

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

TEHOLOGIA ORTHODOXĂ 1-2

Editorial Office: 3400 Cluj - Napoca ♦ Gh. Bilașcu no. 24, Phone: 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

Irineu Pop BISTRIȚEANUL, Hristologia sinodului de la Calcedon și implicația ei eclesiologică ♦ La christologie du Synode de Calcédon et son implication ecclésiologique.....	3
Ioan ICĂ SR., Răspunsurile lui Mitrofan Kristopulos către Thomas Goad ♦ Die Antworten des Mitrofan Kristopulos an Thomas Goad (London 1623)	19
Alexandru MORARU, Romanian Orthodox Church in Dialogue and Cooperation with the Minorities Churches ♦ Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare cu Bisericile minoritare.....	43
Vasile LEB, Der Heilige Geist, apostolischer Amt und Einheit der Kirche - Eine orthodoxe Perspektive ♦ Sfântul Duh, Preoția și unitatea Bisericii. O perspectivă ortodoxă.....	51
Valer BEL, Cuvântul adevărului sau transmiterea dreptei credințe ♦ Das Wort der Wahrheit oder die Übermittlung des rechten Glaubens	67
Stelian TOFANĂ, Hristologie, sacramentalitate și Mariologie în Evanghelia a IV-a cu specială privire la episodul Cana (In. 2,1-11) ♦ Die Christologie, Sakramentalität und Mariologie in dem vierten Evangelium im Bezug auf die Episode Kana (Joh. 2,1-11)	85

Ioan ICĂ Jr., Fața eshatologică - apocaliptică a lui Hristos în tradiția răsăriteană	105
Ioan CHIRILĂ, Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu (<i>exegeză biblică și antropologie socială</i>)	123
Ștefan BUCHIU, Aspecte antropologice în apologetica ortodoxă ♦ Les aspects anthropologiques dans l'apologétique chrétienne	135
Vasile STANCIU, Bibliografie selectivă de muzicologie bizantină ♦ Ausgewählte Bibliographie der byzantinischen Musikwissenschaft.....	151
Ioan TOADER, Parole et prédication dans le contexte liturgique orthodoxe ♦ Cuvântul și predicarea în contextul liturgic ortodox	175
Ioan BIZĂU, Imnografia și cântarea liturgică în mistica sacramentală a Sfântului Nicolae Cabasila ♦ Hymnographie et chant liturgique dans la mystique sacramentelle de Nicolas Cabasilas	189
Dorel MAN, Episcopul Nicolae Ivan întemeietor de instituții bisericești și economice ♦ L'évêqué Nicolae Ivan fondateur des institutions ecclésiastiques et économiques	211
Gheorghe ȘANTA, Comunicarea educațională și conținutul educației religioase în cartea psalmilor - psalmul 62 ♦ La communication éducative et le contenu de l'éducation religieuse dans le livre des Psaumes - Psaume 62	221
Ștefan ILOAE, Conceptul de responsabilitate la filosofii romantici ♦ Der Begriff der Verantwortung in der romantischen Philosophie	233
Vasile TIMIȘ, Educația religioasă în diferite etape de vârstă (psihogenetice) particularități și caracteristici ♦ L'Education religieuse dans les différents étapes d'âges (psychogénétiques). Les particularités et les caractéristiques	249
Ioan ROMAN, Minuni care au contribuit la răspândirea creștinismului și încreștinarea unor popoare ♦ Miracles qui ont contribué à la diffusion du christianisme et à son acceptation par certains peuples.....	259
Alexandru MORARU, Anton GOȚIA, GALFY Zoltan, Ecumenismul intelectual și noua Europă ♦ Intelectual Ecumenism and the New Europe.....	275

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus

<i>Mohamed Profetul. Introducere în spiritualitatea lumii islamice, (Călin FELEZEU)</i>	279
---	-----

HRISTOLOGIA SINODULUI DE LA CALCEDON ȘI IMPLICAȚIA EI ECLESIOLOGICĂ

IRINEU POP BISTRITĂNUL

RÉSUMÉ. La christologie du Synode de Calcédon et son implication ecclésiologique. Le mystère de la personne du notre Rédempteur Jésus Christ constitue depuis toujours le thème fondamental de la théologie patristique. Aussi a-t-on soutenu, à juste titre, que «le système entier de la croyance orthodoxe peut être déduit de la doctrine établie à Calcedon» et de l'ecclésiologie même de l'Eglise Orthodoxe, laquelle est «l'essence même de la Christologie». L'enseignement orthodoxe relatif au mystère de la Personne de Notre Seigneur Jésus Christ propagé et gardé par la tradition doctrinaire et liturgique de l'Orthodoxie a été clairement exprimé par les Pères de l'Eglise dans la «règle de foi», «symboles baptismaux», dans le symbole de la foi et dans les décisions dogmatique des synodes oecuméniques.

I. FORMULA HRISTOLOGICĂ A CALCEDONULUI

Taina lui Hristos Dumnezeu-Omul a fost formulată succint la Sinodul III ecumenic de la Efes (431) împotriva ereziei lui Nestorie, care despărțea cele două firi, dumnezeiască și omenească, disociind între «Iisus» și «Hristos» și vorbind, deci, de două persoane (dioprosopism). Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451) anatematizează pe cei ce născocesc în cele două firi ale lui Hristos vreo amestecare sau contopire și pe cei ce zic că înainte de unire firile Domnului sunt două, dar după unire e una.

¹ Prof. George Florovski, *Ethosul Bisericii Ortodoxe*, trad. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în «Mitropolia Ardealului», XXVI (1961), nr. 9-10, p. 745.

În ședința a V-a din 22 octombrie, taina lui Hristos, Dumnezeu-Omul e definită astfel: «Urmând Sfinților Părinți noi toți, într-un singur glas, învățăm și mărturisim Un singur și același Fiul al lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos, Același desăvârșit după Dumnezeire, Același desăvârșit după umanitate, Același Dumnezeu adevărat și Om adevărat, cu suflet rațional și un trup, de o ființă cu Tatăl, după Dumnezeire și Același de o ființă cu noi, după umanitate, întru totul asemenea nouă afară de păcat; ... născut din Tatăl, după Dumnezeire din veci, iar (împotriva nestorienilor și a monofiziților) în zilele din urmă din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după umanitate. Noi învățăm că Hristos, Fiul Domnului, Unul-Născut este Unul și Același în două firi unite *neamestecat* (ἀσυγχύτως) și *neschimbabil* (ἀτρέπτως), *neîmpărțit* (ἀδιαίρετως) și *nedespărțit* (ἀχωρίστως), nici o diferență a naturilor desființată prin această unire; mai mult, însușirile fiecărei naturi fiind păstrate și conlucrând într-o singură persoană și ipostas neîmpărțit sau divizat în două persoane»².

La Calcedon a biruit o altă soluție, care era în spiritul de totdeauna al Bisericii, care era și a lui Chiril și a Apusului și a Antiohienilor, cu excepția aripei nestoriene. Formulele lui Chiril, care atribuiam lui Dumnezeu-Cuvântul ca subiect unic atât actele dumnezeiești cât și actele și pătimirile omenești, și-au primit în definiția de la Calcedon o precizare prin afirmarea că cele două feluri de acte implică prezența celor două naturi, formulă scumpă Antiohiei și Apusului, dar această definiție n-a slăbit deloc afirmarea că subiectul purtător al firilor e unul, și anume Dumnezeu-Cuvântul.

În esență, se mărturisește deci că Fiul lui Dumnezeu, Cel dinaintea de veci, S-a întrupat, și S-a făcut om din Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu, și prin Întrupare, s-a realizat uniunea ipostatică, sau unirea într-un ipostas, a firii dumnezeiești și omenești, adică o persoană în două firi, Persoana Mântuitorului Hristos³. «Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să devină Dumnezeu» - aceasta este ideea principală a iconomiei mântuirii noastre, scumpă tuturor Părinților Bisericii noastre, valorificând-o în tratate celebre, de la Sfântul Irineu la Sfântul Atanasie cel Mare, și miezul lui Hristos ca mister și sacrament, originar și fundamental al întâlnirii noastre cu Dumnezeu și al mântuirii noastre, a tuturor în Hristos, precum și al însușirii, de către fiecare om, a roadelor răscumpărării și îndumnezeirii prin Hristos, în Duhul Sfânt, în Biserica Sa.

² *Mansi VII*, 16, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii* (teză de doctorat) în «Orthodoxia» XXX (1978), nr. 1-2, p. 28-29.

³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, 1978, p. 35.

În definiția dogmatică (*ὁρος πίστεως*) a Sinodului IV ecumenic de la Calcedon e de remarcat faptul că se mărturisește cu insistență că Mântuitorul Hristos este din veci ca Fiul lui Dumnezeu, deci ca ipostas sau persoană dumnezeiască, dinainte de Întrupare. Născut după omenitate din Fecioara Maria, El e Unul și Același cu ipostasul dumnezeiesc născut din Tatăl înainte de veci. Mărturisirea nu spune că Mântuitorul Hristos, ca Fiul lui Dumnezeu, s-a constituit de-abia prin nașterea din Sfânta Fecioară Maria, prin întâlnirea firii dumnezeiești. Acest lucru l-a scos în relief explicit Leonțiu de Bizanț, teologul epocii iustiniene, între altele și pentru a împrăștia îndoielile precalcedonienilor, care, în totalitate, refuzau definiția de la Calcedon, pe motiv că «cele două firi concurg într-o persoană și într-un ipostas» nu se redă suficient unitatea Mântuitorului Hristos ca persoană. Pentru exprimarea faptului că Mântuitorul Hristos e Același ca persoană cu Fiul lui Dumnezeu dinainte de Întrupare, Leonțiu de Bizanț s-a folosit de termenul *enipostaziere*. Ipostasul Logosului dumnezeiesc nu s-a unit cu alt ipostas omenesc, ci Și-a împrăștiat prin Întrupare o fire omenească, asumată și încadrată în Ipostasul Său cel veșnic, iar prin aceasta s-a făcut și Ipostasul firii omenești⁴.

În cele din urmă, s-a ajuns la constatarea că limbajul sinodului conținea ideile Sfântului Chiril, întrucât însuși tomosul lui Leon către Flavian corespundea doctrinei sinodului efesean condus de Arhiepiscopul Alexandriei. Participanții se referă explicit la «credința expusă la Efes de către Chiril», înțelegând prin aceasta cele două scrisori canonice (a doua către Nestorie și cea către Ioan al Antiohiei) cărora le-au dat citire. Scrisorile au fost primite ca și celelalte piese de la dosarul sinodului, de exemplu tomosul, cu aclamații: «Leon și Chiril au propovăduit același lucru. În aceasta este adevărul credinței. Anatemă celui ce nu crede așa»⁵.

S-a reproșat adesea sinodului că a primit o formulă ce poartă amprenta vădit apuseană, Leon nepătrunzând speculația greacă. Dar concepția lui Leon însăși e larg dominată de spiritul alexandrin, baza definiției doctrinare fiind Sfântul Chiril⁶. Meritul sinodului este de-a fi fixat odată cu dogma și sensul cuvintelor ce până atunci plutea într-o oarecare lipsă de precizie. De acum înainte persoana e distinctă de firea concretă. La Calcedon deci a învins ideea unității de persoană a lui Iisus Hristos, fără păgubirea celor două firi. Definiția

⁴ *Ibidem*, p. 35-36.

⁵ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (A.C.O.), ed. E. Schwartz, Berlin, 1914, II, 1, 1; 1, 2; p.103, 94, 81, la Paul Galtier, *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Leon le Grand à Chalcedoine*, în «Das Konzil von Chalkedon», vol. I, 1962, p. 355-358.

⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Definiția doctrinară a sinodului de la Calcedon și recepția ei în Biserica Ortodoxă Orientală*, în «Ortodoxia», XXI (1969), nr. 4, p. 493-494.

de la Calcedon e așadar precumpănitor chiriliană, căci formulele chiriliene și-au asumat formula celor două firi și nu invers⁷. Ea confirmă, în fond hotărârea sinodului III ecumenic, adică hristologia Sfântului Chiril, fără să-și însușească însă și unii termeni proprii acesteia⁸.

II. TENDINȚE ȘI APROFUNDĂRI MAI NOI ÎN HRISTOLOGIA CALCEDONIANĂ

Partida destul de numeroasă a celor ce interpretau formulele lui Chiril în sens monofizit, în sens opus celor două firi și, deci, opunându-se primirii lor, a văzut, de fapt, în hotărârile dogmatice de la Calcedon o biruință a papei Leon și aceasta însemna pentru ea o biruință a nestorianismului, mai ales că sinodul reabilitase pe Teodoret și Ibas din Edesa, depuși de sinodul din Efes (449), deoarece aceștia combătuseră anatematismele lui Chiril. Așa s-a pus începutul Bisericii Vechi Orientale (Armeană, Coptă, Abisiniană, Siro-Iacobită și Biserica creștinilor tomiți din Malabar-India), numite și necalcedoniene pentru că n-au vrut să recunoască Sinodul de la Calcedon. Se poate afirma că despărțirea de Biserica Ortodoxă a fost cauzată de neînțelegerea referitoare la învățătura despre Persoana Mântuitorului Hristos și de tensiunile de ordin național, politic și social dintre Imperiul bizantin și populațiile de la Răsăritul lui.

Această grupare de creștini a respins hotărârile Sinodului IV ecumenic și pe episcopii locali care se declarau pentru acest Sinod. Alegându-și episcopi proprii pentru o Biserică eterodoxă monofizită, a produs mari tulburări în Egipt, Palestina și Siria. Împărații din Bizanț, după moartea lui Marcian (457), voră să împace partida monofizită, care era pornită și împotriva lor, silind pe ortodocși la diferite concesiuni de ordin dogmatic. Așa a fost cea făcută prin edictul *Enoticon*, al împăratului Zenon, de la 482, care scotea din vigoare Sinodul de la Calcedon și declara simplu că Hristos e unul, anatematizând atât pe Nestorie, care a mărturisit două naturi, cât și pe Eutihie, care nu a recunoscut că Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeu-Cuvântul cel Întrupat, e de o ființă cu Tatăl după dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate. Edictul acesta a făcut mai mult rău fiindcă el a împărțit și pe monofiziți și pe ortodocși, unii acceptându-l, alții nu. În schimb el a provocat Schisma între Apus și Răsărit, papa Felix III rupând legătura cu Patriarhul Acachie din Constantinopol, care acceptase

⁷ Friedrich Loofs, *Leitfaden Zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, p. 50.

⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Probleme dogmatice ale sinodului V ecumenic*, în «Studii Teologice», V (1953), nr. 5-6, p. 312.

edictul. Schisma a durat de la 484 până la 519, când împăratul Justin, sau mai bine zis nepotul său Justinian, restaurează Sinodul de la Calcedon⁹.

Spre a avea o perspectivă justă a discuțiilor purtate în prezent între teologii Bisericii Ortodoxe și cei ai Bisericilor Vechi Orientale pe baza hristologiei Sfântului Chiril este necesară analizarea interpretării celor două părți. În această privință și Bisericile necalcedoniene și-au format o tradiție teologică, aceasta purcezând mai degrabă de la un spirit de opoziție față de Sinodul IV ecumenic decât de la diferențe teologice vădite față de propovăduirea ortodoxă.

Dacă Sfântul Chiril s-a apărat de acuzația de monofizitism și aceasta nu formal, ci expunând cu deamănuntul învățătura, la fel au procedat și aceia care s-au așezat mai apoi sub patronajul său. O expunere a învățăturii hristologice a acestora, îndeosebi în punctele controversate și după teologii mai reprezentativi, îngăduie o edificare asupra pozițiilor actuale. Între aceștia, Timotei Aelurul, patriarh al Alexandriei (†523) și Sever, patriarh al Antiohiei (†538), sunt cei mai caracteristici dascăli de la începuturile monofizitismului și nici un alt izvor în afara lor nu lasă să se cunoască mai bine hristologia acestuia. Potrivit opiniei unuia dintre cei mai mari specialiști în materie - Joseph Lebon -, «nu se întrezărește nici o necesitate de-a împinge examinarea hristologiei monofizite dincolo de activitatea doctrinală a lui Sever de Antiohia. Cu el și contemporanii săi, doctrina monofizită este la fel de clar atestată și dogmatica sa la fel de bine elaborată încât să poate fi opusă totdeauna celei difizite»¹⁰.

