de binefacere, în raport cu condițiile epocii. Hospitalele din Italia, Hôtel Dieux-rile din Franța

²⁶ Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1972, p.128.

²⁷ Nicolae Vătămanu, *1600 de ani de la înființarea Vasiliadei cel dintâi așezământ de asistență socială și sanitară*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXVII (1969), Nr.3-4, p.304, 305-311; Lector Dr. Cezar Vasiliu, *1600 de ani de la moartea Sfântului Vasile cel Mare*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), Nr.1, p.14; Diac. Asist. Viorel Ioniță, *Viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), Nr.1, p.23. A se vedea și: Drd. Samir Gholam, *Vasiliada sau instituția de binefacere a Sfântului Vasile cel Mare*, în "Glasul Bisericii", XXXII (1973), Nr.7-8, p.735-748.

²⁸ Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p.130-132; Ioan Vasile Leb, *Biserica și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Limes, Cluj, 2000, p.117.

²⁹ Dr. Petre Miroiu, *Despre tipicul bolnițelor mănăstirești în "Mitropolia Olteniei"*, XXI (1969), Nr.9-10, p.696; Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.117-118.

³⁰ Nicolae Vătămanu, *Contribuții la istoricul bolniței de la Simidreni și al xenodochiului de la Argeș*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXVI (1968), Nr.11-12, p.1383, 1388-1391.

și fundațiile asemănătoare din toate țările erau concepute ca niște «gazde ale lui Dumnezeu» pentru a veni în ajutorul numeroșilor călători, care băteau fără încetare drumurile. Căci în Evul Mediu se călătorea mult. În ciuda drumurilor rele, pietonul sau călărețul răzbătea pretutindeni. Puteau fi întâlniți pe drumuri negustori, pelerini sănătoși și mai ales bolnavi în căutarea unei vindecări miraculoase, simpli cuvioși, aventurieri, mai mult sau mai puțini interesați, vagabonzi și saltimbanci nelipsiți de la marile adunări populare, cum erau bunăoară hramurile. Mulți plecau de acasă bolnavi, alții se îmbolnăveau pe drum sau cădeau victime ale atacurilor tâlhărești, la drumul mare. Toți aceștia aveau nevoie de îngrijire, de un ajutor medical, xenodohiile erau în stare să-l acorde. Cum însă timpul de găzduire era limitat la câteva zile, prima calitate ce se cerea ajutorului medical dat de xenodohii era rapiditatea, eficacitatea; bolnavul sau rănitul trebuia pus cât mai curând în starea să-și continue drumul și, prin urmare, popasul în xenon să fie cât mai scurt. De aceea, în toată Europa - de Răsărit și de Apus - din aceste xenoane au luat naștere spitalele, în care s-a dezvoltat o medicină apropiată de cea modernă, care se practica în dispensar, în ambulatoriu. În timp ce vechile nosecomii pentru laici au evoluat spre tipul de spitale de boli cronice, de azile pentru incurabili, xenoanele erau spitale în spirit modern³¹. Cele două așezăminte diaconale, bolnița de la Smidreni și xenodohiul de la Argeș erau întreținute de către Mitropolia Ungrovlahiei³².

În jurul anilor 1520-1521, boierii Craiovești au ridicat o bolniță lângă mănăstirea Bistrița, ctitoria lor, iar între anii 1542-1543 o altă bolniță a fost construită în fața mănăstirii Cozia³³. În aceste așezăminte se îngrijeau călugării bătrâni și suferinzi, unii dintre creștinii bolnavi, iar uneori se găzduiau, timp de trei zile, călătorii străini³⁴.

În această perioadă, în mănăstirile care promovau tot mai mult opera de asistență socială, încep să se traducă unele tratate de medicină. De exemplu, la Putna, s-a făcut o copie după un tratat de medicină, scris în limba latină, ceea ce ne face să credem că în această mănăstire unii călugări aveau și cunoștințe medicale. La Putna se mai păstrează o însemnare pe un Minei slavon din 8 martie 1536 care arată că în acea perioadă a ars mănăstirea împreună cu bolnița din jurul ei. Deducem că mănăstirea, încă din primii ani ai secolului al XVI-lea, poate chiar din timpul

³¹ Nicolae Vătămanu *art.cit.*, p.1388.

³² Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p.133.

³³ Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.119; Dr. Petru Miroiu, *art.cit.*, p.697; Dr. G. Brătescu, *De la bolnița mănăstirească la spitalul civil*, în "Mitropolia Olteniei", XXI (1969), Nr.9-10, p.690.

³⁴ Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.119; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p.575-576.

lui Ștefan cel Mare, dispunea de această bolniță în care erau îngrijiți în primul rând călugării bătrâni și bolnavi³⁵.

Un mare promotor al operei caritative după modelul vasilian a fost mitropolitul Moldovei, Anastasie Crimca (1608-1617 și 1619-1629). Vlădica Anastasie și-a arătat mila și dragostea față de cei suferinzi prin înființarea unei bolnițe la mănăstirea Dragomirna și a unui spital în Suceava, "primul din țara noastră atestat documentar într-un oraș"³⁶. Într-un document datat la 16 mai 1619 se arată că domnitorul Gaspar Grațiani i-a dăruit mitropolitului "un loc în mijlocul târgului Sucevei, din loc domnesc..., ca să facă acolo, pe acel loc, spital întru numele Domnului, ca să fie pentru cei săraci și neputincioși și șchiopi și orbi și alții care vor să se odihnească toți aceia acolo, într-acel spital". Într-un alt document, din 13 aprilie 1620 se precizează că domnitorul Grațiani a dăruit pentru întreținerea bolniței și spitalului un vad de moară pe râul Suceava, mai jos de satul Buniți. "Însă de la această moară - arată documentul - să aibă grijă să dea la bolniță, la săracii din târgul Suceava, cât va fi voia egumenului, căci acea bolniță a fost făcută în numele lui Dumnezeu de ctitorul sfintei mănăstiri [Dragomirna n.n.], părintele și rugătorul nostru, chir Anastasie Crâmcovici, mitropolit de Suceava". Nu știm cât a funcționat acest spital. O singură mențiune despre existența acestui așezământ mai avem în anul 1641³⁷.

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în Țara Românească, sub domnitorul Constantin Brâncoveanu (1688-1714) s-au construit, în jurul bisericilor și mănăstirilor, o serie de bolnițe, la Sadova (1692-1693), Hurezi (1696-1699), Brâncoveni (1700), Manuc (1700) și Colțea (1700), ultima fiind întemeiată de către spătarul Mihail Cantacuzino³⁸.

La mănăstirea Colțea din București se va înființa în anul 1704 și un spital, fiind până astăzi unul dintre cele mai vestite spitale din Țara Românească. Spitalul nu era conceput independent de mănăstire, iar călugării de aici au fost primii infirmieri și medici pentru pacienții acestui așezământ³⁹. Tot în București, pe lângă mănăstirea Pantelimon a fost

³⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p.575.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol.II, București, 1994, p.9; Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.119.

³⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p.11; V. Gonța și Al. Gonța, *Mitropolitul Anastasie Crimca, fondatorul celui dintâi spital din Moldova*, în "Mitropolia Moldovei și Sucevei", XXXVIII (1962), NR.1-2, p.37-38; Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.119.

³⁸ Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.120.

³⁹ Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p.133; Cercetătorul Nicolae Vătămanu, consideră că hramul "Sfinții Trei Ierarhi" dat de spătarul Mihai Cantacuzino, ctitoriei sale, semnifică cele trei instituții create acolo: spitalul, școala de științe și cea de cântări bisericești. A se vedea: N. Vătămanu, *1600 de ani de la înființarea Vasiliadei...*, p.310-311.

întemeiat un spital cu același nume, construit de către voievodul Grigore II Ghica, între anii 1735-1750. Alături de spitalul de boli cronice, care avea 12 paturi, în anul 1750, Grigore Ghica a mai ridicat unul pentru cei ciudați și pentru bolnavii care sufereau de febră tifoidă (lingoare). Spitalul Pantelimon avea și o bisericuță proprie, cu hramul Sfântul Ierarh Visarion al Larisiei, în care preoții oficiau serviciile religioase celor bolnavi. Pentru întreținerea acestui așezământ spitalicesc au fost închinat 13 mănăstiri și schituri, cu toate moșiile lor, așa încât îngrijirea medicală era gratuită⁴⁰. Continuând opera filantropică a predecesorilor, domnița Bălașa, fiica lui Constantin Brâncoveanu, în 1750-1751, va rândui lângă ctitoria ei, biserica "Înălțarea Domnului" din București, o școală, un spital și, se pare, un xenodohion pentru săraci și străini⁴¹. Tot în secolul al XVIII-lea, în anul 1745, episcopul Climent al Râmnicului, lângă catedrala episcopală din Râmnic, rectorită de el, va adăuga o bolniță nouă pentru cei suferinzi⁴².

În Moldova, la fel ca în Țara Românească, se întâlnesc aceleași așezăminte filantropice. Cel mai mare spital al Moldovei, "Spiridonia" din Iași, a fost ridicat între anii 1753-1755, lângă mănăstirea Sfântul Spiridon.

Un alt spital, din Roman, întemeiat de către egumenul Gherasim Putneanu (1789), lângă mănăstirea Precista Mare, a fost terminat în 1798, de urmașul primului ctitor, Vartolomeu Putneanu. Din acest așezământ s-a dezvoltat apoi actualul spital al orașului Roman. Alte spitale vestite au fost înființate la Bârlad de către călugărul Sofronie Vârnav, la Mănăstirea Neamț (1847-1852), prin purtarea de grijă a starețului Neonil, care a construit actualul spital din Târgu Neamț, precum și cele de la mănăstirile Slatina, Tărăța, Focșani și altele⁴³.

În toate aceste spitale, bolnavii primeau întreținerea și asistența medicală gratuită, având prioritate oamenii lipsiți de mijloace materiale, care nu aveau posibilitatea de a fi îngrijiți la domiciliu. Personalul medical și de îngrijire era plătit din veniturile mănăstirilor respective. Observăm că atât spitalele din Țara Românească, cât și cele din Moldova, dețineau secții pentru boli grave, cum ar fi ciuma, așa cum Sfântul Vasile cel Mare avea în Vasiliadă secție pentru leproși.

Aceste așezăminte continuau opera filantropică începută de Sfinții Părinți Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ioan cel Milostiv, tocmai de

⁴⁰ *Ibidem*; Pr. Drd. C. Voicescu, *Mănăstirea și așezământul spitalicesc Sfântul Pantelimon de lângă București*, în "Biserica Ortodoxă Română", XCI (1973), Nr.11-12, p.1297-1304.

⁴¹ Lângă această biserică în anul 1835 s-a înființat Spitalul brâncovenesc.

⁴² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, vol.II, p.544, 546.

⁴³ *Ibidem*, p.554; Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p.133. A se vedea și: Prof. T. G. Bulat, *Biserica Moldovei și așezămintele spitalicești în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în "Biserica Ortodoxă Română", XC (1972), Nr.11-12, p.1227-1237.

aceea urmașii acestora, patriarhii răsăriteni, apreciau în mod deosebit activitatea caritativă desfășurată în Țările Române. De pildă, la 15 iunie 1715 patriarhul Samuil al Alexandriei scria despre spitalul Colțea din București că este "un așezământ unic, în care mănăstirea, spitalul, casa pentru hrana săracilor și școală sunt împreună, toate spre slava lui Dumnezeu zidite", iar în 1763, patriarhul Samuil al Constantinopolului spunea despre "Spiridonia" din Iași că e "un așezământ pentru slujba bolnavilor"⁴⁴.

Aceste așezăminte spitalicești și-au continuat activitatea caritabilă și după primul și chiar după al doilea război mondial. Locul lor va fi luat treptat de marile spitale, aflate sub administrația Eforiei spitalelor civile, a Spiridoniei sau a altor fundații particulare. Dacă în aceste așezăminte filantropice se ducea o activitate caritativă organizată, nu rareori această asistență a fost îndeplinită și de către unele persoane singulare: mireni, preoți, monahi și mai cu seamă arhieriei.

Întrucât o cercetare mai amănunțită a acestei probleme depășește cadrele lucrării noastre, vom exemplifica acest lucru prin câteva din testamentele a doi mitropoliți ai Țării Românești din secolul al XVIII-lea: Sf. Antim Ivireanul (1708-1716) și Neofit Cretanul (1738-1753), vrednici următori în faptă și cuvânt ai marelui ierarh capadocian, întemeietorul Vasiliadei.

Sfântul Antim Ivireanul nu s-a mulțumit să dea Bucureștilor doar unul dintre cele mai frumoase monumente de arhitectură, sculptură și pictură, mănăstirea "Tuturor Sfinților", ci a lăsat și unul din cele mai interesante testamente, prin care a stabilit în cele mai mici amănunte, cum să fie rânduite bunurile mănăstirii ca să se poată organiza din veniturile ei o frumoasă operă de asistență socială. Testamentul se intitula: *Învățăături pentru așezământul cinstitei mănăstiri a Tuturor Sfinților, adecă Capete 32, între carele să cuprindă toate chiverniseala mănăstirii și rânduiala milelor ce s-au hotărât să se facă pre an la săraci și la lipsiți din venitul casei*. Între dispozițiile principale, Sfântul Antim prevedea, în cap.6, să fie ajutați copiii săraci, dornici să învețe carte, rânduind ca tot din patru în patru ani să fie întreținuți câte trei copii săraci, între 10 și 15 ani, cărora să li se dea șase bani pe zi pentru mâncare și la Paști, îmbrăcăminte. Unul din preoții mănăstirii (devenită "Antim") "era îndatorit să-i învețe carte și alte rânduiale ale bisericii", în românește și slavonește. Cei care se hotărau să se facă preoți trebuiau să stea în mănăstire patru ani, iar ceilalți, doi ani. De asemenea, rânduia ca toți acești tineri, când vor dori să se însoare, să primească de la mănăstire un ajutor de 10 taleri, iar cei care vor primi taina preoției, alți 13 taleri. În cap.7-11 stipula ca mănăstirea să dea 300 de taleri pentru îngroparea oamenilor săraci, să ajute cu bani, în fiecare zi de sâmbătă și

⁴⁴ Antonie Plămădeală, *op.cit.*, p.133; Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.120-121; (f.n.) Două sute de ani de la întemeierea așezămintelor spitalicești "Sf. Spiridon" din Iași, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXV (1957), Nr.1-2, p.108-109.

duminică, pe cei din temniță, să cumpere haine la câte trei oameni săraci și la trei fete sărace în fiecare an, în Joia Patimilor, să dea câte 15 taleri în fiecare an, pentru măritatul unei fete sărace, să întrețină pe rând, câte trei zile, pe "trei străini dintr-altă țară, când s-ar întâmpla să vie întâi în țară pentru milă". În cap. 22 însărcina pe egumen și pe preoții mănăstirii să cerceteze pe cei bolnavi, inclusiv pe țigani, "de vreme ce sunt și ei botezați în numele Sfintei Troițe și sunt creștini ca și noi". Totodată, în cap. 31, prevedea ca în cazul înmulțirii veniturilor mănăstirii, "să se îndoiască" și "această rânduială a milosteniei ce s-au hotărât să se dea la săraci și la altele câte scriem într-aceste capete"⁴⁵. Datorită virtuților sale alese pe care și le-a pus cu toată râvna și priceperea în slujba Bisericii și a semenilor, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința din 20 iunie 1992, a hotărât ca marele cărturar și filantrop Antim să fie trecut în rândul sfinților. Prăznuirea lui se face în fiecare an în ziua de 27 septembrie⁴⁶.

Mitropolitul Neofit Cretanul al Țării Românești s-a remarcat ca un vrednic urmaș al "Veghetorului de turmă" Antim, fiindcă în tot timpul păstoririi sale s-a străduit să lucreze în folosul semenilor săi. A rămas în istorie ca un vrednic ierarh care a luptat asemeni marelui Vasile, pentru înlăturarea unor vechi nedreptăți sociale. Așadar, la 1 martie și 5 august 1746, alături de domnitorul Constantin Mavrocordat și de reprezentanții boierimii, a participat la acțiunea de desființare a rumâniei, considerându-se că această formă de aservire nu era "de nici un folos", ci dimpotrivă, "de mare pagubă sufletească". În urma acestei hotărâri, vlădica Neofit a premers cu exemplul, dezrobind, la 15 martie 1746, pe toți rumânii și urmașii acestora de pe moșiile Mitropoliei. În actul încheiat cu această ocazie, el spunea că "de vreme ce răscumpărarea robilor iaste mai cinstită decât toate celelalte milostenii câte se fac (după socoteala Sfinților Părinți), pentru aceasta și smerenia noastră iertăm și slobozim pe toți rumânii, atât ai Sfintei Mitropolii de la Târgoviște, cât și acești de aici din București, pe ei și pe feciorii lor, pe nepoții și strănepoții lor..."⁴⁷.

Pentru a nu fi învinuit de nimeni că ar fi păgubit Mitropolia prin această decizie, Neofit a cumpărat pe seama ei o moșie numită Pătroaia (jud. Dâmbovița), cu biserică de piatră, case, pivnițe, pogoane de vie. Aici

⁴⁵ Pr. Prof. Dr. M. Păcurariu, *op.cit.*, vol.II, p.154-155, 159-160 cu o bogată bibliografie; I. V. Leb, *op.cit.*, p.121-122.

⁴⁶ A se vedea: *Canonizarea unor Sfinți Români (20-21 iunie 1992)*, București, 1992, p.38-41; Pr. Prof. Ion Ionescu, *Pătımirea Mitropolitului Antim Ivireanul*, în: *Sfinți Români și apărători ai Legii strămoșești*, Editura Institutului Biblic, București, 1987, p.640-662; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți Daco-Romani și Români*, Editura Trinitas, Iași, 1994, p.109-112.

⁴⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol.II, p.324.

va întemeia și o școală pentru copiii țăranilor și va așeza "un dascăl care să învețe pe copiii creștinilor [carte] fără de plată".

Ierarhul Neofit a fost și un bun cărturar, care a sprijinit curentul de traduceri în limba română și de la el au rămas prețioase însemnări de călătorie cu diferite date istorice. A fost mereu alături de păstoriții săi, luând poziție împotriva exploatării fanariote, contribuind astfel la desființarea rumâniei și la răspândirea cunoștințelor de carte în mediul sătesc. Toate aceste merite fac din el o figură reprezentativă a spiritualității noastre românești⁴⁸.