Concepția hristologică a lui Sever de Antiohia a dat naștere la diferite controverse, chiar în sânul severienilor, considerați monofiziți moderați, care au prilejuit apariția diferitelor grupări de monofiziți cu denumirea în funcție de specificul lor¹¹. În general, Sever de Antiohia admitea cele două firi ale Mântuitorului Hristos, dar nu ca existențe reale, ci doar cugetate, întrucât refuză expresia luată din epistola papei Leon despre lucrările lor distincte, afirmând că acestea ar face din ele două ipostasuri. Sever nu admitea să se atribuie firii dumnezeiești nemurirea și celei omenești

⁹ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II Band, Tübingen, 1931, p. 400-404.

¹⁰ Joseph Lebon, *La christologie de monophysisme syrien*, în «Das Konzil von Chalkedon», vol. III, 1962, p. 425.

¹¹ Adepții patriarhului Sever purtau numele de «severieni», «teodosieni», sau «flartolatri» («adoratori ai unui trup stricacios, coruptibil»); adepții altei grupări se numeau «gaianiți», «iulianiști» sau «afthardocheți». La rândul lor, aceste grupări s-au scindat în mai multe secte, cu diferite denumiri. A se vedea pe larg la Diac. Lect. I. Pulpea (Rămureanu), *Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 4, p. 500.

moartea. Astfel el admitea să se vorbească numai de o lucrare comună divino-omenească a firilor și, de aceea, prefera expresia «din cele două firi», decât expresia «în cele două firi», deoarece credea că înseamnă două firi divizate în lucrările lor sau două ipostasuri¹².

În concepția patriarhului Sever de Antiohia se observă persistența celor două naturi în Hristos, dar el le numește «esențe» (*ουσιαι*) nu firi, căci fire îi spune numai esenței dumnezeiești, dar nu afirmă că există o singură esență în Persoana Mântuitorului Hristos, cum vorbește de o singură fire, ci de *esența divină* și *esența umană*, diferită de cea divină, declarând că fiecare continuă să persiste în Hristos. El nu folosește direct expresia «două esențe» și nu aplică numărul «două» acestor esențe care se observă numai prin cugetare. Sever confunda natura cu ipostasul, căutând să echivaleze expresia «din două naturi» cu existența a două esențe în Hristos, însă nu este consecvent nici în afirmarea acestora¹³. Aceasta concepție hristologică a avut urmări nefaste pentru unitatea Bisericii, patriarhul Sever de Antiohia fiind principalul promotor al monofizitismului. Diferite grupări și secte care, la rândul lor, s-au scindat în altele, au dus la apariția Bisericilor necalcedoniene.

În doctrina Bisericii necalcedoniene e atestată adevărata dumnezeire și umanitate a Mântuitorului, unirea ipostatică și consecințele ei. Vorbind despre Logos, care a coborât la condiția firii umane, Sever de Antiohia se exprimă astfel: «Fiind în chipul, adică în esența lui Dumnezeu și egal cu Tatăl și rămânând neschimbat în ceea ce era, a luat trup din femeie». Într-o altă parte declară că Logosul «n-a încetat de a fi Dumnezeu, deși a luat ceea ce nu era și după cum a rămas ceea ce era, astfel a și devenit cu adevărat om»¹⁴.

Afirmând divinitatea Mântuitorului, Sever vorbește și de umanitatea Sa adevărată. De pildă, spune «Cel născut din Tatăl înainte de veci S-a pogorât din ceruri... S-a făcut trup de aceeași esență cu al nostru, însuflețit de suflet înțelegător. El n-a schimbat firea sa dumnezeiască, ci S-a făcut om în întregime și cu adevărat, fără a se fi schimbat El Însuși în suflet sau trup și fără a fi amestecat sufletul sau trupul cu esența Dumnezeirii. Căci e imposibil ca firea necreată și neschimbătoare să se schimbe într-o creatură, sau ca ceva creat să se schimbe și să treacă în esență necreată. El a rămas ceea ce era și Și-a unit Sieși ipostatic un trup care posedă un suflet rațional,

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2-3, p. 417-418.

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 5-27.

¹⁴ Severus patriarch of Antioch, *Letter LXV to Eupraxius, A Collection of Letters*, ed. E. W. Brooks, în «Patrologia Orientalis», ed. R. Graffin-F. Nau, XIV, 1, Paris, 1919, p. 18/188.

în așa fel că din două firi, din Dumnezeirea necreată și din umanitatea creată, S-a arătat un singur Hristos, un singur Domn, o singură persoană, un ipostas, o singură fire întrupată a Cuvântului»¹⁵. Oscilația terminologică a lui e concludentă, el reducând cele două firi, la cea una, întrupată, expresie luată de la Sfântul Chiril.

Unitatea firilor în Hristos este pusă în lumină și de diferiți teologi necalcedonieni. De pildă, Sever declară categoric că ea nu a prejudiciat persistența concomitentă a părților componente. «Căci rezultând *din două elemente un singur ipostas*, prin aceasta nu se confundă deloc elementele din care a fost reunit ca unul singur, dar *nici nu sunt două pe urmă*, ca să distrugă unitatea. Căci dualitatea e distrugere a unității»¹⁶. Între alte precizări aduce pe aceea că «... mare este diferența firilor din care s-a alcătuit un singur Hristos. Căci unirea nu desființează diferența firilor, ci numai diviziunea...»¹⁷. Observăm, deci, cum unirea e concepută după modelul chirilian. Negând dualitatea, Sever admite totuși persistența integrală a Dumnezeirii și umanității în Hristos. El spune că în Hristos Dumnezeirea și umanitatea își păstrează tot specificul lor, dar nu vrea să le numească firi, după cum se vede și din textul: «Hristos e format din două, adică din Dumnezeire și umanitate, care sunt întregi după propria noțiune, fără amestec și fără divizare, dar e mărturisit un singur Fiul lui Dumnezeu și un singur Dumnezeu, după o singură persoană, un singur ipostas și o singură fire întrupată a Cuvântului»¹⁸.

Formula «*o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*» reprezintă, după cum este îndeobște cunoscut, una dintre cele folosite de către necalcedonieni. Este de prisos a mai arăta autoritatea pe care o primește sub semnătura Sfântului Chiril, Sever o adoptă în mod constant ca în următorul text: «Una trebuie mărturisită firea Cuvântului celui care S-a întrupat într-un trup de aceeași esență cu al nostru și care are un suflet rațional»¹⁹. Filoxen în nenumărate rânduri se raportă la ea, ca fiind patristică. Părinții în scrierile lor ne-au învățat «să mărturisim că Hristos este o singură fire întrupată»²⁰.

¹⁵ Sèvre d'Antioche, *Les homélies cathédrales*, (LVIII), trad. Syr. De Jacques d'Edesse: ed. et trad. franc. R. Duval-M. Brière, P.O., VIII, 2, pp. 216-217 / 102-103.

¹⁶ *Ibidem*, (LIX), P.O., VIII, 2, p. 233/119.

¹⁷ Severi Antiochieni, *Philalethes*, ed. A. Sanda, Beryti, 1928, p. 139, la J. Lebon, *op.cit.*, p. 472.

¹⁸ Sèvre d'Antioche, *Les homélies cathédrales*, (LIX), P.O., VIII, 2, p. 231/117; *Idem*, (LVIII), P.O., VIII, 2, p. 223/109.

¹⁹ *Ibidem*, (LVI), P.O., IV, 1, pp. 79-80.

²⁰ Philoxeni Mabbugensis, *Tractatus de Trinitate et Incarnatione*, ed. Vaschalde, p. 147/196; la J. Lebon, *op.cit.*, p. 478.

Timotei Aelurul repetă la saturație respectiva formulă, dând-o moștenire primită de la Părinți: «Urmând credința Apostolilor, cum a fost spus, precum și învățăturile Sfinților Părinți, noi mărturisim pe Hristos Dumnezeu ca unica fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul»²¹. Aproape toți dascălii monofiziți observă însă cele două componente ale formulei: 1. o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul și 2. Întrupată, în care cea dintâi exprimă Dumnezeirea Cuvântului, iar cealaltă, desigur, Întruparea.

Sub influența Sfântului Chiril, Sever folosește termeni caracteristici acestuia. Aserțiunea gramaticului Serghie, că «după unirea negrăită nu mai spunem nici două firi, nici două proprietăți», Sever caută să o îndrepte, susținând, întemeiat pe autoritatea Sfântului Chiril, că în Hristos trebuie menținută dualitatea proprietăților ca însușiri naturale pentru a se evita eroarea sinusiastă, dar într-un fel care să nu îngăduie alunecarea în nestorianism. Mărturisirea proprietății firilor, el spune că a găsit-o în scrisoarea a doua către Succensus a Sfântului Chiril²². Autoritatea Sfântului Părinte și în această privință e, deci, de necontestat. Spre apărarea însușirilor firești și justa înțelegere a comunicării lor, într-o scrisoare către Oecumenius, Sever spune: «Pentru a păzi unirea în afara amestecului nu evităm mărturisirea proprietății firilor din care este format Emanuel... dar ocolim a separa și împărți proprietățile între două firi»²³.

Din cele expuse reiese mereu importanta concluzie că învățătorii monofizitismului întrebuintează termenii fire, ipostas și persoană ca sinonimi²⁴. De asemenea, și faptul că în formula «o fire întrupată», în special la Sever și după interpretarea teologilor nealcedonieni actuali, cuvântul «o» nu designează simplu «una» (singură) pentru a justifica acuzația de monofizitism²⁵. Această constatare deci duce și la o mai bună înțelegere a condiției umanității în unirea ipostatică, exprimată într-un mod ce amintește

²¹ Timothée Elure, *Refutation du Tome de Leon*, Mss. Syr., fol. 50 v. A.; la J. Lebon, *op.cit.*, p. 478.

²² Severi Antiochieni, *Epistola II ad Sergium Grammaticum*, ed. Lebon, 121-122; Idem, *Epistola I ad Sergium Grammaticum*, ed. Lebon, în «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» (C.S.C.O.), tom 7, Louvain, 1949, p. 54.

²³ Severus of Antioch, *Letter I to Oecumenius, A Collection of Letters*, ed. Brooks, P.O., 12, 2, p. 194/22; 176-177 / 4-5; la J. Lebon, *op.cit.*, pp. 536, 537, 551.

²⁴ Rev. V. C. Samuel, *One Incarnate Nature of God the Word*, în «Unofficial Consultation Between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches », august 11-15, 1964, în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. X, 1964-1965, nr. 2, p. 46.

²⁵ *Ibidem*, p. 49.

teoria improprierii firii umane de către Cuvântul, a Sfântului Chiril sau pe cea a enipostasei lui Leonțiu de Bizanț. La teologii necalcedonieni găsim și argumente în favoarea comunicării însușirilor în persoana Mântuitorului Iisus Hristos. De pildă, pentru Sever al Antiohiei «lucrurile care sunt fizic ale umanității au devenit ale Dumnezeuirii Cuvântului, iar cele care sunt ale Cuvântului au devenit ale umanității cu care s-a unit ipostatic»²⁶. Felul de a gândi așa este împrumutat expres de la Sfântul Chiril²⁷.

III. CONVERGENȚE ȘI PERSPECTIVA RECONCILIERII ECLEZIALE

În cursul istoriei, Bisericile monofizite au recunoscut existența celor două firi în persoana lui Iisus Hristos, în mărturisirile lor de credință, precum și în diferitele lor sinoade. Deosebiri între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale nu privesc decât foarte puțin domeniul de neatins dogmatic, ci pe cel cultic și organizatoric. Învățătura lor dogmatică, cu mici excepții, cu expresii neclare și folosind o terminologie tehnico-teologică confuză, exprimă o învățătură ortodoxă în general.

Dialogul teologic între cele două familii de Biserici s-a deschis oficial în decembrie 1985, după ce mai înainte au avut loc consultații teologice neoficiale la Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970), Addis-Abeba (1971) și la Chambesy (1979). Această inaugurare a dialogului teologic oficial a constituit un mare eveniment atât pe planul ecumenic al Bisericii întregi, cât și, mai ales, în lucrarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe și a Bisericilor Vechi-Orientale pentru refacerea unităților lor ecleziale de credință, în contextul Tradiției Apostolice căreia ele aparțin în măsuri variate.

Făcând o privire de ansamblu asupra raporturilor din ultima vreme între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale, sub aspectul dogmatic și mai ales al hristologiei chiriliene, se constată că în privința firilor Mântuitorului, dezbaterile de la Aarhus au indicat o deosebire de terminologie. Cele de la Bristol au dus la aceeași concluzie în privința voințelor și energiilor. La Chambésy și Addis-Abeba s-a căutat depășirea impasului prin pregătirea unei declarații de reconciliere.

În privința formulării declarației, constatarea unanimă este că învățătura Sfântului Chiril oferă o bază comună, lăsând posibilitatea unei interpretări în consensul doctrinei proprii fiecăreia dintre Biserici. Tâlcuirea pe care

²⁶ Severus patriarch of Antioch, *Letter I to Oecumenius...*, P.O., XII, 2, pp. 178-179 / 6-7; la J. Lebon, op.cit., p. 569.

²⁷ Sf. Chiril, *Contra blasfemiilor lui Nestorie*, cartea III, cap. 3, P.G. LXXXVI, col. 137.

teologii celor două Biserici o dau învățaturii chiriliene este corectă, fidelă făgașului statornicit de-a lungul veacurilor de Părinți și Sinoade. Necalcedonienii contemporani înșiși iau o atitudine critică atât față de nestorianism, cât și față de monofizitism²⁸. Poziția critică a unora dintre teologi față de preponderența elementelor chiriliene²⁹ în miezul discuțiilor se motivează cu dorința de a nu se înregistra cumva vreo întrelăsare a formulilor sinoadelor ecumenice. Dar așa cum am observat, sinoadele însele se raportează la învățătura Sfântului Părinte.

La adâncirea neînțelegerilor provocate de terminologia teologică au contribuit la condițiile istorice ale acelor vremi de controversă. Astăzi dispărând acele condiții, mai mult încă, creându-se și posibilitatea unor contacte multiple și sincere, reprezentanții acestor Biserici socotesc că o apropiere este posibilă și necesară.

Teologii participanți la consfătuirea de la Aarhus au susținut în mod clar și unanim că deosebirea între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale pe teren dogmatic hristologic are numai un caracter terminologic. Într-un important referat, Prof. I. Karmiris spunea: «Credem că expresia lui Chiril din Alexandria (pe care Chiril a înțeles-o exact) în sensul formulei de la Calcedon: «două naturi» într-o singură persoană a lui Hristos», care e mai întrebuintată și mai satisfăcătoare pentru Bisericile monofizite, poate fi propusă ca bază pentru dorita unire. Aceasta pentru că «deosebirea între Bisericile monofizite și cele ortodoxe este probabil mai mult terminologică decât reală»³⁰. Un alt teolog, I. Romanides, a susținut, de asemenea, că ortodocșii pot admite expresia lui Chiril din Alexandria și a monofiziților «o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată», întrucât prin ea se înțelege un ipostas a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat și deci are același sens cu formula «două naturi în Hristos», sau «două esențe»³¹.

Posibilitatea întregirii definițiilor de credință a fost relevată de teologii participanți la consultațiile amintite, chiar recomandându-se în declarațiile finale elaborarea unei formule comune. Ideea de a lărgi cadrul

²⁸ Archbishop Mar Severius Zakka Iwas, *The Doctrine of the Union of two Natures in Christ*, în «Unofficial Consultation...», p. 153.

²⁹ Prof. N. Trembelas, *Some Observations on the Aarhus Consultation*, în «Paper and Discussion Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians» - The Bristol Consultation, July 25-26, 1967..., în «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XIII, 1968, p. 144.

³⁰ Referatul era intitulat *Problema unificării Bisericilor necalcedoniene orientale și cele ortodoxe pe baza formulei lui Chiril: «o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat»*.

³¹ În referatul *O natură sau un ipostas a lui Dumnezeu Cuvântul întrupat*.

doctrinal al sinodului de la Calcedon, fără a aduce atingere definiției dogmatice, a existat încă în epoca patristică. În ceea ce privește poziția Sfântului Chiril în acest context se consideră că dacă ar fi asistat la sinodul de la Calcedon, probabil că ar fi făcut concesia ce i s-ar fi cerut, întrucât el pune accentul pe idei și nu pe cuvinte. Teologii necalcedonieni, fără a se propunța direct asupra acestei posibilități, arată că, în orice caz, cuvintele omenești sunt prea slabe în conținut pentru a reda taina Întrupării³².