Referitor la Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat trebuie să spunem că de multe ori a fost nevoită să facă față tuturor vicisitudinilor datorate stăpânilor străine sub care a trebuit să-și desfășoare activitatea. Cu siguranță ierarhii și preoții de aici au ajutat, după posibilitatea lor, enoriașii aflați în greutăți, doar că, din păcate, de multe ori starea materială a clerului românesc nu se deosebea de aceea a credincioșilor. Apoi, distrungerea de către generalul Bucow a mănăstirilor transilvănene a lipsit pe românii de aici de posibilitatea organizării operei filantropice, așa cum s-a făcut în mănăstirile din Moldova sau Țara Românească. Ierarhii ardeleni, în dorința sinceră de a-și vedea neamul românesc pe aceeași treaptă cu celelalte popoare, s-au preocupat în primul rând de organizarea bisericească și cea școlară⁴⁹. Construirea de biserici și școli și tipărirea unor cărți românești, au fost înfăptuirile unor vlădici de seamă ca: Gheodon Nichitici (1783-1788), Gherasim Adamovici (1789-1796), Vasile Moga (1810-1845), Andrei Șaguna (1848-1873)⁵⁰, Miron Romanul (1874-1898), Ioan Meșianu (1898-1916), Nicolae Bălan (1920-1935), Nicolae Ivan (1921-1936) etc., nelipsind mai ales la aceștia din urmă, opera caritativă.

După Marea Unire din 1918 și mai ales după înființarea Patriarhiei Române (1925), ierarhii români și-au unit forțele și au pus bazele unor diferite organizații precum: *Frăția Ortodoxă Română*, *Oastea Domnului*, *Asociația Ortodoxă Română*, *Asociația "Frăției Domnului"*, devenită *Domnița Gr. Cristescu*, *Societatea Națională a Femeilor Române*, *Ocrotirea și*

⁴⁸ *Ibidem*, p.324, 327. A se vedea și: V. Mihordea, *Un colaborator al lui Constantin Mavrocordat la desființarea rumâniei: Mitropolitul Neofit* în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIII (1965), Nr.7-8, p.715-734; Nicolae C. Turcu, *Activitatea Mitropolitului Neofit I al Ungrovlahiei*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIV (1966), Nr.5-6, p.533-551.

⁴⁹ Ioan Vasile Leb, *op.cit.*, p.123.

⁵⁰ Mitropolitul Șaguna s-a străduit din răzputeri pentru a putea ajuta elevii, studenții și meseriașii români săraci, acordând din fondurile ASTREI și a altor fundații, dar și din proprii săi bani, diferite burse și ajutoare. Agoniseala vieții sale, de aproape 600.000 de coroane a lăsat-o Arhiepiscopiei Sibiului "spre scopuri bisericești, școlare și filantropice". A se vedea: *Testamentul marelui mitropolit Andrei Șaguna*, Sibiu, 1925, p.14.

Casa copilului din Bălți, *Dragostea creștină* și multe altele, în care preocuparea principală era filantropia⁵¹.

Din cele arătate se poate observa cu ușurință că Biserica Ortodoxă Română a desfășurat de-a lungul timpului o intensă activitate caritativă și de asistență socială, ajutând neîncetat poporul aflat în necazuri, atât sub formă individuală, cât și sub formă instituționalizată, prin așezămintele pe care le-a patronat, toate acestea continuând lucrarea Sfinților Părinți și, în special, a Sfântului Vasile cel Mare începută prin Vasiliadă. Cu toate că regimul totalitar a reușit în cei 50 de ani de dictatură să distrugă în mod organizat aproape toate structurile de asistență socială de care dispunea Biserica, însă după recâștigarea libertății în decembrie 1989, aceste structuri au fost refăcute. Multe dintre aceste organizații umanitare sau asociații cu filiale în întreaga țară, înființate sau reactivate de Biserică l-au ales ca patron pe "sfetnicul cel minunat din Cezareea Capadociei, pe marele Vasile" pe care astfel "îl cinstim" continuându-i lucrarea de slujire a lui Dumnezeu și a aproapelui.

d) Titulatura Mitropolitului Ungrovlahiei, de "loctiitor al Cezareei Capadociei"

Legăturile de cuget și de simțire dintre creștinii de la gurile Dunării și cei din Capadochia Asiei Mici au străbătut de-a lungul veacurilor "ca un ecou adânc grăitor". Astfel, la 10 octombrie 1776, Patriarhul Ecumenic Sofronie II și sinodul său au hotărât ridicarea mitropoliților Ungrovlahiei la treapta de loctiitori ai scaunului Cezareei Capadociei, unde păstorise în veacul al IV-lea Sfântul Vasile cel Mare⁵². Primul mitropolit căruia i s-a conferit acest titlu onorific de «loctiitor al scaunului din Cezareea Capadociei» a fost Grigorie II (1760-1787). Prin acordarea acestei titulaturi Mitropolia Ungrovlahiei era ridicată la rangul celui dintâi scaun între mitropoliile Patriarhiei de Constantinopol. Dacă mitropolitul Grigorie sau unul dintre urmașii săi ar fi luat parte la ședințele sinodului patriarhal, ar fi urmat în scaun imediat după patriarhul ecumenic⁵³.

Așadar, iată textul tomosului patriarhal prin care se acordă mitropolitului Ungrovlahiei această cinstire:

«Sofronie, din mila lui Dumnezeu arhiepiscop al Constantinopolului, al Romei noi și Patriarh ecumenic.

⁵¹ I.V. Leb, *op.cit.*, p.124-125.

⁵² Pr. Prof. Gh. I. Moisescu, *art.cit.*, p.31.

⁵³ Pr. Prof. Dr. M.Păcurariu, *op.cit.*, vol.II, p.397; Pr. Dr. Gh. Soare, *Titlul de «loctiitor al Cezareei Capadociei» purtat de Mitropolitul Ungrovlahiei*, în "Studii Teologice", XII (1960), nr.5-6, p.375-379.

Multe sînt privilegiile scaunului nostru apostolic, patriarhicesc și ecumenic, prin care se arată autoritatea și puterea lui... De unde se revarsă și se răspîndește în multe țări și mai bine zis pretutindeni și asupra multora, curgînd ca dintr-un izvor mult curgător, darul bisericesc, prin care se întinde poziția și mărirea care primește și înalță pe fiii săi și îi încununează în diferite chipuri... De aceea, de multe ori - după vechiul, sfîntul și pînă acum păzitul obicei - această Biserică binevoiește, cu autoritatea ei să dăruiască laude văzute și titluri ale unui scaun mai ales și mai înalt, la alte scaune, care au o treaptă mai mică...

Căci, unde nu se vatămă întru nimic cele așezate și nici nu se pricinuieste vreo scădere de cinste altuia, nu este nici o piedică a se împărtăși și altul din cinstea acestuia și din lauda *Cezareei*, atît în toată acea eparhie, cît și în episcopiile ei sufragane... ca un titlu și privilegiu, *neputînd să lipsească de această numire și titlu pe cei ce vor sta arhieriei întru aceea Mitropolie și Eparhie, în toate veacurile*>>⁵⁴.

Acordarea Mitropoliei Ungrovlahiei a numelui celui mai însemnat scaun mitropolitan istoric din Patriarhia Ecumenică, ilustrează atașamentul și evlavie deosebită pe care au avut-o credincioșii ortodocși români față de Sfîntul Vasile cel Mare, arhipăstorul Cezareei Capadociei. Totodată a fost o reunoaștere a importanței Mitropoliei Țării Românești și a aportului pe care l-au adus Biserica noastră și poporul român în slujba Ortodoxiei răsăritene.

Datorită faptului că din anul 1925, scaunul mitropolitan al Ungrovlahiei a fost ridicat la rangul de Patriarhie, în prezent, titulatura completă a Chiriarhului rînduit în scaunul Mitropoliei Țării Românești este: «Prea Fericitul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Mitropolit al Ungrovlahiei, Locțiitor al Cezareei Capadociei și Arhiepiscop al Bucureștilor»⁵⁵.

e) Sfîntul Vasile cel Mare în obiceiurile și colindele românești

Imnografiile nu sunt singurii care au cîntat în stihuri alese belșugul de sfințenie și de înțelepciune al Sfîntului Vasile cel Mare, ci în aceeași măsură și autorii anonimi ai neamului nostru și-au adus deosebita contribuție preamărînd pe marele ierarh ortodox în duioasele noastre colindele strămoșești.

Credinciosul ortodox român sărbătorește praznicul Sfîntului Vasile cel Mare nu numai la biserică în ziua de 1 ianuarie și 30 ianuarie (odată cu Sfîntul Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Sfîntul Ioan Gură de Aur), ci

⁵⁴ Ghenadie Enăceanu, *Condica Sfîntă*, București, 1886, p.183-187; Pr. Dr. Gh. Soare, *art.cit.*, p.376.

⁵⁵ Pr. Dr. Gh. Soare, *art.cit.*, p.379-380.

și la el acasă, pregătind seara ajunului și dimineața Sfântului Vasile cu frumoase obiceiuri și colinde. Atât sărbătoarea bisericească, cât și cea populară ne dă același prilej de bucurie și de trăire duhovnicească, prin intermediul frumoaselor tradiții și colinde strămoșești. "Fără a neglija elementele biografice, istorice, ale sfântului, și fără a contrazice erminiile în privința reprezentării iconografice, colindele ne înfățișează pe Sfântul Vasile cel Mare cu totul familiar duhului ortodoxiei noastre populare, umanizat și transfigurat de aureola sfințeniei, crescut și asimilat spațiului nostru etnic și spiritual"⁵⁶.

Dacă ne străduim să ținem seama de legăturile istorice, reale, pe care Sfântul Vasile le-a avut cu ținuturile noastre, de scrierile sale, de Liturgia care-i poartă numele și de sinaxarul său, ne dăm și mai bine seama de deosebita prețuire de care se bucură Sfântul Vasile cel Mare în sânul poporului nostru dreptcredincios. Dar acum să lăsăm colindele să arate, singure, amintirile și laudele credincioșilor români închinat marelui lerarh. De pildă, urările din seara Sfântului Vasile:

*Astă seară-i seară mare
Seara Sfântului Vasile...⁵⁷*

*Seara Sfântului Vasile
Să vă fie el cu bine
Și nouă și Dumneavoastră...*

*Seara Sfântului Vasile
Să vă fie tot spre bine
La mulți ani cu sănătate
S-aibă și plugarii parte...*

*Sfânt Vasile cel frumos
Să vă fie de folos...*

*Seara Sfântului Vasile
Fie-vă, gazde, cu bine
La mulți ani cu sănătate
Și spor mare la bucate...*

⁵⁶ Gheorghe Alexe, *Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești*, în "Studii Teologice", XI (1959), nr.1-2, p.73.

⁵⁷ Gh. Cucu, *200 colinde populare*, culese de elevii Seminarului "Nifon" în anii 1924-1927, ediție postumă, îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, 1936, colinda nr.149.

*Sfânt Vasile într-ajutor
La mulți ani cu sănătate...*

Sau: *Să vă fie de bine
Cu ziua de mâine
Cu Sfântul Vasile
Și cu Anul nou...*⁵⁸

În această seară satul românesc este cuprins de emoție, primind pe colindătorii Sfântului Vasile. «Dintre toate serile de peste an - zice Părintele Simion Florea Marian - cea mai bogată în datine și în credințe, cea mai misterioasă și totodată una din cele mai plăcute pentru poporul român este seara Sfântului Vasile sau a Anului nou»⁵⁹.

Sărbătoarea Măritului Ierarh Vasile este așezată și în colind în șirul marilor praznice în ordinea în care sunt ținute potrivit calendarului creștin-ortodox:

*Sub aripa cerului
La umbrița mărilor
Este un scaunel de prun.
Dar în scaun cine șade?
Șade bunul Dumnezeu,
Șade bătrânul Crăciun;
După bătrânul Crăciun,
Șade Sfântul Sfânt Ștefan;
După Sfântul Sfânt Ștefan,
Șade Sfântul Sfânt Vasile;
După Sfântul Sfânt Vasile,
Șade Sfântul Sfânt Ion;
După Sfântul Sfânt Ion,
Șade Sfântul Sfânt Ilie;
După Sfântul Sfânt Ilie,
Șade toți sfinții la rând...*⁶⁰

Această ierarhizare a sărbătorilor se repetă și în alte colinde. De data aceasta sfinții nu mai stau la sfat cu Dumnezeu, ci sunt pomeniți într-o altă împrejurare, alături de elementele vieții liturgice și în mod special de cele prin care se face posibilă lucrarea harismatică a Tainelor inițierii

⁵⁸ Gh. Alexe, *art.cit.*, p.74.

⁵⁹ Simion Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, București, 1898, p.32.

⁶⁰ Gh. Cucu, *op.cit.*, colinda nr.139; Gh. Alexe, *art.cit.*, p.74-75.

creștine (apa, mirul, vinul). Din picăturile a nouă lumânări, ce ard în vârful a nouă meri, se formează, spune colindul, un râuleț:

*Dar în el cine se scaldă?
Scaldă-se Sfântul Crăciun,
Scaldă-se Sfântul Vasile,
Scaldă-se Sfântul Ion.
Se scăldară,
Se-mbrăcară,
Cu vestmânt
Până-n pământ,
Ce n-am văzut de când sunt...*⁶¹

În altă colindă, din cele nouă picături se formează un pârau de vin și mir. În el se scaldă Moș Crăciun. Dar mai jos de «dumnealui»...

*Se scaldă și Sfânt Vasile,
Se scaldă, se iordănește
Și-n vestmânt se primenește.
Și vestmântu-i mohorât
Lungu-i, lat până-n pământ.
Mai jos de dumnealui
Se scaldă sfinții mărunți...*⁶²

«Vestmântul mohorât», din colindă, descrie firea austeră a Sfântului Vasile, după cum este reprezentată, de altfel, și de zugrăveala bisericilor și icoanelor, creștine, răsăritene.

Colindele noastre străvechi ni-l prezintă pe Sfântul Vasile și în alte vecinătăți înalte de sfințenie, alături de Sfântul Petru, stând de-a dreapta Maicii Domnului sau locuind chiar în aceeași casă cu Dumnezeu:

*În curtea divanului
Mare masa Domnului
Dar la masă cine șade?
Șade Petre, Sfântul Petre
Și cu marele Vasile
C-a lui e ziua de mâine...*

Sau: *Cine-i-n curtea lui Ioan?
Este unul Sfântul Petre*

⁶¹ *Ibidem*, colinda nr.74.

⁶² *Ibidem*, colindul nr.73.

*Și unul Sfântul Vasile
Să-i cântăm ziua de mâine...⁶³
Sau: Șade Maica Precista
Cu toți sfinții lângă ea.
Dar în dreapta cine șade?
Șade Sfânt Vasile, sfânt...*

Tot colindând, vestitorii bucuriei și sfințeniei ajung la niște case «nalte albe și frumoase»:

*Dar în ele cine șade?
Dumnezeu cu Sfânt Vasile...*

În alte variante Sfântul Vasile stă pe același scaun de judecată cu Dumnezeu și judecă pe... Vasilca:

*Dar în scaun cine șade?
Șade bunul Dumnezeu
Și cu Sfântul Sfânt Vasile
Și judecă pe Vasilca...⁶⁴*

Credincioșii ortodocși români au o evlavie deosebită față de Sfântul Vasile și datorită faptului că a scris Sfânta Liturghie care îi poartă numele. Colindele noastre arată și această realizare însemnată din viața Sfântului în următoarele versuri:

*Ieși (cutare) până afară
Să vezi curtea vinecioară;
Nu e curte vinecioară,
Ci vre-o doi, trei, sfinți de-ai săi:
Unul e Sfântul Vasile,
Care scrie liturghie
Cu condei de Vineție...⁶⁵*

Sublinierea acestui amănunt important din biografia Sfântului, dovedește din partea credincioșilor noștri, care cunoșteau viața și opera marelui ierarh capadocian în special prin intermediul slujbelor din cultul ortodox.

Dar colindele religioase românești ne dezvăluie, într-o formă deosebit de vie și alte înfățișări și trăsături sufletești ale măritului ierarh

⁶³ *Ibidem*, colindele nr.92 și 109.

⁶⁴ Gh. Alexe, *art.cit.*, p.76.

⁶⁵ *Ibidem*, p.77.

probabil ca urmare a lecturilor pioase făcute de credincioși, din sinaxar, adevărată merinde duhovnicească pentru sufletele însetate de frumos dar și pentru imaginația populară.

Așa se explică de ce Sfântul Vasile apare în conștiința creștinilor ca un mare sfânt luptător împotriva duhurilor necurate și ca un mare justițiar. Chipul acesta de luptător și de judecător este arătat în colinde într-un mod surprinzător de original. În iconografia ortodoxă, în pictura bisericilor, Sfântul Vasile nu este reprezentat ca sfânt militar, cum este de pildă Sfântul Gheorghe sau Sfântul Dimitrie. Colindele însă ni-l înfățișează pe Sfântul Vasile și în această ipostază, călare pe un cal, înarmat cu ghioaga și arcul milităresc.

*... Și-l văzu pe Sfânt Vasile
Pe un cal negru, alb în spume
Și cu ghioagă frântă-n mână.
- Eu cu luda m-am bătut;
M-am bătut și l-am bătut;
Tot luda m-a biruit;
Mi-a luat luna cu lumina
Și soarele cu lumina
Și câmpul cu florile
Și cerul cu stelele.
- Taci, Vasile, Sfânt Vasile,
Că-i trimite pe Ilie
Cu trăznet și cu mânie.⁶⁶*

Am văzut că Sfântul Vasile, în ierarhizarea populară a sfinților este așezat alături de Sfântul Petru. Iată cum în acest colind Sfântul Vasile poartă chiar atributele Verhovnicului Petru de portar și păzitor al raiului. Totodată, Sfântul Vasile se luptă cu trădătorul Iuda. De fapt, credem că poporul, în colindul pomenit, se referă la însușirile de mare luptător și apărător al dreptei credințe, de care a dat dovadă Sfântul Vasile în viața sa pământească⁶⁷.

Imaginea Sfântului Vasile călare, proprie în iconografia bisericească sfinților militari, o mai întâlnim și în alte colinde. De exemplu, Sfânta Fecioară șade într-un leagăn împletit în șase vițe, coase și...

*Se uită-ntre icoane,
Că vine Sfântul Vasile
Pe-un cal negru, plin de spume.
Sau: Iată vine Sfânt Vasile*

⁶⁶ Gh. Cucu, *op.cit.*, colinda nr.128.

⁶⁷ Gh. Alexe, *art.cit.*, p.78.

*Pe-un cal negru, alb în spume,
Cu sulia-n mâna dreaptă,
Scăunel de judecată,
De judecă florile
Ce-au făcut miroasele.
Numai floarea soarelui
Și cu spicul grâului
Șed în poarta raiului.⁶⁸*

lata-l pe acesta și într-o altă imagine plină de mare frumusețe și gingășie:

*În seara de Sfânt Vasile,
Câte flori sunt pe pământ
Toate merg la jurământ;
Numai floarea Paștelui
Șade-n poarta raiului
Și judecă florile...⁶⁹*

Arhiepiscopul Cezareei mai este reprezentat de colinde în ipostaza truditorului gliei străbune. Se știe că în ziua Sfântului Vasile, cetele de colindători merg din casă în casă cu «plugușorul» sau cu «plugul cel mare». Obiceiul este foarte cunoscut încât este de prisos să insistăm asupra amănuntelor etnografice. Vechimea acestuia trece de pragul creștinismului. Caracterul agrar al acestui obicei ne îndeamnă să-l legăm de sărbătoarea bătrânului Saturn, care, la origine era considerat drept zeu al semănăturilor. Nu este exclusă însă nici posibilitatea ca aceste străvechi obiceiuri să fie chiar autohtone.

În neconținută curgere a timpului, "străvechea datină agrară a suferit o nouă schimbare, esențială, din partea creștinismului. În forma aceasta, transformată de creștinism, am moștenit-o noi, românii. Din cuprinsul datinei au dispărut sensurile magice. Se cunoaște rostul grâului și al pâinii în creștinism. Tocmai pe acest rost este axat plugușorul creștin. Colindătorii, plugarii cei mititei, izvodesc la ferestrele gazdelor o adevărată poveste a pâinii. De la arat și semănat și până la cules și măcinat, sunt trecute în revistă toate fazele muncii agricole a grâului. Dar cel care ară și seamănă nu mai este bătrânul Saturn de odinioară și nici chiar «Bădica Traian»⁷⁰, ci Sfântul Vasile cel Mare:

⁶⁸ Gh. Cucu, *op.cit.*, colindele nr.145 și 126.

⁶⁹ *Ibidem*, colindele 126 și 150.

⁷⁰ Gh. Alexe, *art.cit.*, p.81.

MARIUS DAN DRĂGOI

*Într-o zi de dimineață
S-a sculat Sfântul Vasile
Și-a plecat la arat
Cu plug cu doisprezece boi...*
Sau: *A venit Sfântul Vasile într-o sfântă joi
Cu plugu cu doisprezece boi
Să are câmpul în cruciș și curmeziș...*⁷¹

Un plugușor din Moldova ne arată că Sfântul Vasile rânduiește la aratul ogorului pe un tânăr din sat. Venind la câmp cu mâncare, acesta a găsit plugul stricat. Necăjit, Sfântul Ierarh drege fiarele plugului, la fierar, apoi:

*...la plug s-a înturnat
Și s-a apucat de arat
Și-a arat dealul Garalimului,
fața Erusalimului...*

Sfântul Vasile binecuvântează și poartă de grijă față de răsăditul, seceratul, treieratul și măcinatul grâului. Întâlnim aici o adevărată "istorie a colacului de grâu". La urmă, spune "nevestei-sale" să facă un colac "mândru și frumos, ca fața lui Hristos". În aceste orații, Sfântul Vasile cel Mare este prezentat ca "un gospodar harnic și priceput la agricultură, plin de bunătate și de vioșie, înconjurat de o lume de flăcăi și de fete, de copii și de bătrâni".⁷²

În unele plugușoare din Bucovina, Sfântul Vasile seamănă:

*Grâu, grâurunt,
Tot de cel mărunț,
Sămânță de peste Prut...*⁷³

Recolta este bogată, iar Marele Vasile iese călare la hotar, să vadă cum crește grâul și dacă e gata de secerat. Apoi merge la Târgu Frumos să cumpere tot felul de seceri "mici" și "mari", pentru secerători. După ce grâul e secerat și așezat în clăi, Sfântul aduce de la târgul din Sirete, nouă iepe "tot sirepe" pentru treierat. La sfârșitul acestui obicei agrar, acesta încarcă "douăsprezece care țigănești și douăsprezece care mocănești"...

*Ș-au mers la moară la Ipotești;
La Ipotești n-au aflat loc.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem*, p.82.

⁷³ *Ibidem.*

S-au dus la moară la Mitoc...

Apoi, cu făina, a făcut un colac:

*De tot mândru și frumos
Chiar ca fața lui Hristos.⁷⁴*

Colindele din Muntenia și Moldova, după cum am observat, evocă mai des în structura lor narativă personalitatea Sfântului Vasile cel Mare, dar și în textele colindelor din Transilvania observăm că se fac referiri la praznicul "de Sfântul Văsii".

De exemplu, într-o colindă din Țara Bârsei doi berbeci se bat pentru un «fulg de aurel». Cu multă greutate colindătorii pun mâna pe fulg, pentru a-l oferi:

*La casă de om cinstit,
C-are feți și fete mari,
Și fulgu l-a cumpărare
Și la zile l-a ținere
Întâia zi de Crăciun.
Și ziua de Sfântu Văsii
Și ziua de bobotează,
Când creștinii se botează.⁷⁵*

Tot în Transilvania se mai întâlnesc și aceste ziceri în colinde:

*Cam pe lângă mare,
Jos pe drumul mare,
De lături de cale
.....
Se d-umbrește
Și se hodinește
Văsiu tinerel,
Voinic gingășel.⁷⁶*

Sau, într-un colind de ler:

*Văsălie, bun bărbat
Ler, Doamne, Ler!
Tună-n grajdu ferecat
Scoate murgu înșelat,*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Andrei Bârseanu, *Cincizeci de colinde*, Brașov, 1890, p.18.

⁷⁶ Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*, București, Leipzig, Viena, 1914, p.113.

*Înșelat, bine gătat
Și pornește la vânat
Pe coastele Lotrului
Pe luncile Jiului.⁷⁷*

Potrivit colindelor românești, Sfântul Vasile cel Mare nu apare numai pe plan ceresc, trăind în lumea sfinților, ci și pe plan pământesc, alături de fiecare dintre noi, dar mai ales în ipostaza de "plugar"; alături de truditarii gliei străbune. Această actualizare a Sfântului Vasile din lumea cerească în lumea pământească are o adâncă semnificație. Legătura spirituală între Sfântul Vasile cel Mare și credincioșii noștri ortodocși poate fi înțeleasă prin ceea ce se numește «Comuniunea sfinților», prin legătura care există între Biserica triumfătoare din cer și Biserica luptătoare de pe pământ. "Împăcând supranaturalul cu naturalul într-o unitate superioară de existență, Sfântul Vasile este prezent, după credința ortodoxă exprimată de colindele românești, și în lumea cerească și în lumea pământească, bucurându-se, după vrednicie, și aici și dincolo, de aceeași sfântă cinstire"⁷⁸.

f) Sfântul Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor români

Prin dumnezeiasca Liturghie, imne și rugăciuni, chipul de ierarh liturghisitor al Sfântului Vasile cel Mare s-a păstrat în toată strălucirea sa de-a lungul istoriei Bisericii Ortodoxe Române. Sfânta Liturghie alcătuită de el se numără printre primele cărți de slujbă traduse în limba română⁷⁹. În afară de variantele sale care au circulat în manuscrise, de la 1570 când se tipărește pentru întâia oară *Liturghierul*, prin osteneala diaconului Coresi, și până astăzi, sunt cunoscute foarte multe ediții a Liturghiei Sfântului Vasile⁸⁰.

De altfel, opera Sfântului Vasile cel Mare poate fi semnalată, încă din secolul al XIV-lea, în toate regiunile locuite de români. Scrierile vasiliene, în special cuvintele de învățătură și omiliile, circulau fie în limba greacă, fie în latină sau în slavonă, se copiau și se traduceau în românește, având rosturi multiple, îndeosebi pentru a fi de ajutor în organizarea vieții monastice, în statornicirea unui climat de trăire adânc duhovnicească, pentru desăvârșirea morală, pentru mântuire⁸¹.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p.83-84.

⁷⁹ Teoctist, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Opera Sfântului Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor ortodocși români*, în *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p.15.

⁸⁰ Dr. Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *op.cit.*, p. 508-513.

⁸¹ Idem, *Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească*, în "Ortodoxia", XXXI (1979), nr.1, p.46; Idem, *Circulația scrierilor Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească*, în "Îndrumător bisericesc", Cluj-Napoca, 1979, p.42.

Cei care s-au ostenit cu deosebită râvnă creștină în anevoioasa lucrare de copiere, tălmăcire, diortosire a operelor vasiliene în veacurile trecute au fost călugării, iar unii dintre aceștia, ajungând în scaune vlădicești au înlesnit tipărirea și răspândirea acestor scrieri patristice de însemnătate fundamentală în spiritualitatea răsăriteană⁸².

Alături de Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Vasile cel Mare a fost autorul care s-a tradus cel mai mult în vechea noastră literatură bisericească. Având în vedere titlurile operelor Sfântului Vasile tipărite în seria de traduceri românești a unor scrieri patristice, putem spune că întreaga operă a marelui ierarh capadocian este tradusă în limba română. Acest fapt relevă cinstirea deosebită de care s-a bucurat și se bucură Sfântul Vasile cel Mare în Biserica românească⁸³.

O contribuție deosebită la îmbogățirea formelor de exprimare a cultului Sfinților Trei Ierarhi, inclusiv al Sfântului Vasile cel Mare, în pietatea ortodoxă o reprezintă Acatistul alcătuit în secolul al XIX-lea datorită cântărețului Efrem Ilarion (probabil de la mănăstirea Căldărușani). O altă variantă mai nouă, de la începutul secolului XX, aparține preoților: Dumitrache Stamate și Hristofor Manoilescu din Botoșani. Există, de asemenea, un Acatist românesc al Sfântului Vasile, alcătuit în secolul al XIX-lea de arhimandritul Gherman Ionescu de la Tazlău, operă care a fost tipărită în mai multe ediții.⁸⁴

O dovadă netăgăduită despre înrăurirea avută de Sfântul Vasile cel Mare asupra evlaviei românilor ortodocși este mulțimea de biserici care îl au ca patron. În țara noastră există mult peste o sută de biserici, care au ca ocrotitor pe Sfântul Vasile cel Mare, fie singur, fie împreună cu ceilalți doi mari dascăli ai lumii și ierarhi Grigorie Teologul și Ioan Hrisostom⁸⁵.

În cuprinsul decorației murale a bisericilor din țara noastră, zugravii, începând cu veacul al XIV-lea, au pictat permanent alături de alți sfinți, chipurile faimoșilor ierarhi ai Bisericii, acordând "fără întrerupere, un loc de frunte marelui ierarh Vasile, considerat cel mai în drept a fi cel mai venerat dintre episcopi"⁸⁶. Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia bisericească ortodoxă română a îmbrățișat o arie foarte largă, de la înfățișarea chipului său în pictura sfântului altar, pe icoanele de pe

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Diac.Asist.Dr.Viorel Ioniță, *art.cit.*, p.1136.

⁸⁴ Pr.Prof.Em. Braniște, *Sfinții Trei Ierarhi în cultul creștin*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXVI (1958), nr.1-2, p.192.

⁸⁵ Diac.Asist.Dr.Viorel Ioniță, *art.cit.*, p.1137.

⁸⁶ Prof.Teodora Voinescu, *Sfântul Vasile cel Mare în vechea artă religioasă din România*, în: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, 1980, p.395.

catapeteasmă, până la xilogravurile din cărțile de slujbă.⁸⁷ Mai mult decât atât, chipul Sfântului Vasile a fost înfățișat cu multă îndemânare și sensibilitate artistică pe anumite broderii, între altele pe epitrahilul stolnicesei Sima din anul 1608⁸⁸ sau pe o broderie de catifea, comandată de Doamna Tudosca și Vasile Lupu pentru biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași, lucrată într-un atelier din Moldova între anii 1638-1639⁸⁹.

Evlavia deosebită a poporului român față de măritul arhipăstor al Cezareei Capadociei se arată și în numeroasa răspândire pe întreg spațiul românesc a numelui de botez Vasile. Să fi fost, oare, domnitorul Vasile Lupu deosebit de bucuros să primească în dar părțile din moaștele Sfântului Vasile? Ori chiar Patriarhul Macarie să se fi gândit și la acest aspect deloc de neglijat?

În Biserica noastră strămoșească, Sfântul Vasile cel Mare este unul dintre cei mai populari și mai venerați sfinți, opera sa constituind până astăzi un bogat izvor de învățături folositoare sufletului însetat, iar exemplul vieții sale dăinuie de aproape două milenii drept unul dintre cele mai iubite modele vrednice de urmat pentru cei care se nevoiesc pe calea desăvârșirii creștine.

⁸⁷ A se vedea: Prof.Teodora Voinescu, *art.cit.*, p.663-673; Pr.drd. Vasile Juravle, *Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia bisericească ortodoxă (în pictura murală și în icoane)*, în "Biserica Ortodoxă Română", C(1982), Nr.7-8, p.663-673; G. Popescu-Vâlcea, *Anastasie Crimca*, București, 1972, p.15-16; Idem, *școala miniaturistică de la Dragomirna*, în "Biserica Ortodoxă Română, LXXXVI (1968), Nr.11-12, p.1343-1359.

⁸⁸ Gr.Tocilescu, *Inscripție de pe patrafirul de la Stănești*, în "Columna lui Traian", VII (1976), p.345-354.

⁸⁹ Ana Dobjanschi și Victor Simion, *Arta în epoca lui Vasile Lupu*, București, 1979, p.66-67.

PROBLEMA CĂRȚILOR DE CULT ȘI A ÎNVĂȚĂ MANTULUI TEOLOGIC ÎN EPISCOPIA ORTODOXĂ ROMANĂ DIN AMERICA¹

GABRIEL-VIOREL GÂRDAN

ABSTRACT. *The Problem of the Liturgical Books and the Theological Instruction in The Romanian Orthodox Episcopate of America.* Although the first Romanian (Samuilă Damian) are present in United States of America from 1750, and then, in the time of Independence War, several Romanians had been remarked on the battlefield, we can speak about a Romanian emigration in the United States only from the turn of the twenty century.

The first parish was founded in August 1904 in Cleveland, Ohio, but the Romanian Orthodox Episcopate of America was established as a Diocese only at a general Church Congress held in the city of Detroit, Michigan, on April 25-28, 1929. At that time the Diocese was canonically under the jurisdiction of the Romanian Orthodox Church. From 1935 to 1939 the head of Diocese was His Grace, Bishop Polycarp Morușca.

In 1947-1952 the Romanian Orthodox Episcopate of America break up the canonical relations with Romanian Orthodox Church. From 1952 to 1984 the Romanian Orthodox Episcopate of America was headed by Bishop Valerian Trifa, and from 1984 is headed by Archbishop Nathaniel Popp.

This study explore two problems witch were, long time, a really problems for the Diocese and his heads. A. The first, problem of the liturgical books, has three stages:

1) At the beginning, the liturgical books were carried in America from to Romania. As argument to this assertion we mention in this study three documents: two letters of the Partenie, Metropolitan of the Moldova and of the Elie Miron Cristea, Diocesan secretary of the Sibiu Diocese, and a petition of Moise Balea (the first romaine parish priest in America).

2) The second stage in the solve process of this problem was the printing of the liturgical books just in America. Here was printing, certainly, many liturgical books in Romanian. We know only two: "Cantorul bisericesc" and "Cantorul și Apostolul creștin".

¹ Studiu publicat cu acordul Pr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb

3) The final stage of this problem was the printing of all liturgical books in bilingual edition (Romanian and English). In this way the problem of the liturgical books was solve for ever.

B. The second problem, theological instruction, was solve too, in more stage: at the beginning, priest instruction are made in the theological schools from Romania. Then, the priests were instruction in the different programs. Finally, the solve of the problem was: instruction of the clergy in the Theological Orthodox Schools from United States.

Românii în America și momentele cele mai importante ale organizării vieții lor bisericești

Prezența primului român în America este semnalată și dovedită documentar în anul 1750. Este vorba de preotul ortodox Samuilă Damian, originar din Transilvania, aflat într-o călătorie în jurul lumii. În America se împrietenește cu Benjamin Franklin, de la care învață folosirea electricității, efectuând în diferite orașe americane experiențe cu butelia Leyda².

În timpul războiului civil (1861-1865) este menționată prezența mai multor români în America. În timpul evenimentelor militare români ca: Gheorghe (George) Pomuț, Nicolae Dunca, Emanoil Boteanu, Eugen Alcaz, Ilarie Mitre, Ion Cerghedi, Ion Munteanu și Eugen Ghica, au devenit cunoscuți în America. Istoria ne arată că, dintre aceștia, doi s-au distins prin fapte deosebite, fapte de vitejie prin care au intrat în analele istoriei Statelor Unite. Este vorba de Nicolae Dunca³ și George Pomuț⁴, primul ajuns la rangul de căpitan, iar al doilea la cel de general de brigadă.

În perioada imediat următoare și în special între anii 1881-1895, emigrația din România în S.U.A. a fost în mare majoritate evreiască⁵.