Principiile călăuzitoare pentru elaborarea unei formule de concordie reies din înseși dezbaterile de până acum, sintetizate în declarațiile amintite: «În ce reproducem pasajele ce interesează. Întâi, din cea de la Aarhus, care spune: În ce privește esența dogmei hristologice, ne-am găsit în plin acord. Dincolo de o terminologie diferită, utilizată de fiecare în parte, vedem exprimat același adevăr. Întrucât suntem de acord în a respinge fără rezerve atât doctrina lui Eutihie, cât și cea a lui Nestorie, acceptarea sau neacceptarea Calcedonului nu antrenează acceptarea nici a uneia, nici a alteia dintre erezii. Cele două părți au găsit că ele au urmat în mod fundamental învățătura hristologică a unicei Biserici nedespărțite formulate de Sfântul Chiril»³³.

În declarația de la Bristol se spune: «Începând cu veacul al cincilea, noi am folosit formule diferite pentru a mărturisi credința comună într-un singur Domn Iisus Hristos. Dar ambele părți vorbesc de o unire fără amestec, fără schimbare, fără împărțire și fără despărțire. Cele patru adverbe continuă tradiția noastră comună. Ambele (Biserici) afirmă permanența dinamică a Dumnezeirii și umanității cu toate proprietățile și facultățile lor firești într-un singur Hristos»³⁴.

A treia consultație neoficială a teologilor Bisericii Ortodoxe și a Bisericilor necalcedoniene (Geneva, 1970), între altele, precizează următoarele: «Asupra esenței dogmei hristologice, cele două tradiții hristologice cu toate cele cincisprezece veacuri de despărțire, continuă să fie în plin și profund acord cu tradiția universală a Bisericii celei nedespărțite. Aceasta este învățătura Sfântului Chiril asupra unirii ipostatice a celor două firi ale lui Hristos, pe care le afirmăm cu toate că putem să folosim pentru explicare o terminologie diferită... Înțelegerea comună a hristologiei este o bază pentru viața, ortodoxia și unitatea Bisericii. O astfel de declarație de împăcare ar putea să se folosească de teologia Sfântului Chiril de Alexandria ca și de

³² Rev. V.C. Samuel, *One Incarnate Nature of God the Word*, p. 37.

³³ *An Agreed Statement*, în «Unofficial Consultation...», p. 14-15.

³⁴ *An Agreed Statement*, în «Papers and Discussions...», p. 133-134.

expresiile utilizate în formula concordiei din 433 dintre Sfântul Chiril și Ioan de Antiohia, de terminologia celor patru sinoade din urmă și de textele patristice și liturgice a celor două părți. o astfel de terminologie nu ar fi utilizată într-un mod ambiguu pentru a ascunde un dezacord real, ci spre a face mai vădit acordul care există realmente»³⁵.

Gândindu-se la o formulă de concordie, Părintele Prof. Dr. Dumitru Stăniloae a recomandat atunci următoarele: «Lăsând definiția calcedoniană în valabilitatea ei, așa cum Sinodul II ecumenic lăsând valabilă definiția niceeană, a stabilit pe baza ei Simbolul mai complet și de un perfect echilibru în problema trinitară, formula hristologică mai explicită care s-ar stabili de comun acord cu necalcedonienii, n-ar face decât să dezvolte conținutul definiției calcedoniene care cuprinde în sine numărul singular și plural»³⁶.

Părintele Prof. Dumitru Stăniloae afirmă că e posibilă o definiție comună, care ar putea fi formulată astfel: «Mărturisim pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat și om cu adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire și în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul și Același Hristos Fiul lui Dumnezeu, Domn, Unul-Născut, cunoscut *din și în* două naturi, adică *din și în două esențe*, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea naturilor sau *esențelor* nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei naturi sau esențe și alcătuind o persoană sau un ipostas, sau o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată (Dumnezeu Cuvântul asumând și păstrând în ipostasul Său natura umană și integritatea ei, în mod neschimbat și neconfundat și nedespărțit în unire cu natura Sa dumnezeiască și săvârșind prin ele în mod nedespărțit și neconfundat lucrările Sale teandrice, adică cele umane în chip dumnezeiesc și cele dumnezeiești cu participarea omenității Sale»³⁷.

Părintele Prof. Dumitru Stăniloae spune în continuare, că partea de la urmă, din paranteză, poate lipsi. Până la paranteză e definiția calcedoniană în care sunt intercalate expresiile subliniate ale necalcedonienilor. Intercalându-se

³⁵ *Conclusions de la 3-ème consultation non-officielle des Théologiens de l'Eglise orthodoxe et des Eglise non-chalcedoniennes*, în «EpisKepsis», I, (1970), nr. 15, p. 9, 11-12.

³⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice...*, p. 26.

³⁷ *Ibidem*, p. 26-27.

aceste expresii, în definiția de la Calcedon, ea va fi pusă la adăpost de orice interpretare nestoriană, iar expresiile mecalcedoniene vor fi ferite de orice interpretare monofizită³⁸.

Definiția de la Calcedon, mărturisind pe Hristos ca o persoană în două firi, dar firea omenească ipostasată în persoana Cuvântului, a fost epocală și providențială din mai multe puncte de vedere. Ea a salvat omenitatea în Dumnezeu, adică realitatea ei pentru veci în cea mai adâncă intimitate a lui Dumnezeu. Prin aceasta a evidențiat demnitatea ei și comuniunea noastră cu Dumnezeu Însuși prin omenitatea primită de la El, adică mântuirea noastră, căci chiar Dumnezeu a devenit pentru veci persoană a firii omenești, persoană omenească între oameni.

Prin definiția de la Calcedon s-a dat expresia cea mai justă învățăturii evanghelice, că prin Hristos, Dumnezeu S-a făcut om și omul s-a făcut Dumnezeu, că s-a realizat apropierea maximă între om și Dumnezeu, că s-a înlăturat peretele din mijloc. Astfel, Sinodul de la Calcedon a revărsat și continuă să reverse o imensă energie și lumină în gândirea teologică și o negrăită evlavie în inimile credincioșilor.

A doua întâlnire oficială de la Mănăstirea Anba Bishoy - Egipt, iunie 1989 și a treia întâlnire oficială de la Chambesy, septembrie 1990 au aprofundat în spirit convergent, dar fără sacrificarea adevărului dumnezeiesc revelat, două probleme spinoase: aceea a terminologiei și a formulării conciliare în hristologie, înscriind un pas consistent în drumul spre consensul teologic deplin al celor două familii de Biserici.

Ortodocșii și vechii orientali trebuie să găsească neîntârziat căile pentru refacerea unității ecleziale, dat fiind și faptul că de-a lungul timpului, în ciuda rupturii, după Sinodul IV ecumenic, între ortodocși și vechii orientali au existat întotdeauna relații, uneori foarte bune, iar influențele teologice reciproce, care n-au lipsit, și-au adus contribuția lor prețioasă la formarea teologiei, atât a unei părți, cât și a celeilalte, îndeosebi în materie de hristologie, de teologia cultului și a icoanelor³⁹. Nutrim nădejdea că necalcedonienii se vor preocupa și ei tot mai mult de modalități mai concrete în ce privește dorita reconciliere între Bisericile noastre. Acest lucru nu e imposibil de realizat, o dată ce piedicile istorice au dispărut din calea împăcării, iar diferențele dogmatice între noi și ei, chiar după opinia celor mai mulți dintre ei, sunt neesențiale.

³⁸ *Ibidem*, p. 27.

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Inaugurarea dialogului oficial între Biserica Ortodoxă și Bisericile vechi-orientale*, în «Biserica Ortodoxă Română», CIV (1986), nr. 1-2, p. 48.

Atât teologia calcedoniană, cât și cea necalcedoniană, contemplează în Hristos pe Dumnezeu Care se manifestă prin firea omenească, o restaurează, o înalță, o înddumnezeiește, transmițându-i viața proprie. Firea omenească trebuie să devină străvezie pentru cea dumnezeiască în viața cu adevărat creștină. În acest scop omul trebuie să moară duhovnicește pentru ca să viseze la o viață nouă în Iisus Hristos. Voința lui se taie de la el așa încât în această viață nouă să se manifeste numai cea dumnezeiască. Ambele familii de Biserici mențin în mare adevărul acestei experiențe creștine pe care trebuie să o aprofundăm până la bucuria finală a Bisericii celei una în Iisus Hristos.

Atât ortodocșii, cât și necalcedonienii, sunt chemați să studieze mai amănunțit hristologia lui Sever de Antiohia pentru că la el se pot găsi punți de apropiere între cele două Biserici. De aceea nutrim nădejdea că frații necalcedonieni, cercetând propriile lor izvoare patristice, se vor convinge chiar din ele de ortodoxia formulei Sinodului IV de la Calcedon, văzând că teologii lor de atunci gândesc la fel și că Bisericile necalcedoniene se află pe poziții apropiate Ortodoxiei.

În dialogul dintre noi trebuie găsite formulări hristologice largi, de mare echilibru dogmatic, antinomice, ca să nu zicem paradoxale, în care să se regăsească cele două familii ale Bisericilor Orientului, și cu laturile doctrinare opuse, fără ca aceasta să însemne cumva, pentru Biserica Ortodoxă, părăsirea formulării hristologice a sinodului de la Calcedon. Așadar este vorba de un dialog responsabil în egală măsură pentru ambele părți, fiindcă nici uneia dintre acestea nu-i poate fi indiferent orice rezultat al acestuia. «Refacerea unității ecleziale a celor două familii de Biserici va spori ponderea Bisericii Ortodoxe pe plan ecumenist și contribuția ei la dialogul ecumenist pentru realizarea unității creștine ecleziale»⁴⁰.

În noiembrie 1993 a avut loc tot la Chambesy a patra întâlnire oficială spre a studia procedura restaurării complete a comuniunii. Aici s-a discutat asupra modalității de ridicare a anatemei, de reintrare în comuniunea euharistică și de respectare reciprocă a tradițiilor liturgice ale fiecărei familii ortodoxe. La sfârșitul acestei reuniuni Mitropolitul egiptean Bishoy de Damiette a declarat: «Istoria va nota acest eveniment care restaurează o unitate ruptă acum 15 secole», iar Mitropolitul ortodox Damaskinos al Elveției a constatat cu bucurie că s-a ajuns la convingerea că Hristologia noastră este comună și, satisfăcut de rodul acestei întâlniri oficiale, întreba: «Dacă Sfinții Părinți ne unesc, cine ne poate diviza?»⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 50.

⁴¹ Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Dialogul dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Ortodoxă Vechi-Orientală*, în «Ortodoxia», XLVI (1994), nr. 1, p. 147.

Criza disensiunilor contemporane dintre marile confesiuni și denominații creștine este o realitate tristă pe care eforturile ecumeniste se încumetă să o depășească. Nu este, oare, cazul să ne întrebăm mai curajos cărui spirit se datorește această dezunire și dezmembrare în Biserica lui Hristos, Biserică întemeiată de El - teoretic și practic - ca un tot? Origen ridică această problemă gravă a unității, accentuând că «oricare ar fi credincioșii - ei sunt membrii Trupului lui Hristos - ai Bisericii - privită ca un tot»⁴². Acest Trup tainic a fost însuflețit de Fiul lui Dumnezeu și numai menținerea și potențarea acestei însuflețiri a Sa poate să readucă duhul iubirii și al unimii de viață.

⁴² Origène, *Contre Celse*, tome II, livre III, par. 29-30, p. 71-73, în col. «Sources chrétiennes», Paris, 1969.

RĂSPUNSURILE LUI MITROFAN KRITOPULOS CĂTRE THOMAS GOAD (LONDRA 1623)

IOAN ICĂ SR.

ZUSAMMENFASSUNG. Die Antworten des Mitrofan Kritopulos an Thomas Goad (London, 1623). Der vorliegende Aufsatz ist eine Übersetzung (aus dem griechischen Originaltext ins Rumänische) der Antworten des Mitrofan Kritopulos - Metropolit von Memfis und Ägypten und Patriarch von Alexandrien (1633-1639) - an den anglikanischen Theologen Thomas Goad (London 1623). Der Übersetzung geht eine kurze einleitende Studie voran, in der die Bedeutung dieser Antworten für die orthodoxe Theologie gezeigt wird.

I

Personalitate marcantă a secolului al XVII-lea, Mitrofan Kritopulos (1589-1639), cunoscut ca mitropolit de Memfis și Egipt și patriarh al Alexandriei (1633-1639), dar îndeosebi prin eforturile sale ecumeniste timp de un deceniu (1617-1627), de a face cunoscută Biserica Ortodoxă în Apus, prin numeroase contacte cu diferite universități și personalități teologice de prestigiu, în timpul călătoriilor sale în Anglia, Germania, Elveția și Venetia¹. Activitatea aceasta ecumenistă a lui a culminat cu "Mărturisirea de credință a Bisericii Sobornicești și Apostolice de Răsărit", scrisă de el în Germania la cererea profesorilor Universității din Helmstädt, în 1625, dar și cu alte lucrări alcătuite de el în acest scop, între care "Răspunsurile" sale către teologul anglican Thomas Goad, scrise spre sfârșitul șederii sale în Anglia (1623)².

¹ IOAN ICĂ, Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă. Anexă: Traducerea în românește a Mărturisirii, Sibiu, 1973, p. 20-56; DAVEY COLIN, Pioneer for Unity. Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches, Londra, 1987, p. 75-288.

² IOAN ICĂ, op. cit., p. 61-64; D. COLIN, op. cit., p. 128-137; IOAN KARMIRIS, Mărturisirea de credință împreună cu Răspunsurile lui Mitrofan Kritopulos către Goad și învățătura lui dogmatică (în grecește), Atena, 1948, p. 26-38.

Se știe că Mitrofan Kritopulos a fost timp de doi ani (1523–1515) în Țările Române împreună cu patriarhul Alexandriei Chiril Lukaris (†1638). Acesta primind vestea acordării unei burse de studiu pentru tinerii greci, din partea regelui Angliei, trimite pe tânărul Mitrofan Kritopulos, care petrece în Anglia șapte ani (1617–1624), cinci la Universitatea din Oxford și doi în Scoția și la Londra. Către sfârșitul șederii sale la Londra, a fost întrebat de teologul anglican Thomas Goad sau Godus "despre starea Bisericii Sobornicești și Apostolice a Răsăritului, care se află în prezent sub o mare tiranie și cum se folosește de Taine și care este părerea ei despre cei adormiți" (Răsp. 1).

"Răspunsurile" lui sunt în număr de 18, cum el însuși le enumeră, și au fost redactate în 1623 la Londra, la două intervale scurte³. Prima parte e formată din Răspunsurile 1 și 2, datate "14 august 1623" și au fost publicate pentru prima dată de Constantin Diovuniotis în 1915⁴, în care tratează pe scurt despre: 1) despre starea de atunci a Bisericii Ortodoxe și 2) despre Taine, în special despre Botez, Mirungere, Dumnezeiasca Euharistie și Mărturisire, despre cei adormiți, rugăciunile și pomenirile Bisericii pentru ei și unele chestiuni liturgice. Partea a doua, mai mare, publicată pentru prima dată de prof. Ioan Karmiris în 1948⁵, cuprinde următoarele 16 Răspunsuri, în completarea primei părți, scrise probabil la o nouă rugămintă a lui Goad și se intitulează: "Alte Răspunsuri către același profesor Goad, de același Mitrofan" și tratează: 3) Despre cărțile canonice; 4) Despre tradițiile dogmatice și cultice; 5) Despre ceremoniile de la căsătorie; 6) Despre afurisire (excomunicare) și cei ce au murit afurisiți; 7) Despre apa sfințită; 8) Despre puterea celor patru patriarhi; 9) Despre păstrarea Sfintei Pâini; 10) Despre numărul Tainelor; 11) Despre sfintele icoane din biserici; 12) Despre rugăciune; 13) Despre Împărtășanie, de câte ori și în ce zile se face și la ce oră și dacă trebuie să îngenunchem; 14) Despre sfânta masă și despre sfântul altar; 15) despre pregătirea creștinilor pentru împărtășirea Tainei; 16) Despre forma bisericilor din Biserica Răsăriteană și despre catapeteasma sfântului altar; 17) Despre cântarea în biserică; 18) Despre Liturghie sau despre rugăciunile comune, dacă se face de fiecare din creștini în limba cunoscută și părintească.

Profesorul Ioan Karmiris a arătat cel dintâi că la baza Mărturisirii lui Kritopulos (1625) stau Răspunsurile sale către teologul anglican Thomas Goad, pe care le presupune și completează, ele "constituind prima schiță pregătitoare a Mărturisirii, în care Kritopulos a încercat să formuleze pentru prima oară învățătura ortodoxă asupra unor chestiuni puse lui de anglicani, dintre care cele mai multe dintre ele fiind de natură practică și liturgică. De aceea există o

³ I. KARMIRIS, op. cit., p. 22–23; D. COLIN, op. cit., p. 132.