² Vezi amănunte la Paul Cernovodeanu în articolul *Un transilvănean prieten cu Benjamin Franklin*, în "Magazin istoric", IV, 1970, nr. 11, p. 48-61

³ Șerban Drutzu & Andrei Popovici, *Românii din America*, Editura Cartea Românească, București, 1926, p.97

⁴ Biografia completă a lui George Pomuț, inclusiv partea romantică a ei, o găsim la Șerban Drutzu & Andrei Popovici, *op. cit.* pp. 98-109; vezi și George Fillman, *General George Pomuț (1818-1882) istoria vieții și timpurilor sale*, Editura Tipomur Târgu-Mureș, 1996

⁵ Date privind emigrația evreiască aflăm la: Samuel Joseph, *Jewish immigration to the United States from 1881 to 1910*, New-York, 1914; D.M. Hermalin, "The Romanian Jews in America" în "The American Jewish Year Book", New-York, 1902, pp. 88-103; Dumitru Vâtcu & Gabriel Bădărău, *Political implication of the Romanian Emigration to America up to 1918*, în "Revue Roumaine D'Histoire", XXXI, 3-4/ 1992, pp. 255-260, etc.

Începând cu anul 1895, un complex de factori de natură economică, politică și socială⁶ au produs o emigrație susținută spre America a românilor din mediul rural, o revărsare de oameni care în unele zone aproape a golit sate întregi și care până în 1920 a adus 167399 de persoane pe țărmurile americane⁷. Potrivit afirmațiilor lui Christine Avghi Galitzi (originară din Galați), dintre noii veniți 4,9% erau din vechiul regat, 86,9% din Transilvania, Bucovina și Banat (teritorii aflate la acea vreme sub ocupație habsburgică), iar 8,2% din alte zone⁸.

După o perioadă de așteptare ei au început să se organizeze. Primele organizații ale românilor în America au fost societățile de ajutor⁹ a căror scopuri principale erau: să ajute membrii lor în caz de nevoie și să promoveze cultura și viața de obște românească¹⁰.

La scurtă vreme, în luna august a anului 1904, în Cleveland, Ohio, a luat ființă prima parohie din S.U.A., în decembrie 1905 sosind și primul ei paroh în persoana preotului Moise Balea. A urmat o perioadă de întemeieri de numeroase parohii, grupate în 1912 într-un protopopiat condus de preotul Ioan Podea. După îndelungi eforturi în 1929 se hotărăște înființarea unei Episcopii, dar abia în 1935 sosește în Cleveland primul episcop al românilor ortodocși din America, în persoana Prea Sfinției Sale Policarp Morușca. Acesta a păstorit efectiv doar până în 1939 când revine în țară pentru a participa la lucrările Sfântului Sinod, dar autoritățile politice din România nu i-au mai permis să se reîntoarcă în America. Urmează o perioadă de frământări și conflicte puternice, ce au culminat între anii 1947-1952 cu ceea ce poate fi numită "marea schismă" a Bisericii Ortodoxe Române din diaspora americană. Din această schismă au rezultat două episcopii: Episcopia Ortodoxă Română din America, condusă de episcopul Valerian Trifa (1952-1984), cu sediul la "Vatra Românească", Jackson, Michigan, care a rupt legăturile cu Patriarhia Română, și Episcopia Misionară Ortodoxă Română, condusă de episcopul Andrei Moldovan (1950-1963), cu sediul în Detroit, Michigan, care a rămas sub oblăduirea Patriarhiei Române. Din acea vre-

⁶ Cauzele sunt expuse cu lux de amănunte la: Gerard J. Bobango, *"The Romanian Orthodox Episcopate of America: The first half century 1929-1979"*, Published by The Romanian-American Heritage Center, Jackson, Michigan, 1979, pp. 1-4; Stelian Popescu, *Emigrația Română în America de Nord până la primul război mondial*, în "Acta Musei Apulensis Apulum, arheologie, istorie, etnografie", XV, 1977, Alba-Iulia, pp. 481-496; Vâtcu & Bădătrău, *op. cit.*, pp. 260-263; Drutzu & Popovici, *op. cit.*, pp. 28-30; etc.

⁷ Gerard J. Bobango, *op. cit.*, p. 1

⁸ Christine Avghi Galitzi, *A Study of Assimilation Among The Roumainians of United States*, Columbia U. Press, New-York, 1929, p. 25

⁹ Prima societate înființată a fost "Carpatina" din Cleveland- 2 noiembrie 1902

¹⁰ Cf. Alexandru Nemoianu, *Cuvinte despre românii-americani*, vol. I, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 1997, pp.39-40

me cele două Episcopii și-au continuat existența separată până în zilele noastre; din 1984 la conducerea primei episcopii aflându-se episcopul Nathaniel Popp, iar din 1966 până în 2000, a doua a fost condusă de episcopul Victorin Ursache.

În cele ce urmează vom aborda problema cărților de cult și pe cea a pregătirii clerului în perioada de dinaintea de "schismă" și apoi în Episcopia Ortodoxă Română din America, de la înființare și până în prezent.

A. Problema cărților de cult

a) Cărți de acasă

Într-o primă fază, cea a înființării parohiilor, cărțile de cult erau aduse în America de preoții trimiși din țară. În acest sens voi prezenta două exemple concrete bazate pe documente scrise. Astfel:

1) Mitropolitul Partenie al Moldovei și Sucevei, ca răspuns la solicitarea creștinilor ortodocși români din localitatea Regina, din Canada, a trimis un preot pe seama acelei comunități, în persoana protosinghelului Evghenie Ungureanu de la mănăstirea Neamț¹¹. Conștient că la săvârșirea serviciilor religioase acesta va avea nevoie de anumite obiecte Mitropolitul Partenie adresează în 27 februarie 1903 următoarea scrisoare protoiereului județului Iași: *"Pentru satisfacerea cererii ce Ne-a adresat, prin reprezentanții săi comunitatea creștină din "Regina", din Canada, de a le trimite un preot român, care să-i îngrijească cu cele religioase, fiind însărcinat de Noi cuviosul protosinghel Evghenie Ungureanu din Sf. Monastire Neamțu-Secu, de a se duce acolo, se scrie Prea Cucerniciei Voastre a vă transporta împreună cu Cuvioșia sa, la epitropia bisericii Sf. Sava din Iași, pe care epitropie o autorizăm să-i predea în primire următoarele obiecte sfinte din dota bisericii filiale Dancu:*

- Sfinte vase complete cu două rânduri de aere (acoperăminte)
- Două rânduri veșminte complete, mai bune
- Icoane praznicare și alte icoane împărătești (dacă mai sunt acolo, precum: Domnul Christos, Maica Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul și Sfântul Nicolae)
- Două uși împărătești (dacă are)
- Crucea cu Domnul Christos
- Un epitaf, 12 Minee, un Octoih, un Triod, un Penticostar, una Evanghelie, un Apostol, un Orologiu, una Psaltire, un Evhologiu sau Aqheasmatar, una Slujba Învierii, una carte de sfințire, un rând

¹¹ Corespondența dintre românii din Regina, Canada și Mitropolitul Partenie al Moldovei, precum și actele legate de numirea primului preot în Canada au fost publicate în revista "B.O.R.", XXVII, 1903, nr. 1, pp. 85-105; nr. 4, pp. 447-449; nr. 6, pp. 692-696

de Vietile Sfinților, un prohod, una cădelniță și una carte de Tede-
um.[...]¹²

Așadar, Mitropolitul dispune ca protosinghelul Evghenie să fie înzestrat cu toate cele necesare îndeplinirii oficiului său preoțesc, inclusiv cu cărțile de slujbă enumerate mai sus.

2) Al doilea document care confirmă afirmația că într-o primă fază cărțile de cult erau aduse în America din țară, îl constituie o cerere, înregistrată cu numărul 10179, adresată Consistoriului Arhidiecezan din Sibiu la 17 octombrie 1905 de Moise Balea, primul paroh ortodox român din S.U.A., cerere ce se află în arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, dosar III, 708-904. Iată care este conținutul ei:

*"Excelenția Voastră,
Prea Venerat Consistor Arhidiecezan!*

Timpul ca să trec oceanul la îndepărtații credincioși ai sfintei noastre biserici se apropie. E în interesul sfintei noastre biserici, al lor și chiar al meu, ca măcar cu trei sau cel puțin două săptămâni înainte de sfintele sărbători ale Nașterii Domnului să fiu în mijlocul lor. Timpul deci scurt fiind, mă grăbesc prin prezenta petițiune să rog pre venerat consistor, ca să facă oarecari dispozițiuni în ce privește chestiunea cărților rituale, ornatelor și ustensilelor celor mai neapărat de trebuință ca: potir, cădelniță, cruce, un rapor, etc. .

Referitor la cărțile rituale îmi ieau curajul ca să fac observarea, că pe acelea pe care le folosesc cântăreții aș dori să le avem tipărite cu litere străbune (latine n.n.), deoarece după cum îmi închipuiesc, va trebui să țin serviciul divin și în alte locuri nu numai în Cleveland și poate că nu voi avea în tot locul cântăreți care să știe ceti și literele cirilice; al doilea, generațiunea mai tânără din care de regulă sunt cei mai mulți emigranți, nu le cunoaște de loc.

Ajuns la parochia-mi destinată voi stărui, dacă va fi lipsă ca spesele avute să le restituie earăsi.

Intenționez ca după trei săptămâni, adică după ce voi fi bine introdus în praxa serviciilor bisericesti să plec.

Sperând că, Prea Venerat Consistor va bine considera împrejurările și timpul, adică apropierea iernei, când o călătorie așa de lungă e anevoioasă, și va satisface lipsurilor aici amintite, mulțumesc și rămân al Prea Veneratului Consistor prea supus

Moise Balea, diacon."

¹² "B.O.R.", XXVII, 1903, nr. 1, pp. 95-96

Elie Miron Cristea, la acea vreme secretar al Consistoriului, notează pe această cerere următoarea rezoluție:

"Se dau:

1. - un rând de haine
2. -Potir, disc, cruce, copie
3. -Liturghier
4. -Evanghelie
5. -Octoih mare și mic
6. -Ceaslov mare și mic
7. - Psaltirea
8. - Mineie (nu)
9. -Penticostar
10. -Triod
11. -Antimis, hram Maica Domnului
12. -Molitfelnic"

La 26 octombrie 1905 același Elie Miron Cristea trimitea o scrisoare Consiliului parohial din Cleveland. Iată ce le scria: "*Prin aceasta ești poftit să aduci la cunoștința poporului din nou înființata parohie ortodoxă română din Cleveland, că pentru trebuințele acelei parohii Consistoriul Arhidiecezan le dăruiește:*

- 1.un rând întreg de ornate bisericesti
- 2.un potir, disc, steluță și copie
3. un antimis cu hramul Preacuratei Fecioare Maria
4. și cărțile cele mai indispensabile pentru rituale și anume:
 - a)Liturghier cu litere latine
 - b)Evanghelie cu litere latine
 - c)Ceaslov mare și mic cu litere latine
 - d)Octoihul mare cu litere chirilice și cel mic cu litere latine
 - e)Psaltirea cu litere latine
 - f)Penticostar cu litere latine
 - g)Triod cu litere latine
 - h)Molitfelnic cu litere latine.

Acestea vi le trimitem însoțite de via dorință, ca evlavioasele cântări din ele și preste tot cucernicul lor cuprins să vă fie pururea un izvor de mângâiere sufletească, de dragoste către biserica străbună și de închegare a tuturor românilor din lumea nouă într-un nou neam puternic și înfloritor care să împodobească și întărească arborele bisericii ortodoxe române din patria străveche; iar dulcea lor limbă românească să vă ție în veșnică legă-

tură de trunchiul bisericii mame și a neamului românesc de care trăiți așa îndepărtați."¹³

Rândurile de mai sus ne scutesc de orice comentarii. Să vedem însă ce a urmat.

b) Cărți în limba română tipărite în America – "Cantorul și Apostolul creștin", Detroit, Michigan, 1918.

După perioada în care cărțile de cult erau aduse din țară a urmat o perioadă în care acest lucru era imposibil. Acest fapt a dus la tipărirea în America a unor cărți de cult oarecum diferite de cele tipărite în țară. De ce diferite sau prin ce diferite? În primul rând diferite prin rânduielele și slujbele ce intrau în componența lor, iar în al doilea rând prin conținutul și structura acestora.

1) Prima carte liturgică ortodoxă românească tipărită în America, după știrea noastră, a fost "**Cantorul bisericesc**" având ca autor pe "harnicul dascăl român George Bujigan"¹⁴. Această carte cuprindea: vecernia, utrenia și liturghia pe opt glasuri, și rânduiala serviciului tuturor sărbătorilor de peste întreg anul, serbări ocazionale și tipicul bisericesc"¹⁵. Anul apariției acestei cărți nu este cunoscut, prezența și existența ei fiind semnalată în cartea: "Cantorul și Apostolul creștin".

2) "Cantorul și Apostolul creștin"

Această carte a apărut în Detroit, Michigan, în 1918, prin osteneala preotului Cornel Foltușiu, fiind o carte destinată în special cântăreților de la străină, dar și oricărui "creștin care are dragoste față de sfintele slujbe dumnezeiești"¹⁶ din America. Mai mult, de apariția ei vor beneficia și bisericile din țară, după cum notează preotul Ioan Podea în recomandarea pe care, în calitate de protopop, o face acestei cărți¹⁷ și după cum dovedește exemplarul pe care mi l-a pus la dispoziție P.C.Sa Pr. Lect. Univ. Dr. Ioan Bizău, căruia pe această cale îi mulțumesc respectuos.

Cartea are 596 de pagini, format octav mare, fiind tipărită într-o singură culoare (negru), pe hârtie semivelină, cu literă "cicero antiqua"¹⁸ pe două coloane.

În ceea ce privește cuprinsul am remarcat următoarele: paginile premergătoare rânduielelor propriu zise cuprind o recomandare, o dedicație și un cuvânt către frații creștini.

¹³ Act aflat în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, dosar III, 708-904

¹⁴ *Cantorul și Apostolul creștin*, Detroit, Michigan, 1918, p. 3

¹⁵ *Ibidem*, p. 396

¹⁶ *Ibidem*, p.3

¹⁷ *Ibidem*, p.1

¹⁸ Visarion Rășinăreanu, *O carte rară*, în M.A., XV, nr. 4-6/1970, p. 338

Recomandarea este scrisă de protopopul Ioan Podea care felicită pe autorul și editorul lucrării, Pr. Cornel Foltuțiu pentru "frumoasa idee care te-a îndemnat la întocmirea și tipărirea acestei cărți, a cărei lipsă s-a simțit de mult în bisericile din America"¹⁹.

Recomandarea este scurtă, cuprinde doar două aliniate dispuse într-o pagină cu chenar negru. Pe contrapagină era tipărit, tot în negru, clișeu Mitropolitului Andrei Șaguna, sub care putem citi următoarea *dedicație*:

*"Piei memorii
a celui mai mare bărbat și organizator al Bisericei ortodoxe române
din
Ardeal și Ungaria,
Fericitul Archiepiscop și Mitropolit Andrei Baron de Șaguna,
născut în 20 decembrie 1808 în Mișcolț, Ungaria,
adormit în 16 iunie 1873 în Sibiu,
înmormântat în Rășinari."²⁰*

Urmează "cuvântul către frații creștini" scris de Pr. Cornel Fotuțiu, presbiter ortodox român, autor și editor, Detroit, Michigan, 396 Hancock, E. Se arată mai întâi lipsa mare de cărți liturgice ortodoxe românești cu litere latine. După opinia autorului "Cantorul și Apostolul creștin" venea să umple un mare gol în literatura cărților bisericești din America, cu atât mai mult cu cât "din patria veche nu se pot aduce cărțile necesare și nici nu se va putea aduce multă vreme căci mizeria de acolo este prea mare pentru a se putea tipări noi cărți bisericești."²¹

"Cantorul și Apostolul creștin" se împarte în două secțiuni. Partea întâi cuprinde rânduielele liturgice ca atare, iar partea a doua cuprinde *trei adaosuri* și anume:

- I. *Mărgăritarul sufletului* adică rugăciunile necesare oricărui creștin, apoi pascalia până în anul 2000 d. Hr. și cronologia bisericească și istorică (se încheie cu data 11 noiembrie 1918).
- II. *Complectarea slujbelor* dumnezeiești în perioada triodului și penticostarului
- III. *Apostolul* propriu-zis sau Apostolierul, care cuprinde toate pericopele ce se citesc în duminicile și sărbătorile de peste an, la Maslu, la Botez, Cununie, Învmormântare, la bolnavi, la toată cererea, pentru mulțumi-

¹⁹ *Cantorul și Apostolul creștin*, p.1

²⁰ *Ibidem*, p. 2

²¹ *Ibidem*, p. 3

re, pentru ciură, împăcarea celor învrăjbiți, pentru cei ce călătoresc și pentru alte nevoi.

Analizând mai de aproape partea întâi descoperim că ea are următorul cuprins:

- Rânduiala vecerniei și utreniei pentru cele opt glasuri
- Rânduiala cântării catavasiilor
- Rânduiala Liturghiei
- Fericirile celor opt glasuri
- Fericirile mineiului: la un apostol, la mai mulți apostoli, la un proroc, la un mucenic, la mai mulți mucenici, la un arhiereu, la mai mulți arhierii, la un cuvios, la mai mulți cuvioși, la o femeie muceniță, la mai multe femei mucenițe, la o cuvioasă femeie, la mai multe cuvioase femei
- Fericirile sfinților și sărbătorilor
- Pripelele tuturor sărbătorilor și sfinților de peste an și Psalmii aleși
- Podobiile celor opt glasuri
- Rânduiala serviciilor dumnezeiești la toate sărbătorile în afara Triodului
- Rânduiala pentru privegherile din păsimesi, pentru sărbătorile Triodului și pentru săptămâna patimilor
- Rânduiala slujbelor în perioada Penticostarului
- Rânduiala la ziua domnitorului
- Rânduiala cununiei
- Rânduiala înmormântării mirenilor și a pruncilor; aceleași dar pentru săptămâna luminată
- Rânduiala parastasului
- Rânduiala sfeștaniei
- Rânduiala chemării Duhului Sfânt la adunări și la începutul anului școlar
- Irmoase sau cântări veselitoare
- Troparele și condacele sfinților de obște
- Troparele și condacele Triodului și Penticostarului
- Spicuri din tipicul Bisericii Române Ortodoxe Orientale.