⁴ CONSTANTIN DIOVUNIOTIS, Mitrofan Kritopulos (în grecește), Atena, 1915, p. 51–60.

⁵ I. KARMIRIS, op. cit., p. 26–38.

strânsă legătură între Răspunsuri și Mărturisire. În amândouă se întâlnesc aceleași idei, reluându-se câteodată aproape prin aceleași cuvinte și fraze chiar, astfel că amândouă se lămuresc și se completează reciproc. Se înțelege de la sine că Răspunsurile sunt inferioare în mare parte Mărturisirii, deoarece ele ating puține puncte ale învățaturii ortodoxe și de mai mică importanță și într-un mod uneori imperfect, pe când Mărturisirea cuprinde aproape întreg sistemul dogmatic ortodox, pe care l-a dezvoltat sistematic într-un mod mai mult sau mai puțin fericit⁶. Răspunsurile lui Kritopulos sunt adresate amical și particular unei singure persoane și se referă la unele chestiuni mai speciale și de importanță secundară și ele au fost scrise în grabă, în ajunul plecării lui din Anglia, cum el însuși scrie: "Fiindcă timpul nu-mi îngăduie să fac aceasta pe larg (pentru că ai să mă vezi pregătindu-mă de călătorie) voi încerca, pe cât pot, să împlinesc cererea ta în puține cuvinte" (Răsp. 1), în timp ce Mărturisirea este adresată oficial profesorilor de teologie ai Universității din Helmstädt și prin aceasta lumii protestante în general, pe care căuta s-o lămurească asupra credinței ortodoxe și dacă e cu putință să-i atragă la aceasta⁷.

Iată de ce Mărturisirea a scris-o după metoda teologică sistematică și într-un interval de mai multe luni și după pregătirea prealabilă făcută în Răspunsurile sale către Thomas Goad. Răspunsurile l-au pregătit deci pe ieromonahul grec și l-au condus la Mărturisirea sa din 1625. Din acest motiv, zice prof. Ioan Karmiris, "Răspunsurile lui Kritopulos către Thomas Goad au o importanță specială pentru că pe de-o parte ele lămuresc multe puncte ale învățaturii dogmatice ale Mărturisirii lui, putând fi considerate ca un început și ca o primă schiță a ei, iar, pe de altă parte, privesc și unele chestiuni mai practice, necuprinse în Mărturisire și pe care o completează oarecum"⁸.

Comparând cuprinsul Mărturisirii cu cel al Răspunsurilor, constatăm următoarele asemănări și deosebiri⁹: problema Bisericii e atinsă aproape la fel, în aceleași cuvinte, de două ori și în Răspunsuri (1, 8) și în Mărturisire (cap. VII, XXIII). Despre Taine în general e vorba în Răspunsurile 2, 5, 9, 10, 13, 14, 15 și în Mărturisire în cap. V, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, observându-se o mare asemănare asupra Tainei Căsătoriei și Euharistiei. Apoi, în Răspunsurile (13, 14, 15) se expun mai ales unele aspecte liturgico-practice, pe când în Mărturisire sunt expuse toate Tainele, din punct de vedere dogmatic; Taina Mirungerii și Preoției nu sunt menționate deloc în Răspunsuri. Se observă apoi o mare asemănare, aproape în aceleași cuvinte și fraze, despre cărțile canonice (în Răsp. 3 și în cap. III din Mărturisire); despre Tradiție (în Răsp. 4 și în cap. XIV din

⁶ ID., op. cit., p. 24.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ ID., op. cit., p. 25; IOAN ICĂ, op. cit., p. 61-62.

Mărturisire); despre post (în Răsp. 4 și cap. XVIII din Mărturisire); despre sfintele icoane (în Răsp. 11 și cap. XV din Mărturisire). În fine, numai în Răspunsuri este vorba despre excomunicare (afurisire) (Răsp. 6); despre sfințirea apei mari și mici (Răsp. 7); despre cântarea în biserică (Răsp. 17); despre folosirea limbii proprii, părintești, în cult (Răsp. 18) și precizările foarte importante, mai în amănunt, în legătură cu cei adormiți și rugăciunile Bisericii pentru aceștia (Răsp. 2). Să se compare, de exemplu, cele spuse în Răsp. 2 cu cele atinse mai în general din cap. XX despre rugăciunea pentru cei adormiți din Mărturisire, unde Kritopulos, plecând de la cuvântul Sfântului Apostol Pavel de la *1 Corinteni* 5, 5 și *Filipeni* 1, 23, spune că "după plecarea de aici sunt unii care dobândesc îndată petrecerea cu Hristos și alții care dobândesc lucrarea mântuirii doar în potență și în nădejdea tare și neîndoielnică și fiind încercați mai întâi de toiagul părintesc al lui Dumnezeu se învrednicesc în timp de lucrarea mântuirii... și Biserica s-a gândit să le arate lor o oarecare iubire de oameni care constă în rugăciuni și implorări pentru ei, înălțate către Dumnezeu a toate, să-i elibereze grabnic din întristările care-i țin, fie să le trimită lor în temniță o oarecare iertare și consolare" (Mărturisire, cap. XX). În Răsp. 2 el este mai explicit și nuanțat: "Biserica, pe baza învățaturii Sfinților Părinți, are de la început o concepție despre cei adormiți, fiindcă nu toți se duc direct la odihnă, ci mulți din aceștia se duc și în iad, însă cu nădejde și pentru un anumit timp, dar cât anume nu putem spune, știe numai Cel care îi va izbăvi pe ei de acolo". Iar în legătură cu "pomenirea sfinților" din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile cel Mare Kritopulos conchide că și "sfinții n-au luată încă desăvârșirea și se roagă pentru ei să o dobândească, ca unii care n-au dobândit-o desăvârșit. Și rugându-se pentru aceasta se roagă în taină pentru ei și pentru noi, căci ei (sfinții), mijlocind pentru noi, nu mijlocesc mai puțin la Dumnezeu pentru ei înșiși. Pentru că așa cum noi nu luăm făgăduința fără ei, tot așa nici ei n-o iau fără noi, după cuvântul Apostolului (*Evrei* cap. 11)" (Răsp. 2). Precizările sunt deosebit de importante și ele se regăsesc și la marii teologi români Dumitru Stăniloae și Petre Vintilescu¹⁰.

Fără discuție se găsesc la Mitrofan Kritopulos, în Răspunsuri ca și în Mărturisire, unele formulări mai puțin fericite, în unele puncte de credință, datorite fie lipsei accesului la izvoarele patristice în Apus, fie stadiului teologiei în acea vreme, fie deschiderii sale ecumeniste față de protestanți, fie unei oarecare influențe din partea acestora¹¹, dar în ansamblu el a căutat "să expună în chip exact și fără adăugare sau scădere Mărturisirea Bisericii Răsăritene așa

¹⁰ D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, București, 1978, p. 322-335; PETRE VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 124-130.

¹¹ IOAN ICĂ, *op. cit.*, p. 96; I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 68-69.

cum ține ea creștinismul adevărat și ce anume învață ea pe fiii ei în fiecare zi" (prefața Mărturisirii).

Asupra originalității lui Mitrofan Kritopulos ca și asupra influențelor eterodoxe nu mai stăruim, întrucât ne-am referit pe larg asupra acestora în monografia noastră consacrată Mărturisirii sale¹². Aici voim doar să subliniem importanța și actualitatea Răspunsurilor sale pentru teologia dogmatică, comparată și liturgică și prin aceasta nevoia traducerii și cunoașterii lor în teologia românească. Prin ele se demonstrează, de mai era nevoie, continuitatea tradiției apostolice și a credinței ortodoxe de-a lungul veacurilor, precum și deschiderea acesteia la interpelările fiecărei epoci.

II

*Răspunsurile lui Mitrofan Kritopulos
către Thomas Goad – Londra 1623*

Traducere din grecește¹³

*Preaeruditului și preainvățatului Thomas Goad,
dascăl vestit în teologie și faimos în înțelepciune,
Mitrofan Kritopulos cel mai mic dintre monahi.
Salutare în Hristos Dumnezeu.*

1. Despre starea actuală a Bisericii Răsăritene

Mult învățate bărbat, dacă aș avea răgaz mai mare, ți-aș explica în amănunt despre fiecare din lucrurile de care m-ai întrebat, iar eu aș fi foarte bucuros să fac aceasta pentru starea Bisericii noastre, care, deși persecutată, e puternic atașată de tradițiile Părinților, precum și din dispoziția sinceră și

¹² IOAN ICĂ, *op. cit.*, p. 177-181; I. KARMIRIS, *Influențele eterodoxe asupra Mărturisirilor de credință din veacul al XVII-lea (în grecește)*, Ierusalim, 1948, *passim*.

¹³ Traducerea Răsp. 1 și 2 s-a făcut după textul original grecesc editat de C. DIVONOTIS, *op. cit.*, p. 51-60, iar Răsp. 3-18 după textul original editat de I. KARMIRIS, *Mărturisirea de credință împreună cu Răspunsurile...*, p. 26-38, după codicele manuscris aflat sub numărul Harl. 5059 din Muzeul Britanic din Londra, filele 1-24.

bunăvoința mea față de tine. Dar, fiindcă timpul nu-mi îngăduie să fac aceasta pe larg (pentru că ai să mă vezi pregătindu-mă de călătorie), voi încerca, pe cât pot, să împlinesc cererea ta în puține cuvinte.

Așadar, întrebarea ta era despre prealuminata Biserică Sobornicească și Apostolească a Răsăritului: cum este starea ei, întrucât în prezent petrece sub o mare tiranei, cum se folosește de Taine și care este părerea ei despre cei adormiți.

Deci starea acesteia este astfel: există patru patriarhi, prin care este administrată Biserica: al Constantinopolului, al Alexandriei, al Antiohiei și al Ierusalimului. Sub patriarhul Constantinopolului sunt mai mulți arhiepiscopi (care sunt și mitropoliți) și episcopi și o mulțime nenumărată de creștini de diferite naționalități, precum greci, bulgari, slavi, ruși, moscoviți, albanezi, carmani, misi, care astăzi sunt numiți vlahi și moldovlahi. Sub patriarhul Alexandriei nu sunt episcopi, decât numai unul, dar mulți creștini greci și arabi, dar arabii sunt cei mai mulți. Sub patriarhul Antiohiei sunt șaptesprezece scaune de arhiepiscopi și episcopi și mulți creștini arabi, iviri, colhizi și câțiva greci. Sub patriarhul Ierusalimului sunt numai cinci scaune arhieresti, iar creștinii nu sunt mulți, iar aceștia sunt arabi și un număr mic de greci. Acești patru patriarhi și arhierii de sub jurisdicția lor și toți creștinii supuși lor sunt în acord în toate cele care îi unesc pe creștini în evlavie și credință. Între ei nu există nici o deosebire, nu numai în dogmă sau în tradițiile Bisericii, dar nici în slujbe. Acesta este un lucru minunat pentru cei care au minte și sunt în stare să judece bine acestea, pentru că nimic altceva nu evidențiază purtarea de grijă a lui Dumnezeu decât o astfel de armonie în Biserică. În Biserica Sobornicească și Apostolească Răsăriteană există o mare ascultare a celor supuși față de cei aflați în fruntea lor, și mai ales atunci când cei aflați în frunte împlinesc virtuțile și merg pe urmele apostolilor, atunci când poporul îi cinstește ca pe niște îngeri. Iar dacă aceia se abat de la credința dreaptă, se supun și atunci (în cele ce privesc dreapta credință), însă nu le acordă acelora și evlavia ca celor virtuoși. Și de aceea oricine ar putea vedea virtutea înflorind în Biserică și arătând multe urme ale apostolilor.

2. Despre Sfintele Taine și despre cei adormiți

Despre Taine spun atât, că până astăzi ne folosim de ele după rânduiala Domnului și a ucenicilor Lui. Și cineva s-ar putea minuna văzând cum toate exemplele Părinților vechi s-au păstrat de noi până acum, pe când ele sunt aproape cu totul neglijate de alții. Căci noi pe cel care urmează să se boteze îl ducem mai întâi până la ușa bisericii, numită împărătească, apoi îl exorcizăm cu

exorcisme înfricoșătoare, destul de lungi, de care și cel între sfinți Grigorie Teologul pomeniște zicând astfel: "Nici să nu lungești terapia exorcismului, dar nici să n-o oprești pentru lungimea ei". După exorcisme li se cere mărturisirea credinței, dată fie prin ei înșiși, fie prin nași, dacă cei care se botează sunt prunci (căci pe pruncii creștinilor îi botezăm întotdeauna, iar pe cei dintre necreștini la vârsta în care s-ar afla). După care îi introducem în biserică ca unii care au mărturisit credința.

Atunci preotul îl pune pe cel botezat înaintea altarului, după care îi poruncește nașului să-l aducă de acolo dezbrăcat pe cel ce urmează să fie botezat, la sfânta cristelniță. Iar preotul, după ce citește deasupra acesteia rugăciunile rânduite, alcătuite în chip minunat de cei vechi, îl dezbracă pe catehumen. Și după ce l-a uns cu untdelemn, îl botează cufundându-l și scoțându-l de trei ori din apă, la fiecare cufundare pomenind unul din cele Trei Ipostasuri dumnezeiești, zicând așa: "Botează-se robul lui Dumnezeu (cutare) în numele Tatălui, Amin (o cufundare), și al Fiului, Amin (a doua cufundare), și al Duhului Sfânt, Amin (a treia cufundare)". Iar nașul care stă aproape de preot având mâinile întinse cu diferite bucăți de pânză întinse, pentru că cel ce se botează e încă gol și ud, îl primește pe aceasta îndată din sfânta cristelniță pe brațele sale de la preot, care cântă "Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și mbrăcat, Aliluia". Apoi îl îmbracă într-o haină nouă cântând: "Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină, mult milostive, Hristoase Dumnezeul nostru".

Apoi îl duce înaintea sfântului altar, preotul mergând înainte și nașul împreună cu cel botezat urmându-l; acolo preotul îl unge cu Sfântul Mir zicând acestea: "Pecetea darului Duhului Sfânt, Amin". Și-l unge în chipul crucii pe toate organele simțurilor, pe piept și genunchi, zicând cele de mai sus. Apoi îl împărtășește pe el cu Cina Domnului.

Se remarcă aici două lucruri foarte necesare: primul că îndată după Botez noi ungem cu Sfântul Mir, al doilea că împărtășim cu masa tainică. Motivul este că și peste Mântuitorul, îndată ce a ieșit din apă, a venit Preasfântul Duh în chip de porumbel, al cărui tip este Sfântul Mir și știm de altfel că întotdeauna comoara aflată în pungă se pecetluiește. Deci dacă și Sfântul Botez este o comoară a darului Preasfântului Duh, este necesar ca ea să se pecetluiască îndată, ceea ce produce teamă hoților ispiți să o fure.

Iar motivul împărtășirii noastre de Jertfa tainică îndată după Botez este însuși marele Vasile: "Precum cel născut trupește are nevoie de hrană trupească, tot așa cel renăscut duhovnicește are nevoie de hrană duhovnicească". Pe lângă aceasta, cei care s-au făcut fii ai lui Dumnezeu și Tatăl trebuie să fie concorporali [să aibă același trup; cf. *Efesenii* 3, 6] cu Hristos, adevăratul Fiu natural al lui

Dumnezeu. Iar concorporalitatea nu se petrece altfel decât prin împărtășirea de însuși preacuratul Său Trup și Sânge. Dar și altfel: amenințările pe care le adresează Hristos celor botezați sunt aceleași cu cele la adresa celor care nu mănâncă Trupul Lui și nu beau Sângele Lui. Și "dacă cineva nu se va naște din apă și din Duh, nu va intra în Împărăția cerurilor" [*Ioan* 3, 5], la fel spune și despre împărtășirea de El: "De nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi" [*Ioan* 6, 53]. Iar celor care obiectează [spunând] că pruncii n-au nici o simțire a Cinei, le răspundem că nu are o simțire nici a Botezului, și așa cum îi botezăm crezând în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, tot așa îi împărtășim de Jertfa tainică crezând în Cel care a zis: "Lăsați copiii să vină la Mine" [*Matei* 19, 14]. Într-un cuvânt, pentru Cina Domnului folosim aceleași argumente ca și cele folosite pentru Botez (afară de cei care sunt anabapțiști). Acestea despre prunci. Iar ceilalți creștini, primind iertarea de la părinții duhovnicești (adică de la cei cărora își mărturisesc păcatele lor), se împărtășesc de dumnezeiasca Euharistie de multe ori pe an, neprimind-o însă nu se împărtășesc până ce nu se îndreaptă. Iar despre celelalte Taine sau ceremonii tainice e așa cum se află în Evhologhion (Molitvelnic).