Răsfoind și citind paginile acestei cărți bisericești, remarcăm faptul că ne aflăm în fața unei lucrări alcătuite în mare grabă având drept scop satisfacerea unor nevoi urgente, imediate, ale Bisericii Ortodoxe Române din S.U.A. În general toate rânduielele sunt prescurtate; de asemenea sunt prescurtate sau se dă o redactare proprie rubricilor tipiconale cu scopul de

a fi mai explicit sau mai practic. Textul prezintă și multe greșeli de ortografie cum ar fi: mărimute, lai omorât, punându-te, strigatam, învredniceștene, etc. Se poate remarca, de asemenea, faptul că nu există consecvență în utilizarea terminologiei liturgice. Sunt folosite deopotrivă: slavoslovie și doxologie, laude, hvalite și cvalite, luminânda și svetilna, chinonicon și pri-ceasnă, apolis și otpust, etc. Paginile cărții sunt împodobite pentru fiecare praznic cu câte un clișeu alb-negru adecvat, dar de foarte slabă calitate iconografică.

Dincolo de aceste observații critice, "Cantorul și Apostolul creștin" au constituit o carte liturgică fundamentală pentru cântăreții noștri din America în acea perioadă, iar acest lucru ne face să apreciem și noi inițiativa și strădaniile autorului ei: Pr. Cornel Foltuțiu.

c) Edițiile bilingve ale cărților liturgice

Odată cu integrarea românilor în societatea americană și cu devenirea întru români-americani, tot mai mult s-a simțit nevoia unor cărți liturgice bilingve. Aceasta cu atât mai mult cu cât copiii emigranților născuți în America vorbeau destul de puțin limba română, iar grupurilor de români ortodocși li s-au adăugat și alți creștini ortodocși sau care au devenit ortodocși, dar care erau vorbitori de limbă engleză. Așadar printre motivele ce au determinat apariția edițiilor bilingve ale cărților liturgice și implicit și a serviciilor religioase oficiate în limba engleză a stat și o necesitate de ordin misionar.

Edițiile bilingve ale cărților liturgice au apărut după ceea ce am numit "marea schismă", în timpul păstoririi Episcopului Valerian Trifa (1952-1984) și apoi a urmașului său Arhiepiscopul Nathaniel Popp. Nu știm prea multe lucruri despre aceste cărți, însă din diferite rapoarte de activitate și din alte surse (în special calendarele "Solia") aflăm că s-au tipărit toate cărțile necesare bunei desfășurări, după rânduiala strămoșească, a serviciilor divine.

Astfel între 1952-1962 s-au publicat următoarele cărți liturgice:

- 1) *Sfânta Liturghie (Holy Liturgy for Orthodox Christians)*, cuprinde Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, troparele învierii și ale praznicelor, precum și explicații în text; este legată cu scoarțe tari, 188 de pagini, format 4x6, cu text paralel în română și engleză.
- 2) *Slujba Sfințirii Bisericii*, extrasă din tipicul românesc, reprodusă la "offset", 34 de pagini, format 5x8.
- 3) *Prohodul Domnului Iisus Hristos*, cu tipicul slujbelor din Vine-rea Mare, 16 pagini, format 5x8.

- 4) *Pavecernița mare*, text paralel în românește și englezește, 94 pagini, format 4x6²².

La acestea se adaugă un număr considerabil de cărți de rugăciune. Ulterior acestor cărți li s-au adăugat și altele cum ar fi:

- 1) *Acatistul adormirii Maicii Domnului (Acathist Hymn for The Dormition of The Mother of God)*
- 2) *Acatistul cuvioasei Paraschiva (Acathist Hymn to our Venerable Mother Paraschiva)*
- 3) *Slujba botezului (Holy Baptism)*
- 4) *Slujba cununiei (Holy Matrimony)*
- 5) *Slujba înmormântării (Funeral services)*
- 6) *Slujba vecerniei (The Services of Vesperes)*²³ și altele.

Nu putem să trecem cu vederea nici cărțile de cult tipărite în limba engleză. Dintre aceste apariții editoriale cele mai interesante ni se par următoarele:

- Festal Menaion , tradus în limba engleză de maica Maria și de Episcopul Kallistos Ware; conține slujbele celor mai importante sărbători din calendarul ortodox.
- The Great Horologion, conține între altele rânduiala completă, inclusiv variantele pentru perioadele de post, a Miezonopticii, Utreniei, Ceasurilor, Vecerniei, Pavecerniței mici și mari, Acatistul Mântuitorului, a Născătoarei de Dumnezeu, Sinaxar, pascalia, etc.
- The Lenten Triodion, tradus în limba engleză de maica Maria și Episcopul Kallistos Ware.
- The Pentecostarios
- The Psalter
- Synaxarion of the Lenten Triodion and Pentecostarion, conține viețile sfinților prăznuiți în perioada Triodului și Penticostarului²⁴.

Așadar, prin programul de editare a textelor liturgice atât în limba română, bilingv, cât și în limba engleză, Episcopia Ortodoxă Română din Statele Unite ale Americii a rezolvat în bună parte problema cărților liturgice, punându-și la dispoziție, în același timp, un impresionant material misionar.

²² Titlurile acestea sunt citate după: Episcop Valerian Trifa, *Un pas înainte, 1952-1962, Câteva considerații asupra condițiilor de viață a Episcopiei Ortodoxe Române din America*, Jackson, Michigan, 1962 și *După treizeci de ani 1952-1982*, în "Solia", 1983, pp. 65-85

²³ Titlurile acestea sunt citate după calendarul "Solia", 1995, 2000 și 2001

²⁴ Cf. "Solia", 2001 p. 526-527

B. Problema învățământului teologic

Pregătirea clericilor a constituit și continuă să constituie o preocupare de căpătâi a oricărei Biserici. Cu această problemă s-a confruntat și Episcopia Ortodoxă Română din America.

Până în anii 1950 preoții slujitori ai parohiilor din America erau aduși din România, aceștia fiind absolvenți ai fostelor Academii Teologice și ale prestigioaselor Institute Teologice de la Sibiu și București. După instaurarea în România a regimului comunist, dar mai ales după ruperea legăturilor acestei Episcopii cu Patriarhia română acest lucru a devenit imposibil. Astfel Episcopia se găsea într-o situație foarte dificilă, din acest punct de vedere, iar conducătorii ei au fost nevoiți să găsească soluții.

S-ar greși dacă s-ar crede că aceste probleme au apărut odată cu dezlipirea de Patriarhia română, deoarece probleme de acest fel au existat și înainte de 1950. Se știe că în faza întemeierii parohiilor și mai ales în timpul primului război mondial s-a resimțit o lipsă teribilă de preoți. Această lipsă de preoți a dus la apariția așa numiților "preoți de nevoie"²⁵, recrutați dintre credincioșii obișnuiți, dar cărora nu le lipseau minimele aptitudini preoțești sau cel puțin ceremoniale. Aceștia erau recomandați și pregătiți în vederea hirotoniei de fostul profesor al Academiei Teologice din Cernăuți, Pr. Prof. Lazăr Gherman, fiind hirotoniți de Episcopii ruși: Ștefan Dzubay și urmașul său Adam Filipovski ²⁶din New-York, de către Episcopul Arsenie de Winnipeg-Manitoba (Canada) și de către Mitropolitul Villatti al Bisericii vechi-catolice din America.

Așadar, un prim program de pregătire a clerului a fost inițiat de Prof. Lazăr Gherman. Acesta a fost mai degrabă unul formal, având drept scop formarea unor aptitudini ceremoniale minime viitorilor preoți. Preoții de nevoie au stârnit vii controverse în legătură cu pregătirea și hirotonia lor. La sfârșitul anului 1930 s-a format o comisie specială care să verifice pregătirea lor teologică și validitatea hirotoniei lor.

În 1932 congresul Episcopiei recomandă să se intervină pe lângă autoritățile bisericești din România pentru a se primi tineri absolvenți de liceu din America în școlile teologice din țară.²⁷ Deja din iulie 1931, patru ti-

²⁵ Problema "preoților de nevoie" este dezbătută pe larg la: Gerard J. Bobango, *op. cit.*, pp.28-30; Prot. Dr. I. Casian, *Românii din America și viața lor religioasă*, în "B.O.R.", LXVIII, nr. 11-12, noiembrie-decembrie, 1950, pp. 618-659; Aurel Jivi, "Ortodoxia în America și problemele ei", teză de doctorat, manuscris dactilografiat, Sibiu, 1980, pp. 74 și. etc

²⁶ Informații suplimentare despre acești doi episcopi se pot găsi la Pr. Aurel Jivi, *Din istoria uniatismului și a revenirilor la ortodoxie*, în Revista Teologică, I, (serie nouă), nr. 3/1991, pp.12-20

²⁷ Gerard J. Bobango, *op. cit.*, p. 69

neri: Paul Crăciun jr., Emil Androne, Petru Savu, și George Dragoș jr., au solicitat burse în acest sens. Spre sfârșitul anului, în noiembrie, Paul Crăciun și Emil Androne au fost informați de către Patriarhie că au obținut burse pentru a studia teologia la Universitatea din București. Tatăl lui Androne informa în martie 1932 autoritățile eclesiale din America despre faptul că din cauza lipsei cunoștințelor necesare, cei doi au fost respinși de la facultate și trimiși la un Seminar teologic. În plus li s-a revocat și bursa pentru semestrul al doilea, astfel că șederea lor în țară devenea imposibilă.²⁸ Așadar nici soluția burselor în țară nu a dat rezultatele scontate.

În 1935 primul episcop al românilor ortodocși din afara granițelor țării, Policarp Morușca, sosește în America. Între proiectele sale figura și întemeierea unui seminar, care să rezolve problema pregătirii clerului. În 1939 Episcopul Policarp revine în țară fără a mai putea să se întoarcă la păstoriții săi, însă proiectul de a înființa un seminar teologic a rămas înrădăcinat în sufletul colaboratorilor săi, fapt dovedit de publicația "Vatra în sărbătoare: 16 iulie 1944", unde proiectul de a înființa seminarul mult dorit este prezentat ca "urmând a se îndeplini".

Abia în timpul păstoririi Arhiepiscopului Valerian Trifa (1952-1984) acest proiect a luat forma unui curs de teologie prin corespondență, curs numit "Andrei Șaguna". Ulterior acest program a fost abandonat din cauza altor nevoi mai presante.

În aceste condiții s-a încercat încadrarea candidaților români la preoție în instituțiile de pregătire ale clerului aparținând altor Biserici ortodoxe și anume cea rusă și cea greacă. Dificultăți s-au ivit și în rezolvarea problemei în acest sens, în special datorită faptului că limba de predare în acele școli era cea a națiunii căreia aparținea Biserica respectivă, adică rusă sau greacă, și mai puțin limba engleză, dar și pentru că acele școli pregăteau clericii pentru nevoile specifice ale comunităților lor, nevoi care nu erau în totdeauna aceleași cu cele ale comunităților ortodoxe românești. Cu toate acestea, odată cu transformarea seminarelor Sfântul Vladimir și Sfântul Tikhon în școli ale ortodoxiei americane, indiferent de originea etnică, acestea au devenit școlile de pregătire a clerului român ortodox din America.²⁹

S-a constatat însă că păstoria creștinilor ortodocși româno-americani impune cerințe speciale care nu sunt satisfăcute de programele de studiu deja existente. Conștient de acest lucru, Arhiepiscopul Nathaniel Popp a pus în anul 1999 bazele Centrului de studii creștin ortodoxe "Sfântul Andrei". Până în momentul de față s-a reușit achiziționarea unui loc adecvat pentru desfășurarea procesului educațional a acestui centru; concret, s-

²⁸ *Ibidem*, p. 70

²⁹ Valerian Trifa, *După 30 de ani, 1952-1982*, în calendarul "Solia", 1983, p. 76

a cumpărat de la un ordin catolic din Detroit, Michigan, mănăstirea Sfântul Pavel cu suma de 375.000 \$ și s-a demarat campania de strângeri de fonduri pentru desfășurarea proiectelor, urmând ca activitatea să înceapă din anul universitar următor.

Programul de educare al viitorilor preoți, dar și a mirenilor, va fi organizat în patru direcții potrivit necesităților Episcopiei și ale studenților: un program de educare a preoților ortodocși români din America de Nord; un program de educație religioasă publică pentru creștinii ortodocși; un program rezidențial pentru absolvenții Facultăților și Seminarilor teologice din țară; și un program de studii pentru cei care doresc să urmeze teologia dar nu pot să participe la cursurile normale.

Prin demararea acestui program se speră că și problema învățământului teologic va primi cuvenita soluționare.

Concluzii

Din prezentul studiu ne-am putut da seama că, pe de o parte, cărțile liturgice, pe de altă parte, învățământul teologic au constituit multă vreme adevărate probleme pentru românii ortodocși de peste ocean. De asemenea am văzut cum, prin eforturile deosebite făcute de personalități de seamă ale vieții ecleziale a românilor-americieni, cum ar fi Episcopul Valerian Trifa și Arhiepiscopul Nathaniel Popp, cele două probleme și-au găsit, în bună parte, rezolvarea.

Nu putem face altceva decât să ne exprimăm recunoștința pentru efortul lor și al celorlalte persoane care și-au adus aportul la rezolvarea acestor probleme și să dăm glas speranței că creștinii ortodocși români din America și de pretutindeni, nu se vor mai confrunța cu astfel de probleme.

IERARHIA BISERICESCĂ ȘI ACCEPȚIUNILE EI RELEVATE ÎN TRADUCERILE ACTUALE ALE EPISTOLEI I CĂ TRE TIMOTEI. NOI PROVOCĂRI ALE TRADUCĂTORULUI MODERN

FLORIN STAN

SUMMARY. *The Hierarchy Church and Her Acceptancies in the Actuals Translations of the 1st Epistle to Timothy. New Provocations of the Modern Translator.* The church hierarchy represents one of the main themes of the pastoral epistle. The agreement and the evidence of the pastoral epistle message bound of the church hierarchy can't be done only in the conditions of a real semantic transfer and that because a new translation of the Holy Scriptures as a rule will be forewer a provocation. The church hierarchy doesn't own a unite vision over it. Because the translation of the sacred test will be always threatened by the influence of the pseudo-scientific like a screen of the confesional perspectives and not by the scientific auspices and of the revealed truth.

Preliminarii.

O provocare, poate mereu actuală, o constituie cu siguranță traducerea textului Sf. Scripturi în diferite limbi. Pentru o traducere cât mai exactă e nevoie să se țină seama de cel puțin două lucruri fundamentale: respectarea ideilor pe care textul original îl exprimă și redarea acestui fond prin cuvinte clare, accesibile credincioșilor unei nații. Această armonizare nu este ușoară deloc și riscul pe care traducătorii l-au simțit cu siguranță, a fost acela de a părea fie niște diletanți, mai bine zis lipsiți de profunzime, căroro le scapă fondul mesajului ori pe care-l sacrifică pentru menținerea formei originale sau etimologice a cuvintelor, fie de a cădea în extrema cealaltă realizând o traducere subiectivă, confesionalizată a Sf. Scripturi.

Cum era și firesc, după ce popoarele au primit Evanghelia prin gura Sf. Apostoli și a ucenicilor, precum și prin scrierile lor, după moartea acestora, creștinii din toate părțile au simțit nevoia de a avea o traducere a cărților sacre și în limba lor. "Așa au apărut, potrivit cu spațiul de răspândire a creștinismului, mai întâi traducерile siriene, latine, copte, gotică, armeană

și georgiană"¹. Un moment important în istoria omenirii a fost descoperirea tiparului în secolul al XV-lea, ceea ce a permis creșterea și mai mult a exigențelor privind realizarea unei traduceri cât mai veridice și cât mai fidele față de textul original². Tipărițile și edițiile critice ale Sf. Scripturi s-au văzut realizate mai pregnant în Occidentul creștin, dar nici spațiu românesc nu s-a lăsat mai prejos în a realiza acest lucru în secolul al XVI-lea.

Noul Testament de la Bălgrad (fără a uita contribuția lucrărilor precedente³), dar mai cu seamă Biblia de la București din 1688, reprezintă un moment important în istoria românească a traducerii Sf. Scripturi. Mitropolitul Simion Ștefan enunța în a sa "Predoslovie" câteva cuvinte care sunt reprezentative atât pentru excursul nostru, dar care se prezintă mai cu seamă ca un testament pentru toți cei ce vor traduce textul sacru: "Bine știm că cuvintele trebuie să fie ca banii, că banii aceia sunt buni, carii umblă în toate țările, așa cum să înțeleagă toți. Fără să (= dacă) nu vor înțelege toți, nu-i de vina noastră, ce-i de vina aceluia ce au rășfrânt rumânii printr-alte țări, de și-au mestecat cuvintele cu alte limbi de nu grăescu toți într-un chip"⁴.

Se pare, însă, că unii traducători care, poate, fără voia lor devin tendențioși, preferă principiul confesionalității în locul celui etnic, altfel spus au eludat nevoia de a îmbrăca cuvântul lui Dumnezeu într-o formă accesibilă tuturor românilor, preferând intervenția în textele scripturistice traduse a unor noțiuni străine de limba română dar care aparent justifică anumite concepții religioase. Astfel credincioșii au avut ocazia să aibă în față o Biblie care să fie "ca o prescură ce a rămas ca o pâine dospită" sau au avut binecuvântarea prezenței "prescurei transfigurată în Trup euharistic"⁵.

Este bine știut că "fiecare cuvânt al Sf. Scripturi are o ponderabilitate imensă, iar consecințele lui sunt menite să devină act de credință. Tocmai de aceea, traducătorul trebuie să fie liber de orice prejudecată, fie că

¹ Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2000, p. 178-198.

² *Ibidem*, p. 199.

³ Codicele Voronețean; Psaltirea Șcheiană; Psaltirea Voronețeană; Psaltirea Hurmuzachi; Evangheliarul din Londra – manuscris vechi românesc scris în 1574 în Muntenia; Tetraevanghelul slavo-român (tipărit de Filip Moldoveanu la Sibiu în jurul anului 1550); Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov, 1560-1561); Praxiul (tipărit de Coresi la Brașov în 1563); Psaltirea slavo-română (Brașov, 1577); Tetraevanghelul slavo-român (tipărit de Coresi la Brașov în 1580); Palia de la Orăștie (1852) (pentru detalii vezi: Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, *op. cit.*, p. 210-217.

⁴ *Noul Testament, Predoslovie către cititori*, Alba-Iulia, 1988, p. 116 .

⁵ Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Introducere în citirea Sf. Scripturi*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca, 2001, p. 7.

aceasta s-ar numi purism lexical, fie apartenență confesională⁶. Dar la fel de bine trebuie amintit faptul că un cuvânt, fiecare cuvânt de fapt, își are propria "istorie", propria "povară", care nu pot fi nici negate, nici alterate. El a apărut cu un scop, dintr-o necesitate, și atâta timp cât își justifică existența va dăinui. De aceea introducerea cu ocazia fiecărei traduceri a Sf. Scripturi a unor noi termeni, prin care să se încerce o cuprindere cât mai deplină a sferei mesajului și a realității desemnate de aceștia, nu va fi lipsită de primejdii. Este nevoie ca unele cuvinte care cu timpul și-au pierdut justificarea existenței, să fie înlocuite cu altele care să fie în stare să realizeze juxtapunerea text original-text tradus⁷. Prezentul trăiește bucuria de a vedea cu ochii timpurile în care s-a născut o nouă traducere a Sf. Scripturi realizată de Î.P.S. Bartolomeu Anania. "Isprava" se anunță a fi memorabilă cu atât mai mult cu cât cercurile intelectuale și religioase, mai cu seamă, au catalogat această operă ca fiind una istorică⁸.

Posteritatea este "condamnată" să sufere binecuvântata influență a remarcabilei traduceri; cel puțin în ceea ce ne privește, acest lucru îl vom arăta în cele ce urmează. Dar nu este cazul, însă, a insista asupra acestui subiect decât în măsura în care are legătură cu subiectul de față.

⁶ *Ibidem*. p. 31

⁷ Biblia de la București din 1688 a reprezentat în istoria traducerilor românești un moment important având în vedere vocabularul folosit. Cu toate acestea, în timp, unele cuvinte au dispărut din uzul vorbirii fiind înlocuite cu altele. Astfel nu mai găsim în limba română vorbită astăzi cuvinte ca: "poslanie"(epistolă), "romleni"(romani), "norod" (popor), "crai" (rege), "troiță" (treime), "blagoslovită" (binecuvântată), "scveazdă" (stea), "jertfelnic" (altar), "procoveț" (acoperământ), "pogrebanie" (înmormântare), "bodi" (dumnezei), "oțopoc" și "așapoc" (bârnă), "rost" (gură), etc. Cuvinte de genul acesta le mai putem găsi doar în vreun dicționar de arhaisme, așa încât ele au necesitat înlocuirea în noile traduceri care s-au făcut. (A se vedea pentru informații suplimentare studiul Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Biblia de la București-270 de ani de la tipărirea ei*, Mitropolia Ardealului, nr. 1-2, 1959, p. 33-41.

⁸ "Întreprinderea este efectiv istorică și aparține de acum, cu siguranță, istoriei: istoriei Bisericii Ortodoxe Române, istoriei creștinismului românesc, istoriei culturii române, culturii europene, culturii pur și simplu... Monumentala întreprindere a Arhiepiscopului Bartolomeu Anania, de a da o nouă traducere în românește a Bibliei, a dus la o versiune sincronă cu termenii de astăzi a limbii române, de o frumusețe stilistică și lingvistică rară, care va avea întinse efecte estetice, morale și propriu-zis religioase în cultura noastră. Deviza pe care Înalt Prea Sfinția Sa a proclamat-o de la început și a apărut-o neslăbit, aceea a recuperării legăturii intime dintre cunoaștere și credință, are astfel șansele să-și aple o nouă împlinire. (*Cuvânt de întâmpinare, Arhiepiscopul Bartolomeu Anania Doctor Honoris Causa al "Universității Babeș-Bolyai"*, Andrei Marga, Discurs al Rectorului "Universității Babeș-Bolyai", la ceremonia de decernare din 1 iunie 2001).

2. Societatea Biblică Interconfesională din România. Deziderate legate de traducerea Sf. Scripturi în limba română-între desuetudine și avangardism.

În anul 1992 a luat ființă Societatea Biblică Interconfesională din România (SBIR.). Prin Statutul acesteia scopul Societății se prezintă ca fiind "traducerea, tipărirea și difuzarea Sf. Scripturi (Bibliei) în interesul și folosul tuturor Bisericilor, în limba credincioșilor acestora"⁹. Așadar peisajul teologic și nu numai, se va bucura de o altă acțiune de traducere a Sf. Scripturi, alta decât cea amintită. Cele două cazuri nu sunt singulare, fiecare confesiune străduindu-se să aibă o traducere a Sf. Scripturi prin care să încerce, mai mult sau mai puțin, crearea unei permisibilități cât mai mari și cât mai veridice spre mesajul evanghelic. SBIR reprezintă o situație aparte și de aceea ne vom permite să ne aplecăm puțin privirea asupra activității acesteia mai ales că primul rod al colaborării teologilor, membri a acestei Societăți, este traducerea Epistolei I către Timotei¹⁰.

Această epistolă atinge cu precădere problema ierarhiei bisericești, a clerului, or este bine știut faptul că problema ierarhiei a constituit și constituie, încă, un măr al discordiei între confesiunile creștine (ortodoxie și catolicism, pe de o parte, și celelalte confesiuni pe de altă parte). În aceste condiții istoria traducerilor acestei epistole ne relevă o luptă acerbă în a traduce și difuza unii termeni referitori la ierarhia bisericească care să justifice o anumită atitudine, în legătură cu concepțiile fiecărei confesiuni. Este evident atunci, fără a ultragia pe nimeni, că mereu ne-am lovit de tendința realizării unei traduceri confesionalizate, a unor pasaje din această epistolă, ceea ce a dus la distrugerea perenității traducerii respective¹¹. Articolul 3 din același Statut al SBIR subliniază clar că Societatea "nu publică și nu promovează sub nici o formă puncte de vedere cu caracter confesional"¹². De aici concluzionăm că încălcarea aserțiunii anterioare nu duce decât la catalogarea unei astfel de traduceri ca fiind reprobabilă. Așadar, un prim principiu formulat este acela al unei neutralități confesionale în munca de traducere, sau mai bine zis al asumării unei identități de către traducători, care să însemne dezbrăcarea de prejudecățile confesionale pentru a permite o cât mai mare obiectivitate și apropiere de adevărul revelat. Mai mult, art.1.2 din Regulamentul privind traducerea Bibliei de SBIR arată că se urmărește "o cât mai desăvârșită redare în limba română vorbită și înțeleasă

⁹ *Buletin Informativ. Societatea Biblică Interconfesională din România*, București, septembrie 1999, anul I, nr.1, Statutul SBIR, capitolul al II-lea, art.2, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*, p.33-36.

¹¹ Dintre pasajele care se încadrează în această categorie amintim: Tim 3,11; 4,14; 5,17; 5,19.

¹² *Buletin Informativ*, nr.cit., p.15.

de toți cititorii acestei limbi, a textelor originale ale Bibliei¹³. Cel de-al doilea principiu este și el formulat: folosirea unui limbaj care să permită o cât mai mare conexiune a cititorului modern cu adevărurile exprimate de textul sacru.

Există două posibilități: una ar fi aceea ca vocabularul uzitat să fie indispensabil legat de realități religioase mai cu seamă, care nu pot fi neutre, termenii apărând mereu asociați uneia sau altei confesiuni; cea de-a doua presupune împrărierea și propunerea spre popularizare a unor termeni "curați" care să fie lipsiți de orice suspiciune că ar servi interesului vreunei confesiuni, precum și care ar calma angoasa unora dintre ele, izvorâtă din neconcordanța doctrinei acesteia cu adevărul revelat. Care este varianta cea mai corectă? Căci precum se poate constata ambele variante comportă riscuri, și nu dintre cele mai neesențiale. Cea dintâi ne-ar readuce la vechea provocare a subiectivismului, în timp ce cea de-a doua ar putea introduce termeni noi care, în fond, să fie fără acoperire, căci sunt lipsiți de orice reprezentare comprehensivă în sfera cognitivă a cititorului, în special, și a unui popor, vorbind la modul general.

M-aș referi pentru început la cea din urmă posibilitate, mai ales că aceasta odată pusă în practică servește tot intereselor unei propagande religioase, însă, uneia de factură mult mai subtilă. Istoria a cunoscut un dramatic experiment de genul celui la care ne-am referit când limba română a suferit o gravă lovitură, prin încercarea de a "cauteriza" limba pentru a-i reda stilul apriat, sperându-se într-un reviriment, pierdut cândva în negura timpului, fără a se ține seama de urmările nefaste, precum și de faptul că o limbă, pentru a-și menține frumusețea și vigoarea, nu poate suferi o agresare exterioară care să-i regleze evoluția și transformarea sa firească. A face abstracție de legile "naturale" ale unei limbi și a încerca un artificiu înseamnă obținerea efectului contrar. În prefața Bibliei care s-a tradus și publicat la Sibiu în anii 1856-1858 se spune: "Limba Bibliei pentru un popor numai odată se poate face: dacă s-a învins piedeca cea mare a traducerii credincioase și înțelese și dacă poporul a primit limba aceea așa zicând în însăși ființa sa, atunci următorii n-au de a mai face alta, ci numai a o reînvi și îndrepta așa după cum ar fi reînvi și îndreptat traducătorul cel dintâi al Bibliei de-ar fi trăit până în veacurile lor"¹⁴. Introducerea masivă de termeni noi înseamnă o zdruncinare a însăși ființei limbii. Soluția, precum arată Prefața, nu este o reactualizare forțată a limbajului Sf. Scripturi, ci doar a acelor cuvinte care s-au dovedit a fi depășite, păstrându-se în

¹³ *Ibidem*, p. 29.

¹⁴ *Biblia sau dumnezeiasca Scriptură*, Sibiu, 1856-1858, Prefață, p. VI, apud Pr. Prof. Spiridon Căndea, *Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserică Unită*, în: "Studii Teologice", 1952, nr. 9-10, p. 547-548.

general caracterul ei genuin¹⁵. Principiul evoluției firești a unei limbi este valabil și în cazul limbii cărților Sf. Scripturi, care trebuie să meargă mână în mână cu limba vorbită de un popor, nici să-și permită să devină desuetă, dar nici să adopte atitudinea snoabă a unei limbi ce depășește nivelul comprehensiv¹⁶. Dacă în fapt această din urmă ipoteză nu a fost pusă în practică niciodată (în cazul limbajului Sf. Scripturi) așa ca în cazul cărților de cult "îmbunătățite" apărute la Blaj sub directa oblăduire a Bisericii Unite, varianta folosirii unui anumit vocabular de factură confesională a fost mereu întâlnită în istoria traducerii Sf. Scripturi. Un exemplu clasic este acela al "variantei Cornilescu" apărută pe plaiurile românești, traducere catalogată de mulți specialiști ca fiind neștiințifică. "Varianta Cornilescu", spre deosebire de alte variante pe care evanescenta nu le-a ocolit, s-a bucurat de o largă răspândire, mai ales după ce ea a fost adoptată de Societatea Biblică Britanică și tipărită în foarte multe ediții¹⁷.

3. O problemă lingvistică sau una teologică?

Dar să revenim la subiectul nostru. Cum am enunțat anterior, SBIR propune o nouă variantă a traducerii Epistolei I către Timotei¹⁸. Față de

¹⁵ Vezi nota 7.

¹⁶ Această din urmă tendință a fost promovată în secolul al XIX-lea de către curentul latinist care vroia cu orice preț și prin utilizarea tuturor mijloacelor posibile latinizarea poporului român de parcă obârșia sa nu ar fi fost una latină. Sub justificarea unei restabilirii lingvistice distorsionată și acoperită cu o zgură alcătuită din cuvinte împrimate prin diferite filiere (slavonă, turcă, rusă, maghiară, etc.) n-a făcut decât să întoarcă limba română la faza ei infantilă negându-i dreptul și realitatea unei evoluții firești care a fost legată de-a lungul secolelor de realități concrete. Astfel limba cărților de cult greco-catolice, care până în 1865 fuseseră identice cu cele ortodoxe, capătă o formă de-a dreptul bizară și care nu poate decât să stârnească ilaritate asociată cu nedumerire. Spre exemplu forma finală de la "Tatăl nostru"—"Și nu ne duce pe noi în ispită"—este "actualizată" într-o formă schimonosită și fără nici o relevanță în sfera comprehensivă a credincioșilor, de felul: "Și nu ne duce pe noi în tentăciune"; îndurările divine devin "copioase"; robii devin "captivi"; mila "îndurare" sau "misericordie"; Cinstita "Onorată"; trupul "corp"; inundarea "ezundare"; adormitul "repausat"; cursele "conspirări"; judecata "tribunal"; iubirea de oameni "filantropie"; uriașul "gigant"; etc. (pentru informații suplimentare a se vedea studiul Pr.Prof.Spiridon Cândea, "*Limba veche liturgică și inovațiile introduse în ea de fosta Biserică Unită*", Studii Teologice, nr. 9-10,1952).

¹⁷ Î.P.S. Bartolomeu V. Anania, *op.cit.*, p. 29.

¹⁸ Important de precizat este faptul că această nouă variantă a apărut ca rod al muncii Pr.Prof.Dr.Sabin Verzan (fost secretar general al SBIR) și Dr. John Tipei, rectorul Institutului Teologic Penticostal din București. Din partea Bisericii Ortodoxe Române la discuțiile care au evaluat noua variantă este evidentă (cel puțin după "statistica" publicată în Buletinul Informativ, nr.cit. p.31) o participare masivă: Pr.Prof.Dr. Vasile Mihoc, Pr.Prof.Dr. Constantin Coman, Pr. Prof. Dr. Petre Semen, Prof.Dr. Mihai

variantele "tradiționale" aceasta aduce o serie de noutăți, cel puțin pentru peisajul ortodox. Noutățile sunt, însă, diferite de cele propuse de traducerea Î.P.S. Bartolomeu Anania, și care, așa cum am arătat anterior, s-a bucurat de o reală apreciere din partea românilor. Astfel Tim. 4, 14 este tradus: "Nu nesocoti darul tău care ți s-a dat prin cuvânt profetic, cu punerea mâinilor celor din *sfatul presbiterilor*"¹⁹, în timp ce același text este tradus de Î.P.S. Bartolomeu astfel: "Nu nesocoti harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor *preoțimii*"²⁰. Varianta aprobată de Sf. Sinod propune: "Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor *mai-marilor preoților*".²¹

Dar m-aș opri la trei sintagme care au menirea de a exprima același lucru pe care τού πρεσβυτέρου²² îl sugerează (termen pe care, de altfel, îl întâlnim și în Tim.5, 17 și 5, 19): "sfatul presbiterilor", "preoțimii" și "mai-

Brânză, Prof. Gheorghe Badea, la care trebuie anunțată și prezența onorifică a P.S. Episcop Damaschin Severineanul și Pr.Prof.Dr. Constantin Galeriu. Evenimentul, prin modul în care este prezentat, are menirea de a deveni unul indelebil, pentru a proteja și a pregăti terenul pentru acceptarea și popularizarea noii traduceri "ecumenice" sau interconfesionale. "Am realizat cu deosebită atenție și cu simțul sacralității acestei lucrări, versiunea comună a primei Epistole către Timotei, pornind de la cele două traduceri propuse, consultând uneori și alte traduceri românești sau străine, verificând totul după textul grecesc original. Această realizare ne-a încurajat mult, îmbogățindu-ne experiența de traducere colectivă, *învățând unii de la alții și reușind chiar să înțelegem mesajul epistolei mai bine decât în timpul lucrului nostru individual.*"(Buletin Informativ, SBIR., nr.cit., p. 32).

Așadar raportul privind această nouă traducere vrea să ne convingă că această operă este oarecum și rodul maturizării părților participante, a maturizării viziunilor, precum și de faptul că este peremptoriu că s-au depășit barierele confesionalității. Mai mult, acceptarea de către conducerile Bisericilor a noii traduceri devine ineluctabilă ("Statutul proiectului Societății pentru o traducere interconfesională a Bibliei, recomandă – la art. 8.2- ca SBIR să pună <<la dispoziția conducerii Bisericilor, treptat, toate traduceri care au atins faza unei prime imprimări, urmând ca aceste conduceri să se pronunțe, pe parcurs, asupra acceptării traducerii respective>>"- Buletin Informativ, SBIR, nr.cit., p. 32), și în primul rând de către Biserica Ortodoxă, care prin participarea la această traducere ar avea dreptul moral să se regăsească în ea, precum și datoria de a o accepta ca rod al unei muncii la care și ea a participat.

¹⁹ Buletin Informativ, nr. cit. p.35.

²⁰ *Noul Testament, Versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu V. Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneli*, ediția a doua, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

²¹ *Biblia sau Sf. Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

²² *The Greek New Testament*, Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, United Bible Societies, London 1996.

marilor preoților". Acest *τὸν πρεσβυτέρου* este genitivul singular de la *ὁ πρεσβύτερος*, pe care îl întâlnim în dicționare desemnând două lucruri: "I. presbiteriu, senat, adunarea bătrânilor din Ierusalim (autoritățile iudaice), sfatul bătrânilor (Lc. 22, 66; Fapte 22, 5); II. presbiteriu, sfatul bătrânilor (presbiterilor) Bisericii creștine (I Tim.4, 14)"²³. Același cuvânt pentru a denumi două realități diferite? Ori același cuvânt pentru unul și același lucru? Dacă cel de-al doilea sens desemnează o realitate diferită de cea dintâi, în ce constă ea și care e relevanța ei la nivelul comprehensiv actual?

Cum este evident din cel dintâi caz cuvântul *πρεσβύτερος* (comparativul de la *πρεσβυς* - bătrân, vârstnic) este folosit în vechime nu doar pentru sfera sa semantică rezumată la nivelul literal, ci el desemnează și o realitate cu adânci urme ancestrale, făcând referire la acea gherontocrație din vechime, cu sensul de "căpetenie, mai mare în popor". Ce erau bătrânii în epoca patriarhală, dacă nu conducătorii familiei, ai unui sat, ai unei asociații, ai unui trib sau ai unui stat?²⁴ Sub impulsul aceleiași realități creștinii preiau termenul pentru a-și numi proprii conducători.