E timpul acum să ne spunem părerea pe care o avem despre cei adormiți, adică despre cei aleși. Dintre cei aleși adormiți nu toți se duc la odihnă, ci numai câți au mers aici pe calea cea îngustă și strâmtă, iar calea aceasta este îndoită, pe una se merge cu amândouă, adică cu trupul și cu sufletul, iar pe cealaltă după moarte numai cu sufletul. Deci cei care pășesc pe calea îngustă merg direct la odihnă, eliberați de trup, iar cei care-și petrec aici viața în desfătări și plăceri care-și hrănesc trupul ca pe o jertfă zilnică, desfătându-se toată noaptea în așternuturi moi, uitând cuvântul: "Privegheați și vă rugați" [*Matei* 26, 41], se aseamănă oamenilor care desfăcându-se un timp de femei Îl primesc pe Stăpânul și-I deschid întâmpinându-L și cântând (unii ca aceștia nu șed în paturile lor, ci numai sprijinindu-se de un zid sau într-un baston); deci dacă aceștia întinându-se repede de murdării trupești sau căzând în defăimări față de aproapele sau fiind cuprinși de beție, dacă ar cădea din nădejdea cea în Hristos, vai lor, căci pomenirea lor s-ar pierde o dată cu sunetul, dacă însă nu părăsesc încrederea în El, avem bune nădejdi despre ei, căci Tatăl i-a dat pe ei Fiului (ca om zic, căci ca Dumnezeu îi are puterea) și nimeni nu poate să-i răpească din mâinile Lui. Căci El îi cercetează pe ei cu toiagul și nuiaua, dar și mila Lui nu se depărtează de la ei. Unii ca aceștia deci suferă chinuri în iad, dar nu de la foc, cum amăgesc unii, ci din descurajarea care vine din propria lor cunoștință și din asprimea locului, iar pentru aceștia Biserica a alcătuit rugăciuni, cum se poate vedea limpede aceasta la toți Sfinții Părinți. Lăsând deci de o parte celelalte, din cauza presării timpului (căci curând cu ajutorul lui

Dumnezeu ne vom despărți unii de alții), dar și pentru că agerimii spiritului tău îi este ușor să cunoască acestea din scrierile Părinților, voi prezenta numai cuvintele Sfântului Vasile cel Mare. Și anume rugăciunile acestuia care sunt pentru cei adormiți și care astăzi sunt tipărite împreună în scrierile lui (între alte cărți ele s-au tipărit de mai multe ori, bunăoară în Penticostare și în Evhologhioane). Spune, așadar, Sfântul Vasile cel Mare în una din rugăciuni așa: "Tu, Doamne al slavei celei veșnice, Fiule iubit al Părintelui Celui Preaînalt, Lumină veșnică din Lumina veșnică, Soare al dreptății, auzi-ne pe noi care ne rugăm Ție: Odihnește sufletele robilor Tăi, ale părinților și fraților noștri, care au adormit mai înainte, și ale celorlalte rudeni după trup și ale tuturor celor de o credință cu noi, pentru care și facem acum pomenire; pentru că stăpânirea Ta este peste toți și în mâna Ta ții toate marginile pământului". Și în aceeași rugăciune după puțin [spune]: "Cel care și la acest praznic, cu totul desăvârșit și mântuitor, ai binevoit a primi rugăciuni de mijlocire pentru cei ținuți în iad, dându-ne mari nădejdi că vei trimite ușurare și mângâiere celor cuprinși de întristări apăsătoare, auzi-ne pe noi, smeriții robii Tăi, care ne rugăm Ție, și odihnește sufletele robilor Tăi celor mai dinainte adormiți în loc luminat, în loc de verdeață, în loc de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea și așează sufletele lor în locașurile dreptilor și învrednicește pe ei de pace și iertare". Iar în următoarea rugăciune [spune]: "Primește deci, Stăpâne, cererile și rugăciunile noastre și odihnește pe toți părinții fiecăruia, pe maici, pe frați și pe surori, pe fii, pe cei dintr-o rudenie și dintr-o seminție și toate sufletele care au adormit mai înainte într-o nădejdea învierii și vieții de veci; și așează sufletele și numele lor în cartea vieții, în sânurile lui Avraam, ale lui Isaac și ale lui Iacob, în tărâmul celor vii, în Împărăția cerurilor, în raiul desfătării, ducându-i pe toți, prin îngerii Tăi cei luminați, într-o sfintele Tale locașuri. Ridică împreună și trupurile noastre în ziua pe care ai hotărât-o după făgăduințele cele sfinte și nemincinoase" ș.a.m.d.

Din acestea deci și din multe ziceri ale acestui de Dumnezeu purtător Părinte și ale lui Grigorie Teologul în scrisoarea către fratele său Chesarie și ale celui între Sfinți Ioan Gură de Aur și ale tuturor Sfinților Părinți, vedem că Biserica are de la început o concepție despre cei adormiți în credință cum că nu toți se duc direct la odihnă, ci mulți din aceștia și în iad, însă cu nădejde și pentru un anumit timp, dar cât anume nu putem spune, știe numai Cel care îi va izbăvi pe ei de acolo.

Iar despre ultima dintre chestiuni (pomenirea sfinților) cuprinse în Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, spunem așa: mai întâi trebuie expuse cuvintele, după care trebuie să fie arătat înțelesul acestora. Iată textul: "Încă-Ți aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru cei adormiți în credință:

strămoși, părinți, patriarhi, proroci, apostoli, evangheliști, propovăduitori, mucenici, mărturisitori și pustnici și pentru sfântul a cărui pomenire azi o săvârșim, pentru Înainte-mergătorul și Botezătorul Ioan și pentru tot duhul care s-a săvârșit în credință, mai ales pentru Preasfânta, Curata și Preabinecuvântata, Mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria, cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeule. Și pomenește pe toți cei adormiți întru nădejdea învierii și a vieții veșnice și-i odihnește pe dânșii în loc luminat, de unde a fugit orice întristare și suspinare, unde văd lumina feței Tale" ș.a.m.d. Această pomenire a sfinților se găsește și în Liturghia Sfântului Vasile cel mare, dar nu în același sens, ci în altul, pentru că aici se spune: "Iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o Pâine și dintr-un Potir să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt și pe nici unul din noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau spre osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii" și ceilalți, neschimbat ca mai sus în Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur. Cel între sfinți Vasile cel Mare pare să fi luat aceasta de la Liturghia zisă a Sfântului Iacob, căci și la el sfinții sunt pomeniți în același înțeles, de exemplu "ca să aflăm milă și har cu toți sfinții, care Ți-au bineplăcut Ție din veac, cu strămoșii, părinții, patriarhii" și celelalte ca mai sus.

Se pare că este o mare deosebire între ei: căci Vasile cel Mare împreună cu Iacob face rugăciuni către Dumnezeu pentru a afla har împreună cu toți sfinții, iar Ioan Gură de Aur face aceasta în mod simplu pentru sfinți. Ce putem spune despre aceasta? Atunci când cei doi, adică Iacob și Vasile cel Mare, se roagă ca să afla har împreună cu toți sfinții, ei arată slava de care se bucură sfinții de la Dumnezeu, iar pe noi ne îndeamnă la virtute prin pomenirea sfinților, zicând că, așa cum aceia, fiind oameni, au păzit poruncile lui Dumnezeu pe cât este cu putință omului și, slujindu-l cu evlavie, au dobândit o așa mare faimă, tot așa și noi trebuie să mergem pe urmele acestora. Iar Ioan Gură de Aur, fiindcă în timpul lui apăruse o erezie, dar nu apăruse chiar atunci (căci încă de la început pare să fi fost observată), ci atunci a început să revină. Iar erezia era despre învierea trupurilor celor morți, pe care n-o acceptau cei care făceau acea erezie. Iar pentru ei argumentul era că cei aleși se bucură deja de făgăduință. Deci dacă după suflet ei au dobândit aceasta, învierea e de prisos. Și însuși Părintele Gură de Aur arată pretutindeni în scrierile lui caducitatea argumentelor acelora și le slăbește, opunându-se foarte viguros concepției lor, dar nu i-a biruit decât în cuvântul șapte al tomului al 5-lea (după ediția lui Sabkias), al cărui început este: "Mult m-a mângâiat ieri iubirea voastră", cuvânt pe care gândirea ta ageră citindu-l va găsi multe și puternice argumente

împotriva ereticilor, dar pe care eu, din cauza presării timpului, le trec sub tăcere. De altfel, cuvântul vorbește pentru un astfel de bărbat preaînvățat și având o mare experiență în cărțile teologice, precum și în știința și arta întregii logici. Deci Ioan Gură de Aur, destrămând argumentele acelora și dovedind el însuși pretutindeni, prin multe demonstrații, s-a folosit de cuvintele lor și în Liturgia lui, ca să arate prin ele că sfinții n-au luat încă desăvârșirea și se roagă pentru ei ca să o dobândească, ca unii care nu au dobândit-o desăvârșit. Și, rugându-se pentru aceasta, se roagă în taină pentru el și pentru noi; căci și ei [sfinții], mijlocind pentru noi, nu mijlocesc mai puțin la Dumnezeu pentru ei înșiși. Pentru că așa cum noi nu luăm făgăduința fără ei, așa nici ei nu o iau fără noi, după cuvântul Apostolului [*Evrei* cap. 11].

Acestea ți le-am spus de la mine, bărbate preabun și preavenerat pentru mine, nu atât din învățătura mea, cât din experiență, despre întrebările adresate. Iar dacă sunt foarte departe de speranța ta, îmi cer cu totul iertare pentru slăbiciune. Căci și eu am întreprins această lucrare făcând ascultare, achitându-mă atât față de dorința ta, cât și față de bunăvoința și iubirea de oameni pe care mi-ai arătat-o aceasta este pricina care m-a făcut să rămân atât de mult timp în această casă ca o pasăre prinsă în colivie de farmecul cuvintelor tale, căci eu aș fi dorit să plec îndată, dacă tu nu m-ai fi reținut aici. Primește deci cu plăcere aceasta, privind mai degrabă la râvna noastră decât la lucrare, având mai degrabă în vedere sensul decât scurtimea lucrării; căci timpul nu-mi îngăduie să explic mai pe larg și mai subtil despre aceasta, nici puterea mea nu este comparabilă cu râvna. Dar tu ești după putere ascultător întru totul și iubitor lui Dumnezeu, pe Care-L rog să te păzească în toată propășirea sufletească și trupească. Amin. 14 iulie 1623. În palatul arhiepiscopal din Lambeth.

3. Despre cărțile canonice

Asupra acestora pare să existe o mare deosebire între europeni. Fiindcă unii propun unele, iar alții altele; unii le vor, alții le resping. Noi însă, conformându-ne canonului Bisericii Vechi, le primim pe acelea pe care le-au primit și cei dinaintea noastră. Adică din Vechiul Testament acestea: 1) Pentateuhul, care se numește și darea legii, Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri, Deuteronomul. 2) Pentateuhul celor [cărților] care se numesc aghiografe [scrieri sfinte], și anume: Isus Navi, Judecători cu Ruth, I și II Regi, III și IV Regi, I și II, Paralipomene. 3) Pentateuhul celor în stihuri, anume: Iov, Psaltirea, Proverbele lui Solomon, Ecleeziastul și Cântarea Cântărilor a aceluiași. 4) Pentateuhul cărților profetice, adică ale lui Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniil și a celor

doisprezece [profeți mici]. Apoi, Ezdra împreună cu Neemia și Estera. Trebuie să se știe că Estera nu este numărată de Sfântul Grigorie Teologul¹⁴, dar este numărată de mulți și de Sfântul Ioan Damaschinul¹⁵, și de aceea se pare că este primită de Biserica Răsăriteană. Toate cărțile Vechiului Testament sunt douăzeci și două, chiar dacă este numărată cartea Estera sau nu; căci cei care nu o numără pe aceasta separă [cartea] Ruth de Judecători, iar cei care numără [cartea] Estera împreună cu altele numără [cartea] Ruth împreună cu Judecătorii.

Iar din Noul Testament primim unsprezece cărți, ca aproape toți. Iar acestea sunt: patru Evanghelii, după Matei, după Marcu, după Luca și după Ioan; apoi Faptele Apostolilor; împreună cu acestea cele patrusprezece epistole ale lui Pavel se zic toate o singură carte; după ale lui Petru, o altă carte; Iacob una, o carte; Iuda una, o carte; trei ale lui Ioan, o carte; și Apocalipsa acestuia, o altă carte.

Deci toate aceste cărți ale Vechiului și Noului Testament numărate împreună sunt 33 (treizeci și trei), adică un număr egal cu anii Domnului meu Iisus Hristos, pe care i-a petrecut în trup, viețuind împreună cu noi. Dar poate acest lucru nu e așa de simplu, ci în el se cuprinde o taină, pe care acum o trecem sub tăcere din pricina multora.

4. Despre tradițiile (dogmatice și cultice)

Avem multe tradiții ale Bisericii, însă nici una neatestată, ci despre fiecare din acestea avem mărturie, și nu întâmplătoare, ci fie a unui Sinod Ecumenic sau local, fie a unui sfânt al Bisericii. Căci aceasta este părerea Bisericii Răsăritene, să nu respingă și refuze mărturiile de la mulți, cum îndrăznesc să facă unii, după care primesc lucrurile îngrămădite în Biserică aproape în fiecare zi de oamenii cei mai noi.

Tradițiile sunt socotite cele privitoare la dogme sau la cult. Iar cele dogmatice sunt, de exemplu, ipostasul și persoana lui Dumnezeu și anume trei, de-o-ființimea, unitate firilor într-un singur ipostas Dumnezeu-om, pătimitor în trup, dar nepătimitor cu dumnezeirea, modul comunicării [însușirilor], și celelalte. Toate aceste se numesc după cuvânt tradiții, dar după înțeles nu sunt tradiții, ci o dezvoltare și lămurire a Scripturii insuflate de Dumnezeu. Chiar dacă nu se găsesc în Sfânta Scriptură "ad litteram", înțelesul [ideea] lor însă se află în ea, luminând mai presus decât soarele. Deci ele și altele asemenea se numesc de noi impropriu tradiții, fiindcă după adevăr ele sunt dogme.

¹⁴ Carmina I, 1. 12; PG 37, 473.

¹⁵ Expositio fidei IV, 17; PG 94, 1180.

Iar tradițiile cultice sunt cele care au fost predate Bisericii de Apostoli sau de urmașii acestora, nu numai din obicei și buna rânduială, ci și din o considerație mai înaltă subînțeleasă în mod simbolic; însă ele par că sunt oarecum extrase din cuvântul dumnezeiesc, chiar dacă nu într-un mod atât de limpede ca acelea de mai sus, ci desigur într-un mod oarecum enigmatic și umbrit. Așadar, acestea sunt: botezarea prin trei cufundări, ungerea cu Sfântul Mir, însemnarea cu semnul cinstitei cruci, rugăciunea către răsărit, neîngenuncherea duminica și în tot timpul Cincizecimii, postul miercurea și vinerea, abținerea de la legături conjugale în zi de duminică sau sărbătoare, rugăciunea pentru cei adormiți, postul de multe zile înainte de Paști, timpul prăznirii Paștilor, cinstirea, dar nu adorarea, sfintelor icoane și a sfintelor moaște, cinstirea sfinților și invocarea mijlocirii lor, faptul de a nu socoti că mântuirea stă în îndreptările sau meritele lor, ci a crede și a aștepta aceasta [mântuirea] numai în sângele lui Iisus Hristos, iar sângele acela mântuiește pe cei vrednici de acesta. Tradiție e și faptul de a săvârși Tainele cu veșminte sfinte, care se deosebesc de hainele obișnuite, de a împodobi bisericile cu lumânări și tămâie; tradiție este și cinul monahilor; și poate că, cercetând mai exact, cineva ar putea găsi și altele. Cele mai multe din acestea sau aproape toate își au un punct de plecare în Scriptura insuflată de Dumnezeu; dar nici una din ele nu a fost concepută de Părinți fără o considerație mai tainică, cum s-a zis.