La evrei membrii presbiteriului ocupau locul în virtutea demnității lor religioase, iar "dacă la aceasta adăugăm atât faptul că instituirea lor a avut un caracter sacru, cum rezultă din Num.11, 16-17;24-25, cât și faptul că ei împlineau unele acte în cultul mozaic, alături de preoți, iar în urmă, pe vremea Mântuitorului, împreună cu ceilalți membri ai Sinedriului hotărâu nu numai în treburile obștești, dar, în primul rând în problemele cu caracter religios, vom înțelege motivele care i-au determinat pe primii creștini să dea cărmuitorilor lor bisericești numele de *οἱ πρεσβύτεροι*"²⁵ Statutul "prezbiterilor" creștini nu este numai unul administrativ, dar este mai ales unul de factură religioasă, ca o continuare și o desăvârșire a preoției Vechiului Testament. Ideea este pregnant exprimată în Epistola către Evrei²⁶.

Și atunci este firească întrebarea: de ce nu s-a folosit termenul *ἱερεὺς*, care este termenul propriu pentru denumirea de "preot" și nu cel folosit de I Tim.4, 14 (respectiv 5, 17 și 5, 19) cu atât mai mult cu cât, cel puțin teologia ortodoxă și cea catolică, susține că ar fi vorba de ierarhia sacramentală și nu de un for de conducere oarecare? "Totuși, în chip obișnuit creștinii evitau să dea numele acesta de *ἱερεὺς* slujitorilor lor

²³ *Dicționar grec-român al Noului Testament*, SBIR, București, 1999, p. 299.

²⁴ Iustin Moisescu, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, București, 1995, p. 8.

²⁵ *Ibidem*, p. 9.

²⁶ În Epistola către Evrei apare termenul *ἱερεὺς* la 5,6;7,15,17,21;10,21; iar termenul *ἀρχιερεὺς* la 2,27;3,1;4,14-15;5,10;6,20;7,26;11,11. A se vedea pentru informații suplimentare, lucrarea Pr.Conf.Dr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veșnic după Epistola către Evrei*, teză de doctorat, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

bisericești tocmai pentru a nu se face confuzie între preotul lui Hristos, înzestrat cu har dumnezeiesc pentru mântuirea credincioșilor, și preotul mozaic ori păgân, săvârșitor al unei jertfe²⁷. Ulterior, după ce creștinismul primește o identitate bine definită, când pericolul dispăruse, termenul *ἱερεύς* a pătruns treptat în graiul bisericesc (acordându-se celor ce primeau harul preoției) și a fost tradus în diferite limbi fără a se face o schimbare de concepții.²⁸

Dar important este nu atât termenul folosit *ἱερεύς* sau *πρεσβύτερος*, ci încărcătura semantică a termenilor. Lucrurile sunt clare: 1. cu excepția Epistolei către Evrei unde Iisus Hristos este numit Arhiepiscop²⁹ în întreg Noul Testament, pentru unii membri din ierarhia bisericească este folosit *πρεσβύτεροι*, aria semantică a cuvântului având în vedere, însă, o demnitate sacramentală a "presbiterilor" care primeau această calitate prin hirotonie³⁰.

Revenind la tema noastră: care ar fi varianta corectă în traducere: 1. "sfatul presbiterilor"; 2. "preoțimii"; 3. "mai-marii preoților"?

Fără îndoială cea dintâi variantă încearcă o traducere mai mult etimologică, cea de-a doua folosește un nume generic, desemnând o colectivitate, care se distinge net de alte persoane din cadrul aceleiași comunități, în timp ce cea de-a treia propune o ierarhizare în însăși colectivitatea aceasta, lăsând să se înțeleagă că ar fi vorba de cei din treapta cea mai înaltă a ierarhiei. Dar ce înseamnă "presbiter" pentru limba română și pentru cei ce o folosesc? Marele Dicționar de Neologisme îl conține cu următoarea prezentare: "s.m. membru al cinului preoțesc; preot (la catolici)"³¹. În primul rând, având în vedere că este un cuvânt prins de un dicționar de neologisme este un neologism, lucru sugerat de altfel și de Dicționarul Explicativ al Limbii Române, care îl definește astfel: "titlu (onorific) pentru o persoană care face parte din cinul bisericesc; spec. (= prin specializare) preot. -din ngr. *presbyteros*, fr. *presbytere*".³²

Principiul fundamental al împrumutului unui cuvânt dintr-o limbă în alta presupune ca în momentul în care apare o realitate nouă și care nu poate fi definită prin nici un cuvânt existent se apelează la împrumuturi de cuvinte care să fie "cartea de identitate" a acestei noi realități. În cazul nostru, există o nouă realitate care să necesite un împrumut lingvistic extern? Se justifică traducerea textului sacru cu acest neologism, căci în acest caz putem afirma deschis că realitatea desemnată de Sf. Scriptură

²⁷ Iustin Moiescu, *op.cit.*, p. 9-10.

²⁸ *Ibidem*, p.10.

²⁹ Vezi notă 26.

³⁰ I Tim 4,14; 5,22; 3,2-15; II Tim 1,6; Fapte 6,6; 14,23; Tit 1,5.

³¹ Florin Marcu, *Marele Dicționar de Neologisme*, Ed. Saeculum, București, 2000.

³² "Dicționarul Explicativ al Limbii Române", Ed. Enciclopedic, București, 1998.

este ruptă de poporul și de limba română, că românii nu au avut niciodată până la această traducere acces la fondul desemnat de acest cuvânt ? Sau dacă am folosit un termen greșit pentru a denumi realitatea din I Tim. 4, 14 înseamnă că nu ne-am bucurat niciodată de prezența acesteia(peiorativ spus ar însemna ca noi să numim vaca capră, toți înaintașii noștri să fi făcut același lucru, dar cu convingerea că această capră are toate însușirile vacii), deși românii pretind a fi creștini, creștini dreptmăritori, aflați într-o legătură neîntreruptă cu Hristos și cu urmașii Săi.

Și, totuși, dicționarele citate prezintă cuvântul "preot" ca fiind sinonim celui de "presbiter". Dar să nu uităm că niciodată nu există o sinonimie perfectă, căci astfel unul dintre cuvinte nu și-ar justifica existența, ci fiecare cuvânt își păstrează ceva specific, ce numai el are și care desemnează o realitate pe care numai el o poate evidenția. Dacă pretindem că suntem creștini de multă vreme înseamnă că am avut Sf. Scriptură ca și carte de căpătâi. Ce cuvânt am folosit pentru grecescul *πρεσβύτερος* (I Tim. 4, 14 5, 17; 5, 19) ?

Dicționarul Etimologic al Limbii Române arată că latinescul "presbiter" a evoluat în "preut" (forma folosită și astăzi ca regionalism în Moldova) pentru a se metamorfoza în cele din urmă în "preot"³³. Așadar, daco-românii, strămoșii noștri au primit după încreștinare și noile noțiuni legate de creștinism, și în cazul de față, din grecescul *πρεσβύτερος* a luat naștere latinescul "presbiter". Acest cuvânt, însă, cu timpul a suferit o transformare fonetică până s-a ajuns la ceea ce azi numim "preot". Dar evoluția nu este străină de evoluția firească a limbii române. Înaintașii noștri au împrumutat cuvântul *πρεσβύτερος* ca neologism. Care este sensul unui nou împrumut, exceptând, firește, cazul apariției unei noi realități cotidiene, dar care este străină de cea în cauză?

Același Regulament al SBIR privind traducerea Bibliei prevede la articolul 2.1: "...vor fi evitate, deopotrivă, arhaismele care nu mai au o largă întrebuințare și neologismele care nu sunt indispensabile", iar la articolul 2.3: " va trebui să se ia în considerare, cu realism, dar și cu atenție limbajul tradițional"³⁴. A înlocui cuvântul "preot", la modul general vorbind, fără a înțelege prin acest cuvânt o anumită treaptă a ierarhiei bisericești, cu cuvântul "presbiter", înseamnă să ne negăm propriul trecut, propria limbă. Este adevărat, incomodează, pentru că el este asociat Bisericii Ortodoxe Române prin excelență, dar aceasta este realitatea. A lovi în cuvântul "preot" înseamnă a leza limba română, a interveni în legile ei firești de dezvoltare, a o forța să primească ceva ce nu-i aparține în cazul de față.

³³ Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul Etimologic al Limbii Române*, Ed. Saeculum, București, 2001.

³⁴ *Buletin Informativ*, nr. cit. p. 30.

Și atunci, să împrumuți același cuvânt de două ori este absurd, sau trebuie să avem în vedere și faptul că de data aceasta cuvântul "presbiter" ar desemna ceva diferit decât ce a însemnat prima dată, ceea ce ar fi în contradicție cu dezideratul traducătorilor? Așa cum am arătat, Marele Dicționar de Neologisme evidențiază că este vorba de "preot" când ne referim la "presbiter"³⁵, dar în paranteză se specifică: "la catolici". Mai mult, DEX-ul definește cuvântul "presbiter" ca fiind un "titlu onorific pentru o persoană care face parte din cinul bisericesc" și abia "prin specializare" "preot". Legea imposibilității existenței unei sinonimii perfecte este pregnant susținută. "Preotul" nu este același lucru cu "presbiter-ul". Abia acum vine justificarea unui nou împrumut, cuvântul "presbiter" desemnează o realitate nouă și oricât s-ar încerca o combatere a acestei aserțiuni nu se va reuși. "Presbiterul" este străin de tot ceea ce înseamnă limbaj tradițional, realitate tradițională și verosimilă. Singura realitate a "presbiterilor" din Biserica primară se regăsește în cea a "preoților", diferența derivând din evoluția formei lingvistice, dar fără a înceta vreodată să se piardă adevărul, realizându-se în același timp integrarea formei în fondul apercetiv.

"Ghinionul" Bisericii Ortodoxe Române a fost acela de a fi fost mereu atașată valorilor reale exprimate de textul biblic și integrate în mod organic, ceea ce cu siguranță incomodează pe cei ce vor să impună românilor noi valori, noi modele de viață așa-zise "autentice" și conforme "originalului".

Nu întâmplător am menționat la început³⁶ faptul că la această traducere au contribuit și români ortodocși. Aceasta vrea să demonstreze că unii ortodocși au realizat în cele din urmă că altul este adevărul. Am încercat să demonstrez lingvistic și logic că folosirea cuvântului "presbiter" în noua traducere, deși la ea au participat și ortodocși, care, ar reprezenta garanția că până acum am fost departe de adevăr, este un abuz în primul rând pentru limba română atâta timp cât realitatea pe care încearcă să o exprime nu este identică cu cea exprimată de "preot". Folosirea cuvântului "presbiter" și împrumutarea lui ca neologism este justificată de apariția unei noi realități care este numai parțial identică cu cea dintâi (este sinonimie, dar nu perfectă). Teologic vorbind, încărcătura semantică a cuvântului acestuia presupune inexistența unei valențe sacramentale dobândite prin hirotonie, cum este cazul "preotului", iar aceasta face parte din doctrina cultelor eterodoxe³⁷. Iată un mod subtil de propagandă și prozelitism religios care

³⁵ Florin Marcu, *Marele Dicționar de Neologisme*, Ed. Saeculum, București, 2000.

³⁶ Vezi nota 18.

³⁷ "În orice caz acești << presbiteri >> de la început nu aveau înțelesul de << bătrâni >>, în sensul de înaintați în vârstă sau de aleși ai comunității, fără un har special, cum îi înțelege lumea protestantă, ci ei aveau slujba de << păstori >> ai celorlalți credincioși și primeau pe Duhul Sfânt prin apostoli, nu de la comunitate (Fapte 14,23; II Tim,6; Tit 1,5)". Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București., 1997, p.105.

folosește strategia impunerii unei concepții și viziuni prin popularizarea mai întâi a noțiunii.

Care este acoperirea articolului 1.2 din Regulamentul mai sus citat: "la realizarea traducerii nu se urmăresc sub nici o formă scopuri confesionale"? Dar n-am putea fi acuzați că făcând apologia cuvântului "preot" am urmări scopuri prozelitiste sau ne-am menține în sfera confesionalității? Nu! Iar acest lucru l-am demonstrat anterior. Limba română nu a denumit o realitate atâta vreme fără acoperire. Pe de altă parte a afirma că schimbările fonetice ar atrage după sine și schimbări de fond înseamnă a provoca ilaritate. E ca și cum am spune că latinescul "caput" nu este același lucru cu ceea ce astăzi înțelegem prin "cap" sau că acum doua mii de ani capul avea altă formă.

4. Concluzii

Și atunci care este traducerea corectă, pentru a traversa și barierele confesionalității? Să analizăm varianta propusă de Sf. Sinod, "mai-marii preoților". În ce privește verosimilitatea și justificarea cuvântului "preot" ne-am lămurit. Problema care se ridică este aceea a sintagmei "mai-marii". Evident sintagma lasă să se transpară viziunea ortodoxă conform căreia autoritatea supremă în conducerea Bisericii o constituie Sf Sinod alcătuit din toți episcopii în funcție. Hirotonirea, la care se face aluzie în I Tim. 4, 14, este rezervată în exclusivitate episcopului. Confesiunile eterodoxe (cu excepția catolicismului) sunt străine acestei viziuni, iar o traducere de genul acesta ar fi în discordanță cu viziunea eterodoxă. Dacă este vorba de episcopi sau preoți în acest pasaj, ar fi mai bine să lăsăm exegeza biblică să se ocupe. Menirea noastră este de a reda în limba română un text conform cu realitatea exprimată de cel original. Este vorba de o investire în ierarhia sacramentală, și dacă acest lucru nu convine cuiva este o altă problemă, dar este bine să rămânem la acest nivel pe care textul îl propune, fără, însă, a pierde ceva din esență.

Aceasta este marea izbândă pe care varianta Î.P.S. Bartolomeu o reușește³⁸, găsind soluția pentru a nu pierde esența exprimată de text (investirea în ierarhia sacramentală) și fără a cădea în capcana confesionalizării textului (așa cum se prezintă în ediția aprobată de Sf. Sinod sau în cazul celei realizate de SBIR). Iată atunci traducerea, nu interconfesionalizată, ci reală, cu justificări depline la nivelul vocabularului folosit: "Nu nesocoti harul care este întru tine, care ți s-a dat prin profeție, cu punerea mâinilor *preoțimii*"³⁹.

³⁸ Noul Testament, *Versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu V. Anania, sprijinit pe numeroase alte osteneți*, ediția a doua, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

³⁹ *Ibidem*.

Cu siguranță aceștia sunt "banii" care umblă "în toate țările"⁴⁰, cum a vrut mitropolitul Simion Ștefan să se întâmple cu traduceri autentice ale textului biblic. Unde este justificarea a ceea ce se propune ca deziderat de Regulamentul SBIR în articolul 1.2 în care se prevede realizarea unei cât mai "desăvârșite redări în limba română vorbită și înțeleasă de toți cititorii acestei limbi, a textelor originale ale Bibliei"? Este cuvântul "presbiter" un cuvânt "curat", mai presus de orice încărcătură confesională ?

Aceasta consider că este marea provocare a traducătorului modern pe care acesta trebuie să o depășească: a realiza o traducere confesionalizată sau cel puțin în folosul unei confesiuni, rămânând în același timp convins că realizează "o cât mai desăvârșită redare în limba română vorbită și înțeleasă de toți vorbitorii acestei limbi, a textelor originale ale Bibliei". Și toate acestea se întâmplă, însă, sub apanajul "interconfesionalității" și "ecumenicității". Subiectul rămâne, evident, deschis relevării altor cazuri similare. Prozelitismul este același, dar în forme mult mai edulcorate și de aceea, poate mai mult ca niciodată este nevoie de mult, foarte mult discernământ.

⁴⁰ Vezi nota 4.

RECENZII - BOOK REVIEWS

LOGOS. Înalt Prea Sfințitului Părinte Bartolomeu Anania la împlinirea vârstei de 80 de ani, Cluj-Napoca, 2001, 424 p.+8 ilustrații (20,5x29)

La împlinirea a opt decenii de viață, *Ierarhul, Teologul și Omul de cultură BARTOLOMEU VALERIU ANANIA* a fost cinstit, precum se cuvine și printr-un minunat volum omagial: *LOGOS. Înalt Prea Sfințitului Părinte Bartolomeu Anania la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Cluj-Napoca, 2001, din inițiativa unui comitet condus de P.S. Episcop-Vicar Vasile Someșanul.

Volumul a fost împărțit în șase capitole (deși nu au fost numite așa), în care a fost creionată (în cinci capitole), personalitatea Î.P.S. Bartolomeu: *Arhiepiscopul, Teologul, Scriitorul, Părintele și Ecumenistul*; în capitolul VI: *Miscelaneă – Studii* au fost publicate lucrări de excepție ale unor teologi și oameni de cultură de seamă din trecut și azi. La urmă a fost prezentat un *portret biografic și o bibliografie selectivă* ale Î.P.S. Bartolomeu.

Iată pe scurt conținutul acestui volum:

În capitolul I: *Arhiepiscopul* ne este redată "figura" Ierarhului Bartolomeu

Anania de către: P.F.P. Patriarh Teoctist, Î.P.S. Mitropolit Daniel, Î.P.S. Mitropolit Antonie, Î.P.S. Arhiepiscop Andrei, P.S. Episcop Eftimie, P.S. Episcop Casian, P.S. Episcop Ioan, P.S. Episcop Justinian, P.S. Episcop - Vicar Visarion Rășinăreanu, P.S. Episcop-Vicar Irineu Bistrițeanul, P.S. Episcop-Vicar Vasile Someșanul, Ex-Episcopul Csiha Kálmán, Gheorghe Funar, primar, Pr. Vasile Bancoș, consilier, Arhid. Ștefan Iloaie, consilier, Arhid. Dumitru Marcel Andreica, consilier, Arhid. Gavril Vârva, consilier, Pr. Iustin Tira, vicar administrativ, Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb, decan și Arhid. Prof. Mircea Oros, director.

Capitolul II: *Teologul* evidențiază calitatea de theologhisitor a Vlădicăi Bartolomeu prin: Arhid. Conf. Dr. Ioan Ică jr, Costion Nicolescu, Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, Pr. Conf. Dr. Constantin Coman, Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă, Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, Aurelia Bălan-Mihailovici, Ovidiu Moceanu și Pr. Dr. Vasile Nemeș, consilier.