Dar fiindcă în acest capitol am amintit despre sfântul și dumnezeiescul post, socotesc că nu e fără rost să tratez mai limpede despre el. Trebuie să se știe că Biserica Răsăriteană se mândrește cu el, deși unii văd altfel. Căci faptul că ea a știut să cinstească pe Dumnezeu prin posturi, îmi dă mărturie prorocița Ana de la dumnezeiescul Luca [*Luca 2, 36-37*], care nu se depărta nicidecum de locașul sfânt, ci slujea lui Dumnezeu ziua și noaptea prin post și rugăciuni. Dar ce nevoie e de mai multe dovezi, când toată Scriptura dumnezeiască este plină de îndemnuri pentru post? Iar fiii Bisericii Răsăritene nu postesc în chip fățarnic, ci cu adevărat. Căci nu se abțin doar de la carne sau cele provenite din carne, dar își procură alte mâncăruri, care nu hrănesc trupul mai puțin decât carnea, în tot timpul postului de patruzeci de zile, pe care îl practică creștinii în fiecare an după obiceiul vechi, se abțin de la toate cele prin care saltă trupul și nu umblă după lume, potolindu-și slăbiciunea trupului numai prin legume și verdețuri. Dar ei fac aceasta nu numai în timpul postului de patruzeci de zile dinainte de Paști, ci și în fiecare miercuri și vineri din săptămânile anului și de alte multe ori.

5. Despre ceremoniile de la căsătorie

În căsătorie e binecuvântare, inel, cunună. Slujba căsătoriei a fost alcătuită deja în "Evhologhion" foarte bine și cum trebuie, iar eu am fost îndemnat să spun aici o considerație cu privire la ea. Aceasta se face în naosul [bisericii], fiindcă face parte nu numai din cele plăcute lui Dumnezeu, ci e un lucru cinstit și vrednic de binecuvântarea lui Dumnezeu, pentru că și Mântuitorul a fost chemat la nuntă, și acolo a făcut mai întâi începutul minunilor. Ea se face de către preoți, deoarece trebuie să se săvârșească prin harul preoțesc care schimbă reciproc inelele între miri (adică inelul mirelui se schimbă cu al miresei, iar la miresei cu cel al mirelui), semn că fiecare e sub mâna celuilalt și, prin urmare, nici unul dintre ei nu mai are putere asupra sa însuși, ci fiecare asupra celuilalt, după cuvântul Apostolului, și le împreunează mâinile întreolaltă, lucru care indică unirea indisolubilă a lucrului spre bine după cuvântul "și vor fi cei doi un trup". Li se pun pe cap și cunună din viță de vie sau ramuri tinere verzi, ca un premiu al Bisericii, care-i răsplătește pe miri, fiindcă disprețuind împreunările între mai mulți, care sunt proprii mai degrabă celor neevlavioși sau animalelor iraționale, au consimțit să se unească o singură dată, după voința lui Dumnezeu, dar și ca un simbol al cununii din cer, pe care o va da Domnul celor care se vor purta cu evlavie în căsătorie. Dumnezeiescul Ioan Gură de Aur pomenește de cununa căsătoriei în cuvântul lui despre feciorie, spunând așa: "Cel care își pierde părul poartă pe cap cunună"¹⁶, iar aceasta o spune despre cei care se căsătoresc a doua oară. Trebuie observat că și căsătoria a doua se încununază, chiar dacă unii contestă acest lucru, spunând că numai prima căsătorie trebuie să fie încununată. Dar noi astăzi (după obiceiul cel vechi) încununăm și pe cea de-a doua, chiar și pe cea de-a treia, [căsătorie] care se fac în biserică și se binecuvântează de preoți ca și prima, fără nici o deosebire, decât numai că sensul rugăciunilor se schimbă puțin. Căci în căsătoria a doua și cea de a treia credem că se cere de la Dumnezeu ca o iertare pentru cei care se căsătoresc a doua oară și, în același timp, Îl slăvim pentru că, făcând un pogorământ slăbiciunii noastre, a îngăduit celor ce vor să se recăsătorească. Dar a patra căsătorie nu o avem. Preoții însă nu se căsătoresc niciodată a doua oară, ci numai o singură dată, și aceasta înainte de preoțire; iar dacă unul din preoți ar vrea să-și ia o a doua femeie, încetează preoția. Iar arhieriei trebuie să fie necăsătoriți, adică feciorelnici, necunoscând niciodată femeia, sau care au fost căsătoriți numai o dată, iar după adormirea aceleia [soției] sau despărțirea de

¹⁶ Pe margine: "Tom VI, cuvânt 19, cap. 37".

bunăvoie, se ridică la treapta arhierescă. Pe lângă aceasta trebuie să se știe că foarte adesea cei care se vor căsători nu s-au văzut niciodată, iar căsătoria se aranjează de către părinți și de către nași. Dar, deși nu s-au văzut, cei care s-au căsătorit sunt atât de uniți în legătura dragostei și a buneivoințe unul față altul, încât e imposibil să se compare cu uniriile conjugale din afara Bisericii. Iar nașul, care pune mâna pe cununile nașilor, trebuie să fie naș și al primului prunc născut.

6. Despre afurisire și cei care au murit afurisiți

Biserica Răsăriteană îi afurisește pe cei care păcătuiesc deschis, dar, dacă se vor pocăi, atunci îi primește; iar cât timp sunt afurisiți, nimănui din ceilalți nu le este îngăduit să-i salute sau să discute cu ei. Iar dacă se fac Liturghii în acest timp sau la nevoie, nici nu ne rugăm pentru ei, nici nu îi însoțim la mormânt, ci poruncim la doi sau trei argați să-l ducă să-l îngroapă, departe de cimitir. Mai afurisim și pe cei ce au făcut ceva în ascuns, ca de pildă pe cei ce au furat sau au ucis sau au scornit vreo calomnie primejdioasă altora. Iar, scurt vorbind, această afurisenie glăsuiește așa: "Oricare creștin care a furat cutare sau cutare lucru al fratelui, dacă aduce înapoi ceea ce a furat și, căindu-se, cere iertare, i se va da aceasta; dar dacă nu, să se afurisească și să rămână neiertat în fața Sfintei, celei de-o-ființă, făcătoarei-de-viață și nedespărțite Treimi, acum și în veac și după moarte nedezlegat, până nu va face cele de cuviință și va dobândi iertarea". Iar dacă acela face ceea ce trebuie, se va elibera de acea povară, dacă însă stăruie pe mai departe în răutate, se va arăta după moarte privescătoare vrednică de milă și de multe plângeri, căci trupul aceluia rămâne neputrezit, negru și de rușine, stârnind spaima nu numai în copii asemenea unui strigoi, ci și în bărbații care se cred puternici, căci acela nu are nici o asemănare cu trupurile creștinilor, căci acestea putrezesc și pe oasele lor înfloresc paloare cuviincioasă și acestea la cei înmormântați în același loc și timp; atare trupuri am văzut și eu până la opt. Căci avem obiceiul ca la trei ani după moartea fiecărui creștin să deschidem mormântul, nu cumva să fie afurisit, iar dacă l-am găsit așa, toată biserica și oricâți vor auzi, se întristează foarte și își întind mâinile spre cer rugându-se lui Dumnezeu pentru acela. Iar rudele aceluia caută cu mare grijă cauza, să vadă adică dacă acela ar fi fost un netrebnic și pentru care pricină a fost legat cu o astfel de legătură, iar găsind-o mai întâi i se schimbă poziția mortului, adică locul, apoi chemând episcopul locului și dintre preoți câți vor, în biserica unde s-a găsit cel afurisit, săvârșind Cina Domnului, mai fac o dată rugăciunile cuvenite pentru trupul afurisit și atunci, prin judecățile

nepătrunse ale lui Dumnezeu, se dezleagă acel trup legat, altfel rămâne legat pentru totdeauna. Acest lucru minunat îi cuprinde de uimire pe toți câți văd, nu numai pe creștini, ci și pe iudei și pe turci. Dar din cei ce aud cei mai mulți nu cred, însă eu mă bucur foarte mult de aceasta, că Dumnezeu ne-a dăruit un semn atât de mare, încât multora nu le vine să creadă. Dar oricine se poate asigura ușor de aceasta scriind patriarhilor Bisericii Răsăritene să trimită un astfel de trup în Anglia, dacă desigur regele vrea să se facă spectator al unei astfel de minuni dumnezeiești, rugăciunile cuvenite și preotul care le citește și, văzând atunci cu ochii, se vor asigura negreșit.

7. Despre apa sfințită

Praznicul Arătării Domnului îl prăznuiesc unii fiindcă în această zi Domnul S-a arătat magilor, iar alții, fiindcă în aceasta a schimbat apa în vin. Noi însă nu-l prăznuim pentru nici una din acestea [motive], ci fiindcă în această zi S-a botezat cu botezul pentru noi în râul Iordan, aducând martori în acest sens pe toți sfinții vechi ai Bisericii care au scris cuvinte panegirice despre această zi și care nu conțin nimic altceva decât botezul Mântuitorului în Iordan. Iar un semn [al acestui fapt] este apa luată în acea zi și care rămâne intactă și nestricată mulți ani. De această apă pomenește cel între sfinți Ioan Gură de Aur, care zice așa: "Căci aceasta este ziua, în care s-a botezat și a sfințit și firea apelor; de aceea și la miezul nopții aceluia praznic, toți sunt stropiți cu apă și își pun deoparte acasă apele luate și păstrează întreg anul apele care au fost sfințite astăzi; și semnul se face limpede, firea acelor ape nestricându-se timp îndelungat, ci apa scoasă astăzi rămâne intactă și proaspătă un an întreg, ba chiar doi, trei și chiar mai mulți ani, și după atât de mult timp ea se poate bea la întrecere cu apele scoase tocmai acum din izvoare"¹⁷. Deci aceasta se întâmplă și la noi până astăzi, [apa] fiind scoasă fără vreo slujbă și de către orice creștin. Dar în afară de aceasta mai este la noi și o altă apă sfințită care se numește aghiasmă. Iar aceasta se sfințește de către arhieru sau preot la praznicul Arătării Domnului de două ori, o dată în seara ajunului după Euharistie, precum și în ziua următoare, adică în șase ianuarie, înainte de Liturghie, în afară de oraș sau mănăstire, adică la izvorul apei de obște, din care bea întreg acel oraș sau mănăstire. Acolo deci, venind preoții, câți or fi, și arhieru, dacă e posibil, îmbrăcați în sfințele veșminte, ținând Evanghelia și icoane sfinte, purtând și cinstita cruce a Domnului nostru Iisus Hristos sus pe un lemn, săvârșesc slujba aceea rostind rugăciuni de mulțumire, care cuprind toate minunile pe care le-a

¹⁷ Pe margine: "Tom V, cuvânt 7, cap. 32" (PG 49, 365-366).

făcut Dumnezeu prin apă; pentru că prin apă a mântuit pe Israel, prin apă a trecut chivotul, prin apă a nimicit păcatul în timpul lui Noe, prin apă a ales jertfa lui Ilie și multe altele, în sfârșit prin apă a binevoit să se lucreze și renașterea noastră. Apoi, luând crucea, preotul o cufundă în apă de trei ori, vârând-o și scoțând-o afară, psalmodiind și cântând imnul: "În Iordan botezându-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat, căci glasul Părintelui a mărturisit Ție, Fiu iubit pe Tine numindu-Te, și Duhul în chip de porumb a adevărit întărirea cuvântului; Cel ce Te-ai arătat, Hristoase Dumnezeule, și lumea ai luminat, mărire Ție"; după care urmează un alt imn care sună așa: "Arătatu-Te-ai astăzi lumii, și lumina Ta, Doamne, s-a însemnat peste noi, care cu cunoștință Te lăudăm. Venit-ai și Te-ai arătat, lumina cea neapropiată". Iar împreună cu acestea înălțăm și alte multe imne psalmodiindu-le, și fiecare din creștini venind la preot sau la arhiereu sărută cinstita cruce, iar preotul stropește cu apă pe cel care o sărută. Și astfel, întorcându-se în biserică, săvârșesc Cina Domnului împărtășindu-se din ea toți câți sunt vrednici, după care fiecare merge acasă. Și această apă rămâne mulți ani cu totul nestricată, fiind și un remediu al bolilor.

8. Despre puterea celor patru patriarhi

Una și aceeași putere au cei patru patriarhi, neavând între ei nici o deosebire, în afară de scaun. Căci înainte șede cel al Constantinopolului, după el cel al Alexandriei, după care vine cel al Antiohiei, iar după acesta cel al Ierusalimului. Dar toate celelalte le sunt comune. Iar puterea pe care o au nu este pentru a inova sau a introduce vreun lucru mai nou în Biserică, după cum li se pare lor, ci pentru a susține și apăra atât învățătura ortodoxă, cât și tradițiile patristice. Iar, dacă se întâmplă vreo controversă, trebuie să se adune pentru aceasta împreună cu ceilalți arhieri, examinând cu privire la lucrul controversat și, dacă e vorba de o dogmă sau așa ceva, o supun pietrei de încercare a Scripturii insuflăte de Dumnezeu, și dacă e de acord cu această părere o compară cu cele autentice, iar dacă nu e de acord, o resping cu totul ca pe una ce e falsă și primejdioasă; dacă însă este vorba de tradiții, se examinează dacă vreunul din Părinți vorbește undeva despre aceasta, și dacă apare prescrisă de vreun sinod sau vreunul din Părinți, atunci e primită, iar dacă nu, nu se acceptă defel. Iar pe episcopul vechii Rome, numit și papă, cei patru patriarhi ai Bisericii Răsăritene îl exclud din pleroma creștină ca pe unul care interpretează greșit dumnezeiasca Scriptură, refuză explicațiile Sfinților Părinți și respinge tradițiile vechi ale Bisericii, îngrămădind una după alta inovații și lucruri străine de creștinism.

9. Despre păstrarea Sfintei Pâini

Fiindcă Biserica are obiceiul de a nu îngădui nici unuia dintre creștini să plece de aici fără provizia din urmă și neapărat trebuincioasă, adică fără împărțășirea din Cina Domnului, e necesar să păstrăm din aceasta pentru cei care mor pe neașteptate. Păstrăm dar din Pâine, însă nu fără vin, dar fiindcă se pare că vinul se păstrează mai greu, pentru că se varsă ușor, în clipa în care preotul va pune Sfânta Pâine în cutiuță picură peste ea suficient Vin sfințit și așa o va duce. Iar dacă s-ar întâmpla să se usuce Pâinea, nu înseamnă că nu se împărțășește din Vin fiindcă acesta e unit deja [cu Pâinea]. Iar dacă urmează să împărțășească bolnavul sau pruncul nou botezat, luând preotul o fărâmitură și punând-o într-o linguriță, toarnă o picătură de vin sau altceva [apă] care credem că se sfințește prin atingerea de Pâinea sfințită și de Vinul sfințit al Împărțășaniei.

10. Despre numărul Tainelor

De nici unul din Sinoadele Ecumenice sau locale sau dintre Sfinții Părinți în parte nu găsim rânduite mai mult de două Taine mântuitoare și pecetluind făgăduințele lui Dumnezeu față de noi, adică Sfântul Botez și Cina Domnului. Chiar și dumnezeiescul Ioan cel din Damasc¹⁸, aproape ultimul dintre toți Sfinții Părinți care au tratat despre asemenea lucruri, nu pare să facă vreo mențiune la mai mult decât cele două zise. De aceea, Biserica Răsăriteană nu primește ca mântuitoare mai multe decât acestea. Iar dacă numește și alte Taine (de care și face fără îndoială uz) ca, de exemplu, ungerea cu sfântul mir, preoția, rânduiala monahilor, pocăința celor ce au păcătuit, căsătoria, maslul (cu care se ung bolnavii), înmormântarea celor adormiți, le numește și pe acestea Taine, potrivit dumnezeiescului Dionisie Areopagitul și face uz de ele fără nici o contradicere, dar nu ca absolut necesare pentru mântuire (exceptând pocăința, fiindcă ea e absolut necesară), ci ca ceremonii [*teletai*] tainice ale Bisericii. Căci în fiecare din aceste ceremonii este ceva tainic și dumnezeiesc; prin urmare, de aceea se numesc Taine ca unele care împărțășesc ceva tainic.

11. Despre sfintele icoane din biserici

Fiindcă un obicei vechi s-a ținut în toată Biserica lui Hristos, și anume ca să se împodobească dumnezeieștile biserici cu icoane sfinte, cum se vede și în istoriile bisericesti, precum și în scrierile Sfinților Părinți, dar și în Sfânta

¹⁸ Expositio fidei IV, 9 și 13; PG 94, 1117. 1136 sq.

Scriptură insuflată de Dumnezeu, Biserica Sobornicească și Apostolească ținând acest obicei până astăzi, înalță sfinte icoane în toate bisericile, adică ale Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, ale Preasfintei și Pururea-fecioarei Maicii Lui și ale tuturor sfinților, care au fost cinstiți de El într-un fel oarecare, dar și ale îngerilor, ca unii care s-au arătat prorocilor și sfinților. Dar noi le cinstim pe acestea, făcând o deosebire între ceea ce este sfânt și profan. Iar cinstirea înseamnă a ne închina lor prin relație, nu adorație, înțelegând prin cuvântul închinare [*proskynein*] a săruta cu buzele, căci verbul *kylenein*, *kyno* înseamnă a săruta cu buzele, precum spune Homer: *kynesē de mian kephaleu* [a săruta un cap]¹⁹. Așa a tâlcuit sfântul Sinod al Șaptelea Ecumenic faptul de a "ne închina", ca unul care ca intenție nu înseamnă nimic altceva mai mult decât un accent mai mare și așa cum *trogo*, *katatrogo* [mănânc, mistui] tot așa *kyno kai proskyno* [sărut și mă închin]. Dar oprim rugăciunea adresată icoanelor căci noi trebuie să avem inimile sus, unde șade Domnul Iisus Hristos, de-a dreapta Tatălui, iar știutorii de carte și cei mai înțelegători fac deosebire chiar într-o astfel de închinare, foarte laudabilă după mine și după adevărul judecător, căci dumnezeieștii icoane a Domnului Iisus Hristos îi sărută numai picioarele, icoanei dumnezeieștii Sale Maici mâinile, iar celorlalți sfinți fața, căci trebuie să existe o deosebire între stăpân și slujitorii lui.

12. Despre rugăciune

Creștinii, monahii și laicii, se adună pentru rugăciuni de trei ori pe zi, seara puțin înainte de apusul soarelui, la miezul nopții și la amiază. Dar este o deosebire între monahi și laici, nu în rânduiala rugăciunilor (căci toți încep la fel și sfârșesc la fel și de la aceleași rugăciuni), ci pentru că monahii pun mai multe citiri; se mai deosebesc și în aceea că monahii toți împreună se revarsă la rugăciuni îndată după sunarea clopotelor și rămân până la sfârșit, iar în zilele de lucru laicii nu rămân toți la rugăciuni până la sfârșit, ci în timp ce preotul și frații rânduieți pentru aceasta se roagă și cântă, unii rămân până la sfârșit, iar alții, intrând în biserică și rostind Rugăciunea Domnească împreună cu alte rugăciuni și Sfântul Simbol al credinței, pleacă fiecare la lucrul său, încă înainte ca preotul și clericii să fi dus până la capăt rugăciunile rânduie de Biserică; iar aceștia rămân să le după cu totul la capăt. Iar duminicile și celelalte zile de sărbătoare toți laicii rămân până la sfârșit, ca monahii.

¹⁹ Odyseia II, 15.

13. Despre Împărtașanie, de câte ori și în ce zile se face și la ce oră și dacă trebuie să îngenunchem

În mănăstiri Cina Domnului se săvârșește în fiecare zi și cei care vor dintre monahi se împărtașesc din ea. Iar pe toți cei care se împărtașesc din ea mai frecvent îi învrednicim de o cinste mai mare și îi tratăm cu respect. Însă în zilele mari și slăvite toți trebuie să se împărtașească din Cina Domnului, desigur nu fără o mare pregătire; iar în orașe și sate nu în fiecare zi, ci câteodată, adică la marile biserici, unde sunt mulți preoți, iar în celelalte duminica și în zi de sărbătoare, iar în timpul zilelor, câți din laici sunt pregătiți, se împărtașesc din ea. Dar pe toți care se desfată mai des din Masa tainică Biserica îi citește mai mult decât pe ceilalți.

Iar timpul săvârșirii acelei Taine e din zori până la ceasul al treilea, pe care englezii îl numără ca al nouălea de la miezul nopții, dar niciodată după aceasta [oră], decât numai în timpul sfântului post de patruzeci de zile și nicidecum în fiecare zi, ci în primele cinci zile ale fiecărei săptămâni (căci în timpul duminicilor din postul de patruzeci de zile și în timpul săptămânilor, pe care păgânii le-au numit ale lui Cronos, saturnalii, săvârșim Cina Domnului pe la ceasul al treilea, precum și celelalte zile ale anului), dar acea slujbă se numește mai înainte sfințită, fiindcă nu se săvârșește propriu-zis aici, ci atunci doar se arată și se oferă celor care vor, sau mai bine zis celor care s-au pregătit, însă ea s-a sfințit în duminica trecută. Iar dacă cineva vrea să afle cauze pentru care nu se face slujba sfântă a Cinei Domnului în primele cinci zile ale săptămânii postului celor patruzeci de zile, ci atunci se oferă creștinilor evlavioși ceea ce a fost deja sfințit în duminica trecută, numit și mai înainte sfințit, o spunem învățând de la fericitul Simeon, mitropolitul Tesalonicului și arhiepiscopul întregii Tesalii, și de la cuviosul Theodor Balsamon, care a fost și patriarh al marii Antiohii, și de mulți alții. Deci aceasta este cauza. Două lucruri a primit Biserica cu privire la această dumnezeiască Taină: primul că nu ne este îngăduit să o săvârșim după ceasul al treilea din zi, decât numai de patru ori pe an, despre care am vorbit mai înainte, iar al doilea că cei care s-au împărtașit din Cina Domnului nu trebuie să se țină nemâncați după împărtașire, fiindcă nici fiii Mirelui nu jelesc în prezența Mirelui. Dar mai este și o altă tradiție care poruncește ca în primele cinci zile ale săptămânii postului de patruzeci de zile creștinii nu numai să mănânce alimente uscate, dar și o dată în zi, adică pe la ceasul al nouălea din zi (care la englezi e ceasul al treilea după-amiaza). Deci dacă vrem să săvârșim Taina pe la ceasul al treilea, după care să rămânem nemâncați până la ceasul al nouălea, am călcat tradiția Bisericii, care spune că cei care s-au împărtașit din Cina Domnului nu trebuie să rămână nemâncați

după împărtășire, precum nici fiilor Mirelui nu le este îngăduit să jelească în prezența Mirelui (fiindcă postul este un semn de jale). Iar dacă după ce s-a săvârșit aceasta pe la ceasul al treilea din zi (care după englezi se zice al nouălea de la miezul nopții) mergem îndată să mâncăm, socotim că se calcă tradiția care zice că creștinii trebuie nu numai să mănânce doar alimente uscate, ci și numai o dată în zi, pe la ceasul al nouălea, în primele cinci zile din toate săptămânile postului de patruzeci de zile (căci în timpul duminicilor postului de patruzeci de zile și în timpul săptămânilor, care se numesc ale lui Cronos, saturnalii, de către păgâni, mâncăm de două ori pe zi și ne atingem de mâncăruri mai grase, nu zic carne și cele provenite din ea, adică unt, lapte, brânză, ouă – departe de noi așa ceva –, ci ulei și vin și altele, spre mângâierea celor cu trup neputincios și slăbit de osteneli. Deci ca să nu calce vreun lucru din acestea, creștinii din Biserica Veche au conceput săvârșirea zisă mai înainte sfințită a Tainei. Iar aceasta se face așa: în duminicile postului de patruzeci de zile sau în săptămânile în care mâncăm de două ori pe zi, preotul săvârșește Cina Domnului pe la ceasul al treilea din zi de dimineață, dar sfințește mai multe pâini, de ajuns și pentru zilele de post, pe care le pune în chivotul [de pe altar], luând în fiecare zi una din ele pe la ceasul al nouălea și împărțind-o celor pregătiți pentru împărtășire, iar aceasta se face în tot timpul sfântului post de patruzeci de zile. Dar numai de patru ori pe an săvârșim Cina Domnului la sfârșitul zilei: în Sfânta și Marea Joi (numită de cei din afară a lui Zeus), în Sfânta și Marea Sâmbătă (pe care cei din afară o intitulează a lui Cronos), în ajunul Duminicii Nașterii și în ajunul Arătării Domnului.

14. Despre sfânta masă și despre sfântul altar

Locul în care se săvârșește Cina Domnului este o placă de marmură dreptunghiulară, numită alegoric, cu referire la Domnului Iisus Hristos, piatra din capul unghiului, piatra care nu se sfarmă. Piatra aceasta este susținută pe patru stâlpi care au întipărite pe ei cele patru Evanghelii, care-L poartă pe Domnul nostru Iisus Hristos, adică pe cele ale lui Hristos. Această piatră se numește sfânta masă, iar locul care o înconjoară, separat de naos prin grilaje, se numește sfântul altar și sanctuar; dar și jertfelnic duhovnicesc.

15. Despre pregătirea creștinilor pentru împărtășirea Tainei

Aceasta este pregătirea fiecărui creștin pentru această Sfântă Taină. Cei care vor să se împărtășească din aceasta merg fiecare la părintele duhovnicesc (iar părinți duhovnicești îi numim pe aceia cărora le mărturisim păcatele

noastre) și îi vestesc toate câte au făcut. Chiar și dacă ar fi un păcat mic, adică vreun cuvânt mai aspru față de aproapele sau ținere de minte a unui rău, acesta îi poruncește să se împăce cu dușmanul său și să se apropie de Taină cu nădejde bună și conștiință curată. Dacă păcatul e mai mare, îl îndepărtează pe el de la împărtășanie pentru timpul zis, și-i poruncește ca prin posturi, rugăciuni și milostenii și, înainte de toate, prin abținerea de la rele, să-L facă milostiv pe Dumnezeu și așa să se împărtășească de Taină. Iar cel care a împlinit timpul zis cu toate celelalte, pe cât îi este cu putință, se duce iarăși la părintele duhovnicesc și, luând dezlegare de la el, se împărtășește de Taină cu mare evlavie, dar dacă rămâne în răutate, nu se împărtășește din ea chiar dacă ar trăi o sută de ani.

16. Despre forma bisericilor din Biserica Răsăriteană și despre catapeteasma sfântului altar

Bisericile Bisericii Răsăritene de astăzi se împart după obiceiul cel vechi în trei părți: partea femeilor, partea bărbaților și sanctuar, care se mai numește și altar (Grigorie Teologul spune: "Vă zic vouă, mai ales celor din altar, adică preoților"²⁰), iar în fața altarului se pune o perdea, preotul slujind în interior, sau, mai bine zis, pregătind cele pentru slujbă; iar când începe să slujească, perdeaua se ridică până la intrarea cu Sfintele Taine, dar după intrare acestora iarăși se întinde înaintea altarului până la rostirea Sfântului Simbol (iar acesta se rostește cu glas mare, ca și celelalte, ca să audă și să înțeleagă toți cei din afara perdelei), după care se ridică de tot, ceea ce arată (potrivit dumnezeiescului Dionisie) că Dumnezeu nu descoperă nimănui altuia tainele decât numai celor ce au credință ortodoxă. Căci celor care au mintea sănătoasă în ce privește credința li se arată toate descoperite și auzite, nu numai unora sau altora, ci absolut tuturor, femeilor, tinerilor, bătrânilor, bogaților, săracilor și în general tuturor celor ortodocși.

17. Despre cântarea în biserică

Adunându-ne în biserică, cântăm și preamărim Treimea cea în Trei Ipostasuri și de-o-ființă, și în chip asemănător pe Unul din Treime, pe Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, Dumnezeul-om, iar uneori cântăm în biserici și pe sfinți, cinstindu-i pe ei ca pe niște slujitori adevărați ai Dumnezeului a toate (adică virtutea, căci, potrivit dumnezeiescului Grigorie Teologul²¹, cel care laudă pe sfinți laudă virtutea, dar în același timp

²⁰ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, Cuvântul 27, 1; PG 35, 1228.

²¹ SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, Cuvântul 21, 1; PG 35, 1081.

îndemnându-ne pe noi înșine spre imitarea lor. Dar noi facem aceasta [cântarea] nu prin organe neînsuflețite și iudaice, ci numai prin glasul viu și rațional. Căci noi privim la Biserica prototip, care nu a primit nicidecum instrumente neînsuflețite, iar martor al cuvântului este dumnezeiescul Iustin, cel împodobit cu cununa filozofiei adevărate și a martiriului, care zice așa: "Pruncilor li se potrivește nu cântarea pur și simplu, ci cântare cu instrumente neînsuflețite, cu gesturi și bătăi din palme; de aceea în biserici este scoasă din cântări întrebuintărea unor asemenea instrumente și a celorlalte potrivite pruncilor, și rămâne cântarea pur și simplu"²². Dar nu numai la aceasta, dar și la mulți alți din ceilalți sfinți ar putea găsi cineva că instrumentele neînsuflețite sunt oprite. Deci având asemenea tradiții de la așa mari bărbați, cântăm Domnului cântare nouă (potrivit profeției) numai prin glasul viu și cuvântător, iar instrumentele neînsuflețite le lăsăm pe seama Cortului [Vechiului Testament]²³.

18. Despre liturghie sau despre rugăciunile comune, dacă se face de fiecare din creștini în limba cunoscută și părintească

Biserica Răsăriteană, având în ea multe și felurite neamuri de oameni, îngăduie fiecăruia din ele să se roage în propria sa limbă părintească, ca să înțeleagă cele cerute de la Dumnezeu. De aceea toate semințiile care au primit creștinismul de la Biserica Răsăriteană și-au tălmăcit rugăciunile comune și cuvenite în Biserica Sobornicească în graiul lor propriu, folosindu-se de ele mereu în public. Noi, grecii, chiar dacă ne folosim de un dialect comun, stricat, în Biserică ne folosim însă de greaca curată, fiindcă acea limbă e curată, prin care cântăm și ne rugăm și care este așa de comună și ușor de înțeles că toți care o aud înțeleg cele zise. De altfel și în limba noastră comună [vulgară], chiar dacă nu vorbim exact după regulile gramaticii, aproape toate cuvintele sunt însă grecești. Și ea [Biserica Răsăriteană] îngăduie tuturor celor care vor, clerici și laici, să o citească [Sfânta Scriptură], dar nu fără glose [scolii], adunate pe scurt din scrierile Sfinților Părinți.

²² Ps. IUSTIN, Răspunsul 107; PG 6, 1353.

²³ Psalm 32, 2; 39, 4.

ROMANIAN ORTHODOX CHURCH IN DIALOGUE AND COOPERATION WITH THE MINORITIES CHURCHES

ALEXANDRU MORARU

REZUMAT. Biserica Ortodoxă Română în dialog și cooperare cu Bisericile minoritare. De-a lungul istoriei majoritatea populației țării noastre a fost românească și ortodoxă. Prin natura ființei lor românii sunt pașnici, ospitalieri și deschiși spre relații bune cu semenii lor, inclusiv cu cei de alt etnie. Bunele relații dintre etnie, Biserici și Culte s-au menținut și au continuat și după Revoluția din Decembrie 1989.

Drepturile și obligațiile tuturor cetățenilor români (majoritari și minoritari) sunt stipulate în Constituția României și Legea Învățământului, ele fiind la nivelul standardelor internaționale.

Autoritățile românești și Biserica Ortodoxă Română fac eforturi considerabile pentru relații de bună înțelegere între etnie și confesiunile din țara noastră. De pildă, Patriarhia Română (după revoluție) a făcut nenumărate intervenții pentru introducerea Religiei în școlile de stat, pentru toate confesiunile din România, pentru plata de către statul român a salariilor clericilor tuturor confesiunilor de la noi, pentru acordarea de asistență religioasă în spitale, orfelinate, case de bătrâni, închisori, armată.

Biserica Ortodoxă Română militează pentru aprofundarea ecumenismului local, îndeosebi prin Asociația Ecumenică a Bisericilor din România, prin Societatea biblică interconfesională (din România), prin organizarea slujbelor interconfesionale, îndeosebi cea a Săptămânii de rugăciune pentru Unitatea creștină, prin Fundația creștină de ajutor din țara noastră, AIDROM, prin conferințe internaționale (interteologice), organizate, mai ales de Facultățile de Teologie din Cluj-Napoca, Iași, București, Sibiu, Arad, ș.a.; de asemenea, remarcăm contribuția reprezentanților Bisericii noastre în diferite organisme ecumenice internaționale precum: Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Conferința Bisericilor Europene, Conferința Creștină pentru Pace sau la alte întruniri de acest gen.

Cel mai important eveniment din acest veac a fost vizita în România a Papei Ioan Paul al II-lea, la invitația Prea Fericitului Părinte Patriarh Teotist. Această vizită va contribui la apropierea Bisericilor și națiunilor, la realizarea unității creștine.