În capitolul III: *Scriitorul*, apare Omul de cultură, Bartolomeu Valeriu Anania prin scrisul lui: Tudor Argezi, Vasile Voiculescu, Șerban Cioculescu, Alexandru Piru, Constantin Ciopraga, Ion Negoșescu, Valeriu Cristea, Sorin

RECENZIE

Titel, M. Ungheanu, Miron Scorobete, Constantin Cubleșan, Ion Vartic, Mircea Ghițulescu, Dumitru Ichim, Ioan Pinte, Mircea Petean, Maria-Elena Ganciu.

Capitolul IV: *Părintele*, ne aduce în față calitatea de părinte a Î.P.S. Bartolomeu, prin: *Alexandru Paleologu, Teodor Baconsky, Răzvan Ionescu, Radu Preda, Andrei Marga, Vasile Tulbure, Mihai Lucan și Viorel Simuț.*

În capitolul V: *Ecumenica*, ne întâlnim cu un singur aspect al activității ecumeniste a Î.P.S. Bartolomeu prin intermediul lui: *Eberhardt Renz, Manfred Wagner, Friedrich G. Lang, Werner-Ulrich Deetjen și Hans-Joachim Janus.*

În capitolul VI: *Miscellanea-Studii*, sunt publicate lucrări de seamă și anume: *Literatura sapiențială a Orientului și cărțile biblice de înțelegere* (Dumitru Abrudan), *Cronicarii Moldoveni în secolele XVII și XVIII și influența lor asupra gândirii învățaților din Transilvania* (Dumitru Marcel Andreica), *Misiunea în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii* (Valer Bel), *Arhierie și Liturghie în viața Bisericii* (Ioan Bizău), *Gheorghe Ciuhandu (1875-1947), istoric al Bisericii Ortodoxe Române* (Nicolaie Bocșan), *În 2008, cinci secole de tipar românesc* (Virgil Căndea), *Discuții mai noi asupra unor probleme mai vechi în jurul Mărturisirilor de credință* (Ioan Ică senior), *Un ecumenist ortodox în secolul XIV: împăratul monah Ioan VI loasaf Cantacuzino și proiectul său de unire al Bisericilor în 1367* (Ioan Ică jr.), *Virtutea – lucrare a mântuirii omului prin asemănarea sa cu Chipul dumnezeiesc* (Ștefan Iloaie), *Biserica Ortodoxă Româ-*

nă în Germania: etnie și comuniune interortodoxă (Mitrop. Serafim Joantă), *Ortodoxia în Japonia* (Ioan Vasile Leb), *Evanghelia lui Hristos în școală și problema educației morale a elevului de liceu – cuvânt adresat profesorilor de religie din liceu* – (Ilie Moldovan), *Monahismul ortodox românesc (sfârșitul secolului XIX - secolul al XX-lea, - privire generală* – (Alexandru Moraru), *Despre estetica teologică* (Mircea Muthu), *Preoți militari români în al doilea război mondial* (Mircea Păcurariu), *Sfântul Apostol Filip – misionar pe pământul românesc* (Emilian Popescu), *Drumul vieții* (Aurel Sasu), *Creația corală bisericească de la Gheorghe Dima la Paul Constantinescu* (Vasile Stanciu), *Arhiepiscopul Bartolomeu Valeriu Anania – portret biografic – Bibliografie selectivă* (Ștefan Iloaie și Nicoleta Pălimaru).

Volumul se încheie cu opt pagini de ilustrații reușite, cu aspecte din viața și activitatea Î.P.S. Bartolomeu.

Pe coperta I se află două fotografii ale Î.P.S. Bartolomeu, îmbrăcat în odăjdii, una mică sus, predicând și a doua, în partea centrală a copertei, cu capul aplecat și descoperit, într-un moment de meditație.

Cartea a fost tipărită la Imprimeria "Gedo" din Cluj-Napoca în condiții deosebite. Volumul închinat Î.P.S. Bartolomeu este cu adevărat o operă însemnată din istoria bisericească contemporană a țării noastre.

Alexandru MORARU

RECENZIE

GRAI MARAMUREȘAN ȘI MĂRTURIE ORTODOXĂ Prea Sfințitului Episcop JUSTINIAN CHIRA al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Baia Mare, 2001, 533 p. + 8 ilustrații (20,5x29)

Marcarea vârstei patriarhale a Prea Sfințitului Părinte Episcop *Justinian Chira* s-a făcut, între altele și prin aducerea la lumină a unui superb volum omagial intitulat semnificativ: **GRAI MARAMUREȘAN ȘI MĂRTURIE ORTODOXĂ** Prea Sfințitului Episcop JUSTINIAN CHIRA al Maramureșului și Sătmarului la împlinirea vârstei de 80 de ani, Baia Mare, 2001, apărut din inițiativa și sub coordonarea P.S. Arhiepiscop-Vicar *Iustin Hodea-Sigheteanul*.

S-a dorit ca acest volum să fie un ales omagiu, prinos de cinstire și de recunoștință închinat Apostolului lui Iisus Hristos: **OMUL, MONAHUL ȘI VLĂDICA JUSTINIAN CHIRA**.

Volumul a fost structurat în cinci capitole, deși inegale ca extensie, totuși, complementare, ce oferă unitate și bogăție acestuia.

În cap. I: *Gânduri la o aleasă cinstire* este "zugrăvit" portretul spiritual al Episcopului Justinian, de către ierarhi de frunte ai Bisericii noastre. P.F.P. Patriarh *Teoctist*, Î.P.S. Mitropolit *Antonie*, Î.P.S. Arhiepiscop *Bartolomeu*, Î.P.S. Arhiepiscop *Andrei*, P.S. Episcop *Calinic*, P.S. Episcop *Laurențiu*, P.S. Episcop *Ioan*, P.S. Episcop-Vicar *Visarion Rășinăreanu*, P.S. Episcop-Vicar *Irineu Bistrițeanul*, P.S. Episcop-Vicar *Vasile Someșanul*, P.S. Arhiepiscop-Vicar *Petroniu Sălăjanul*, P.S. Arhiepiscop-Vicar *Iustin Sigheteanul*; de profesori universitari și oameni de cultură, vicari administrativi, consilieri eparhiali, inspectori eparhiali, protopopi, reprezentanți ai puterii de stat, preoți ș.a.

Cap. II: *Chemarea la slujirea arhierască*, prezintă momente însemnate din viața Ierarhului Justinian: cuvântări la alegerea sa ca Episcop-Vicar la Cluj și hirotonirea într-un arhieru (1973) și alegerea ca Episcop eparhial al Maramureșului și Sătmarului (1990).

În cap. III: *Miscellanea-Studii*, au fost publicate lucrări reprezentative de către diferite cadre didactice ale Universității "Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, ale Universității de Nord Baia Mare sau ale Universității din Oradea (în ordinea alfabetică a numelor de familie), care l-au cunoscut sau au fost apropiați de Prea Sfințitul Părinte Episcop Justinian; temele au fost grupate, după specificul lor în cadrul celor patru mari Secții ale Teologiei Ortodoxe românești: Biblică, Istorică, Sistemătică și Practică.

La TEOLOGIA BIBLICĂ: *Antropologia creștină și revalorificarea și redimensionarea maximă a umanului* (Vasile Borca), *Euharistie și Înviere în Vechiul Testament* (Ioan Chirilă), *Euharistia și arătarea la Emaus (Lc., 24, 13-35)-reperere exegetice și teologice* (Ștefan Tofană); la TEOLOGIA ISTORICĂ: *Mișcarea pentru restaurarea Mitropoliei Ortodoxe Române din Transilvania, 1849-1855* (Nicolae Bocșan); *Sfântul Daniil Sihastrul* (Constantin Cojocaru); *Disputele teologice între Sfântul Chiril al Alexandriei și Nestorie al Constantinopolului* (Dorinel Dani); *Structura etno-demografică și confesională a domeniului Cetății Ciceu la mijlocul sec. XIV* (Nicolae Edroiu); *Rolul Bisericii în menținerea tradițiilor de unitate și conștiință națională a românilor* (Ioan-Vasile Leb); *Reperere doctrinare ale teologisirii "Veghetorului de turmă" Antim* (Dorel Man); *Valențele spirituale ale agriculturii în etnogeneza poporului român. Agroterasele de pe plaiurile carpatice, mărturii ale originii creștinismului românesc* (Ilie

RECENZIE

Moldovan); *Canonizarea Sfinților în Biserica Ortodoxă Română* (Alexandru Moraru); *Maramureș-tezaur de artă românească* (Marius Porumb); *Silviu Dragomir între istorie și filologie* (Emanuil Rus); *Influența bizantină în convertirea Bulgariei la creștinism* (Cristian Ștefan); *Biserica de lemn din Plopiș-Maramureș, monument istoric și de arhitectură* (Iustin Tira); *Botezul lui Hristos în lumina Sfinților Părinți* (Constantin Voicu); la **TEOLOGIA SISTEMATICĂ: Biserica și lumea în perspectivă misionară** (Valer Bel); *O discuție despre primatul Papei la Constantinopol în anul 1357 și actualitatea ei - studiu introductiv și traducere* (Ioan Ică jr.); *Actualitatea și fundamentele lingvistico-teologice ale principiului responsabilității morale* (Ștefan Iloaie); *Valențele eclesiologice și sociale ale împăcării* (Vasile Timiș); la **TEOLOGIA PRACTICĂ: Etapele formării Triodului** (Mircea Oros); *Noi orientări metodologice în proiectare și predarea religiei în școală* (Ștefan Pomian); *Muzica bisericească în cultul ortodox* (Teofil Stan); *Muzica bisericească corală în Transilva-*

nia (Vasile Stanciu); *Experiența educațională între profan și sacru* (Gheorghe Șanta).

Cap.IV: *În slujba Bisericii și a Neamului*, cuprinde *Bibliografia Prea Sfințitului Părinte Episcop Justinian Chira*.

În cap. V: *Ilustrații*, sunt redade aspecte din activitatea misionar-pastorală a Episcopului Justinian Chira.

Coperta I cuprinde fotografia Episcopului Justinian Chira (îmbrăcat în odăjdii vlădicești, cu cârja arhierescă în mână), din care se distinge o fire blândă, senină, fermă și încrezătoare.

Coperta a IV-a redă o vedere generală de la Mănăstirea Rohia-Maramureș, biserica din Plopiș-Maramureș și macheta noii biserici din Rohia.

Tipărirea s-a făcut la Roprint, Cluj-Napoca, în condiții excepționale.

Volumul omagial (o ediție de lux), rămâne atât prin conținut cât și prin prezentarea grafică o carte reprezentativă în spiritualitatea ro-mânească.

Alexandru MORARU

Dorel Man, *Didahiile, norme de educație și pastorație*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2001, 272 p.

După informațiile noastre, lucrarea elaborată de D. Man este prima lucrare de amploare din veacul al XXI-lea dedicată vieții și activității lui Antim Ivireanul (1716). Deși titlul menționează *Didahiile*, care, fără îndoială, este opera de căpetenie a lui A. Ivireanul, ea reprezentând o lucrare de atitudine, prezenta monografie pune în discuție și alte probleme legate de viața și activitatea lui A. Ivireanul. În predicile,

în scrierile sale se reflectă o logică impecabilă a expunerii sale, de asemenea, rezultă o demnitate nealterată și un spirit de dreptate și cinste. În cuvintele rostite cu diferite ocazii A. Ivireanul dezvăluie anumite aspecte sociale și morale rezultate din cauza unor situații economice existente în acea perioadă. Pe această linie el avertizează și critică deopotrivă atât pe cei bogați și mari, cât și pe cei mici și umiliți, smeriți, laici, mireni și preoți. Într-un cuvânt, el a denunțat moravurile societății din acel timp. În legătură cu cele menționate se naște întrebarea: cum de a putut și și-a permis să critice pe

RECENZIE

mai mari? Răspunsul este simplu: el nu provenea din marii proprietari feudali și n-a avut familie pe care ar fi trebuit să o ridice la ranguri boierești, deci nu era legat de boierime și nu era obligat să menajeze inegalitățile sociale.

Pe lângă *Didahii*, D. Man nu putea să nu scoată în relief și alte laturi ale activității lui A. Ivireanul pentru că sunt extrem de rari oamenii care să se afirme în atâtea domenii, care să se poată mândri cu atâtea calități. Este unanim recunoscut că Antim Ivireanul a fost cel mai mare tipograf din cultura română medievală. În tipografiile de la Snagov, Râmnic, Târgoviște a tipărit numeroase cărți de cult, dar și cu caracter didactic și moral în limbile greacă, română, slavonă, arabă, turcă. Amintim doar câteva dintre lucrările tipărite de Antim Ivireanul: *Învățăturile lui Vasile Macedoneanul către fiul său Leon*, București, 1691; *Evangelier greco-român*, 1693, *Psaltire românească*, 1694. La Snagov tipărește 14 cărți: 7 grecești, 4 românești, una slavonește, una greco-română și una greco-arabă. La 1700 este tipărită *Floarea darurilor*, iar la 1701 *Liturghierul greco-arab* destinat nevoilor ortodocșilor din dieceza Antiohiei. La 1702, la București este imprimat *Ceaslov greco-arab*. La Râmnic și Târgoviște tipărește *Antologhion* la 1705, *Moliffelnic*, 1706 și 1713, *Octoich slavo-român* la 1706, *Liturghier* la 1713, *Ceaslov slavo-român* la 1714 și altele. A publicat și unele pravile. A se vedea în acest sens *Capete de poruncă*, tipărită la 1714, la Târgoviște, în care sunt cuprinse unele reguli cu privire la întocmirea testamentelor, a foilor de zestre, a problemelor legate de căsătorie și, nu în ultimul rând amintim unele norme despre preoție și despre conduita preoților.

Didahiile lui Antim Ivireanul au avut o mare influență asupra dezvoltării limbii române, a răspândirii ei în

biserică și prin aceasta în popor. Se presupune că *predicile* au fost compuse în scris și apoi memorizate pentru a putea fi rostite în fața credincioșilor. "Antim Ivireanul este original în elocința sa și mai ales în calitatea limbii care îmbracă ideile în predicile sale. Procedeele sale stilistice, comparațiile și metaforele, imaginile plastice și epitelele îl așază printre marii scriitori ai literaturii noastre medievale" (*Istoria literaturii române*, Buc. 1964, p. 540).

În cele 18 versuri păstrate, Antim Ivireanul dovedește reale calități poetice, pe de o parte, pe de altă parte, ca și în *predici*, el face dovada unei ample informații din istoria și cultura antică greacă și română. Reproducem aici doar câteva versuri: "Făcuta-au Domnul Dumnezeu toate din neființă/ Și în ființă le-au dus cu multă biruință; /Și după aceea au zidit, luând pământ și tină/ Pre omul cel dintâi, Adam, fără cuvânt de vină". Toată opera lui dovedește că el cunoștea bine limba română, altfel nu s-ar fi putut afirma ca un iscusit orator. Prin persoana sa oratoria ecleziascică a atins apogeul. Știa să construiască fraze lungi ce alternau cu cele scurte pentru a obține efecte spontane. Lexicul era presărat cu elemente arhaice de origine greacă sau slavă, tot cu scopul de a face predicile mai atractive. În fond, însă, limbajul era viu și bogat în procedee artistice. Cu Antim Ivireanul se încheie o perioadă de înflorire a literaturii și culturii religioase care ajunsese în acel timp la un nivel pe care nu-l cunoscuse până atunci.

Antim Ivireanul s-a afirmat și ca pictor, sculptor, desenator, xilograf, caligraf etc. Personal a ilustrat și ornamentat lucrările tipărite de el. Așa, de exemplu, *Chipurile Vechiului și Noului Testament* este ilustrat cu 505 portrete lucrate în peniță, trei schițe și opt desene diferite.

RECENZIE

Problemele enunțate mai sus se găsesc detaliat descrise în monografia lui Dorel Man. Ne permitem să enumerăm doar titlurile capitolelor: *Prezența Didahiilor în viața comunităților românești în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea*, cu implicații în problemele culturii, moralei și ale dezvoltării limbii române. Al doilea capitol se intitulează: *Contribuția lui Antim Ivireanul la dezvoltarea cuvântării religioase românești*, în care autorul tratează probleme ale temelor și conținutului didahiilor. Următorul capitol este *Originalitatea Didahiilor lui Antim Ivireanul*, care ar fi fost bine să fi fost unit cu cap. IV: *Repere ale gândirii teologice a Mitropolitului Antim Ivireanul reflectate în Didahii*. Capitolul V: *Mitropolitul Antim Ivireanul, educator duhovnicesc și îndrumător misionar*, corespunde cel mai mult titlului cărții. Ultimul capitol: *Ecoul Didahiilor în cuvântarea religioasă din secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea*, care ar fi fost mai potrivit să fie o continuare a primului capitol.

Lucrarea este, indiscutabil, o remarcabilă reconstituire a unei epoci foarte importante din istoria românilor. Epoca brâncovenească privită din perspectiva învățământului, a literaturii, a artei și a instituțiilor, în care biserica are un rol determinant, atrage atenția asupra unei personalități cu o gândire

modernă. Pedagogul Antim era dublat de învățatul stăpân pe limba română, dezvăluind frumuseți apreciate de urmașii săi. Veacul al XVII-lea, mai cu seamă a doua jumătate a acestuia și apoi cel următor este o primă sinteză la afirmarea căreia mitropolitul a contribuit esențial. Asemeni lui Constantin Brâncoveanu, Antim Ivireanul este o personalitate europeană. Concepțiile sale, îndrumările în varii domenii sunt componente ale ceea ce va deveni în timp un stil național, în literatură și artă, în învățământ și în organizarea societății în ansamblul ei. Pentru Dorel Man asocierea numelui lui Antim de acela al lui Brâncoveanu este un exercițiu de istorie universală. Epoca avea nevoie de personalități și asemeni societăților civilizate și le-a creat: Antim, Constantin Brâncoveanu și Dimitrie Cantemir.

Prezenta carte a autorului clujean dispune de o bogată informație, bibliografia este adusă la zi, ea fiind de un real folos studenților teologi, elevilor de la seminarele teologice, preoților - și de ce nu - unui număr larg de cititori pe care îi interesează epoca respectivă cu problemele sale laice și religioase.

Onufrie VINȚELER