Mulți dintre noi vorbesc numai despre drepturile minorităților, dar nimic despre obligațiile lor. Sunt obligațiile făcute numai pentru populația majoritară ? Să reflectăm mai mult asupra acestui fapt !

Minorities and majority are two realities¹ which can be found in the history of the world (mankind). Most of the times between them there existed motives of conflicts and misunderstanding appeared because of the claims concerning landed property, real estate and territorial claims², too. When we talk about minorities and majority we think of the ethnic and confessional groups.

In the Eastern Europe the problem of relations between minorities and majority has been more freely talked about especially after the revolutions from the "communist world" in 1989³.

Through the liberation from the communist dictatorship of the countries from the Eastern Europe, democracy has been established.

In most of the Eastern countries many people understood the democracy in a wrong way, changing it into chaos, anarchy and insubordination to the laws of the new democratic states.

Some people and some ethnics from Romania⁴ understood that democracy means that each one of us can do everything, in most of the cases bad things, which bring incalculable damages to all the states and to normal life of the people and they disturb⁵ the good relations between minorities and majority.

In the young democracies of the Eastern Europe because of the lack of firm laws to protect a real democracy some dangerous tendencies appeared which put in danger the moral life of the society, the protection of the citizens and the security of the states for example chauvinism, xenophobia, iredentism, rasism⁶. Our country and our Church (The Roumanian Orthodox Church) are conformed with the same problems.

In our history throughout the centuries the majority of the population of the country have been Romanian and Orthodox⁷.

¹ Somebody says: "It is not easy to define the term «minority». In common parlance it denotes a special group within society which does not fit into the general pattern of life and culture and is numerically far inferior to the majority which sets the tone for society. A small group of this kind is usually weak and in need of support. This is the natural human instinct for self preservation which can also be twisted into an instrument for the exploitation of the weak by the strong. This instinct is inescapably connected with the struggle for power to which Alfred Alder assigns the decisive role in the shaping of society. Caught up in this law, the minority usually sees itself compelled to act in accord with the will of the majority. It has no choice, therefore, but to accept a limitation of its natural rights. But a militarily, economically and intellectually well organized and powerful minority can also impose its will on the majority" - Smail Balic, *Muslim Minorities in Europe (Muslim Minority in a Christian Context)* in "National Minorities and religious identity", Geneva, 1991, p.21.

² Rudolf Fisher, *The Shriving of a Penitent Central European*, în "Transylvanian Review", vol. VI (1997), nr. 2, p. 77-87.

³ Dorel Abraham, Ilie Bădescu, Septimiu Chelcea, *Interethnic relations in Romania. Sociological Diagnosis and Evaluation of Tendencies*, Cluj-Napoca, 1995, 454p.

⁴ *Ibidem*, p. 319-353.

⁵ About ethnic conflicts see at: Prof. Lars Dencik, *Social conflict and ethnicity - some conceptual elaborations -* în "National Minorities...", p. 10-15.

⁶ Octavian Dan Căpățână, *The towns of Transylvania*, Cluj-Napoca, 1994, p. 21.

⁷ *The Romanian Orthodox Church yesterday and today*, Bucharest, 1979, p. 7-28.

By their very nature Romanian people are peaceful, hospitable and open to the good relations with the ethnic groups⁸.

These good relations between ethnics and confessions are continued and maintained after de Romanian revolution from December 1989, too⁹.

The rights and the obligations of all the Romanian citizens, minorities and majority, have been stipulated in our Constitution¹⁰ and in the Law of Education¹¹. If we pay attention to these laws we observe that they are at the level of the European standards¹².

Not only the Romanian authorities but also our Church are making great efforts for the good understanding and proper relations between ethnics and various confessions in Romania¹³.

I would like to mention some of these efforts.

After the Romanian revolution from 1989 the Romanian Patriarchate has done a lot of interventions to the Romanian authorities for the wages of all the clergymen from our country for all the confessions.

Another one was for the teaching of religion in the state schools for all the confessions from our country.

The school children were free to chose their own religion classes according to their parents, confession. Nothing was imposed on them.

As a result of these interventions almost all of the Romanian clergymen (from all confessions) *receive an equal percentage for the salaries from the state budget* and also the teaching of religion has been introduced in State schools¹⁴.

Of course, for the echievement of this desideratum every ethnic group and confession have made their own interventions. All *the teachers of religion in the state schools (minorities and majority) are paid, by the Romanian state*.

Also through the intervention of the Romanian Patriarchate the ethnies and confessions give spiritual assistance to the people in hospitals, orphanages, old people's homes, prisons and in the army¹⁵, too.

⁸ *Ibidem*, p. 54-57.

⁹ *Presidium meets in Bucharest. Patriarchal Cathedral hosts joint worship*, în "CEC Monitor KEK", nr. 14, 1996, p. 1 și 8.

¹⁰ See Article 4(2) "Romania is the common and indivisible homeland of all its citizens, without any discrimination on account of race, nationality, ethnic origin, language, religion, sex, opinion, political adherence property or social origin" - *The Constitution of Romania 1991*, București, 1991, p. 64.

¹¹ From the Decision of Romanian Government of May 1990 regarding the organisation of education, see the following "guaranty of the possibility to organise teaching in the languages of the national minorities" - *Carte blanche of the reform of education in Romania*, October (Bucharest), 1995, p. 4.

¹² *Legislație privind învățământul superior din România, septembrie 1996*, vol. 1, București, 1996, p.9.

¹³ *Meetings of the National Church and of the National Church Assembly (February 12-14, 1996)*, în "The Romanian Patriarchate. News Bulletin", nr. 2 | february, 1996, p. 2.

¹⁴ See Article 32/71, "The State shall ensure the freedom of religious education, in accordance with the specific requirements of each religious cult. In public schools, religious education is organized and guaranteed by law" - *The Constitution of Romania*, 1991, p. 74.

¹⁵ *Draft of Statement* (CEC Consultation, Trondheim, Norway, 27-31 March, 1996, p. 3.

We reached a stage in which we all look for new ways and means of ecumenical cooperation¹⁶ at local level, so that we may resume our local theological dialogue. An example of ecumenical cooperation¹⁷ is, besides the establishment of the Ecumenical Association of the Churches in Romania, the setting up of the Inter-confessional Biblical Society in Romania. Moreover, beginning with 1993 we succeeded in better organizing inter-confessional

¹⁶ What is the meaning of *Canonic territory, mission and prozelitism? Even from the beginning of its existence the Christian Church has been organised into territorial-administrative units.*

The territory in which an autocephal Church exists can be named "*canonic territory*", because of the jurisdictional unit which is found in that area.

The correct understanding of the territorial principle, as a fundamental canonic principle of the organisation of the Church had brought a good cooperation between clergy and Christian people and it offers an efficient missionary activity.

Throughout the history the Orthodox Church has always been concerned with an internal ecclesial dynamism. For that our Church has never laid a special stress on the "non-special mission", preferring a dynamism oriented towards the vertical line.

Because of this fact the Orthodox Church has always condemned categorically any way of prozelitism considering it an obstacle not only in the developing of the interconfessional dialogue but especially in the achievement of the ideals of a peaceful life together.

The Christian people of any Church and confession must have as a main objective the *outlining of God's image in the human being*, because of personal misunderstandings between groups or ethnics they cancel our similitude with God.

The mission must be understood as an appeal to work together; the manifestation of the Christian love is the beginning of the approaching and the understanding between ethnics and confessions.

Living together in the same geographical area, we must find the ways to cooperate, to work side by side in the ecumenical field, to love each other; to bring Jesus' peace in us and the reconciliation between ethnics and confessions.

¹⁷ See also: *Ecclesiological aspects with consequences for Ecumenical Cooperation.*

According to the Orthodox teaching the Church *is* in its essence the common life of the people with God, through Christ into Holy Spirit.

The constitution of the Church is a theandric one, keeping as distinct *existences* those united in this *communion*, God and man. It is a communion in love, *following* the model of the communion of the persons of the Trinity in which it is distinct by keeping Divine persons in their unity.

Created after God's image and asked for salvation as a member of the Church of Christ through his participation at the life and at the love of God, from here, in the Church and then in an absolute mode in eternity, *the man* has in himself a sort of an absolute character, an unique value requiring unconditional respect of the person and its liberty. For this, Christian faith cuts off from the roots any tendencies to harm the human dignity. At the same time human being is a person in communion with God as a member of the Church of Christ and in communion with other persons.

Man lives in communion with his family, in communion with the people because he is a part of them and then in communion with the world.

The Gospel of Christ is universal, and the Apostles are sent to preach it to all the nations (Mt. 28,19).

Through this, all the nations are called to salvation, everybody being respected.

Through Christ and in Christ the variety of creation isn't eliminated, but it is risen to a superior level, the symphonical unity of it. So, a new unity in variety is created.

Through the Church we are expecting the unity between the Christians of different nations, in Christ, in a symphony, every nation contributing to the enrichment of the other one.

The affiliation to a certain Church and to a certain nation asks the unconditional respect of the other Churches and nations and they ask for coloboration, for fraternity, and for salvation of all in Christ.

common services and prayers within the framework of the Week of Prayer for Christian Unity; in 1995 we organized the first Intertheological Conference in Romania after 1989, at the Orthodox Theological Faculty in Iassy. And, if in the implementation of the ecumenical relationships we felt the support of some other Christian communities, especially that of the Ecumenical Association of the Churches in Romania - AIDROM¹⁸, (the Romanian Orthodox Church being one of its founding members), we could also say that the results of the steps taken by our Church to be re-integrated in the social life of the country were very useful for the other Churches in Romania as well.

In the line of the efforts of cooperation between ethnics and Romanians on one side and Churches, from Romania, and the Orthodox one on the other side, we mention the international Simposiumus organized by the Orthodox Theological Faculty in Cluj-Napoca with the following themes: *Orthodoxy and Protestantism* (1993)¹⁹, *Church and Society in a Secularized World* (1994)²⁰, *Church and its Reconciling Mission* (1995)²¹.

We mention that at these ecumenical symposiums there was a large participation of clergy and professors from different theological faculties from Romania and abroad, belonging to different ethnics and Churches (for example: A.M. Ritter, H.D. Döpmann, Vittorino Grosi, Zoltan Galfy, Fr. Heyer, Philip Hannoncourt, Gregorios Larenzakakis, Gerhard Voss).

We would also like to mention the fact that in November 1995 at the Orthodox Theological Faculty in Bucharest the annual meeting of the general secretariats of the National European Councils of Churches and of the Conference of European Churches took place.

Following the invitation extended by His Beatitude Teoctist, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, the working session of the Presidium of the

¹⁸ "AID-ROM (Ajutor Interbisericesc Departamentul România = Inter-Church Aid Department Romania) started its activity in 1991 under the form of a cooperation between the Churches of the country: Romanian Orthodox, Reformed and Lutheran in collaboration with Unit IV of the World Council of Churches. It had functioned in this way until 1993 when it became a Romanian legal body under the name of: *The Ecumenical Association of Churches in Romania - AIDROM*. In 1994 other two Churches became members: the Evangelical Lutheran Synodal Presbyterian Church and the Armenian Orthodox Church. AIDROM underwent a process of development and with time became a national platform for ecumenical dialogue and collaboration of the Churches in Romania and at the same time it continued to operate as an inter-church aid organization, processing projects aiming at the improvement of the social-economic, moral-spiritual situation and protection of the environment in our country.

The main activity of the association is directed towards the strengthening of the contacts between the churches at all levels, seeking to help them develop a constructive understanding of the ecumenical movement. The object in perspective of the association is to contribute to the establishment of the National Council of Churches in Romania" - *Strategy of the Ecumenical Association of Churches in Romania 1996-2000*, București, 1996, p. 2: See also: *Buletin informativ AIDROM*, Nr. 1/1995, 12p.

¹⁹ See: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa XXXVIII*(1993), nr. 1-2, p. 3-73.

²⁰ See: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa XXXIX*(1994), nr. 1, 120p.

²¹ See: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa XL*(1995), nr. 1-2, p. 3-40.

Conference of European Churches took place in Bucharest, in January 27-31, 1996²².

Within the ecumenical cooperation we mention the Appeals of His Beatitude Teoctist and of the other members of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church on T.V., on Radio and in different publications concerning ecumenical cooperation and Christian unity.

Joining the ecumenical family since 1961, when the Romanian Orthodox Church became a member of the ecumenical family and its integrating into the World Council of Churches²³ - and later on, into the Conference of European Churches - meant an important support for our Church in those difficult years, and thus, it did no longer feel alone and isolated, but an integral part of the Christian communion from all over the world.

But, I beleave that for our Church, one of the most important events in this century is the visit in Romania of the Pope, John Paul the II^{nd24}, at the invitation of His Beatitude Teoctist. This visit will contribute to the approaching of Churches and nations, to the accomplishment of the christian unity.

In all these years, we think that the Romanian Orthodox Church proved, not only its firmness in keeping and conveying the genuine message of faith ("which God entrusted his people once and for all" [Apostle Jude 1,3]), but also its ecumenical vocation, through a sincere ecumenical openness concerning the achievement of a great rapprochement²⁵ between Christians, *actively participating in the bilateral and multilateral theological dialogues with the other Churches.*

²² See: *Meeting of the Presidium of the Conference of European Churches (Bucharest, January 27-31, 1996*, în "The Romanian Patriarchate. News Bulletin"), No. 2/February, 1996, p. 4-5.

²³ Niculae Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea ecumenică*, în "Ortodoxia" XIV (1962), nr. 1, p. 107-152.

²⁴ *În spiritul eforturilor de apropiere și refacere a unității de credință a creștinilor. Vizita ecumenică a S.S. Papa Ioan Paul al II-lea în România*, în "Telegraful Român", 147 (1999), nr. 19-24, p. 1-6; "Renasterea" X (1999), nr. 5, p. 5-6.

²⁵ *We think that the ways of cooperation which can guide us to a common mission are:*

- a. A dialogue at the theological level, through the organisation of symposiums, interconfessional conferences, where to discurs the problems of the common testimony and mission;
- b. Common meetings in religious services and in prayer;
- c. Reading and explaining of the Holy Scripture in common, in communities;
- d. Organisation in common in different Churches of some religious manifestations for the young people with a missionary character (e.g. concerts-);
- e. Cooperation between Churches at the international level through:
 - Exchanges of professors;
 - Exchanges of students;
- f. The promotion of the relations of partnership between different communities, ethnics, confessions and countries;
- g. Colaboration in the diaconical field;
- h. The publishing in common of missionary and ecumenical materials.

At the end of my study, I would like to ask a question for meditation.

Many of us talk a lot only about the rights of the minorities, but nothing about their obligations. Are the obligations made only for the majority. To reflect about it.

DER HEILIGE GEIST, APOSTOLISCHER AMT UND EINHEIT DER KIRCHE - EINE ORTHODOXE PERSPEKTIVE*

IOAN VASILE LEB

REZUMAT. Sfântul Duh, Preoția și Unitatea Bisericii. O perspectivă ortodoxă. Lucrarea **Sfântul Duh, Preoția și Unitatea Bisericii. O perspectivă ortodoxă** încearcă să surprindă pe de o parte principiile Ortodoxiei privind unitatea Bisericii și pe de altă parte, să expună câteva din jaloanele în baza cărora unitatea Bisericii ar putea fi refăcută, avându-se în vedere și rădăcinile spirituale europene.

Cercetând cele două modele ale unității, prezentate de catolicism autorul propune un al treilea model, al "koinoniei", așa cum se prezintă el în Ortodoxie, accentuând spiritul sobornicesc, colegial, specific acestei Biserici, fără a accepta vreă supremație monarhică de genul papalismului, dar și ferindu-se de pulverizarea protestantă. Este acea *via aurea*, pe care Ortodoxia a păstrat-o până astăzi, urmând Sfintei Scripturi și Sfinților Părinți.

"Die Kirche ist die Gemeinschaft der Christen, Volk Gottes und Leib Christi, durch den Heiligen Geist belebt". Es ist dies eine grundsätzliche Wahrheit, vorüber die Veranstalter dieser Konferenz uns ermutigt haben, nachzudenken und die wichtigen Konsequenzen davon auszuziehen.

Da ich diese Frage aus der orthodoxen Perspektive darstellen soll, glaube ich es für notwendig mein Referat in den folgenden drei Kapiteln zu strukturieren: I. Der Heilige Geist, der Geist der Einheit; II. Apostolischer Amt als Dienst der Einheit und III. Die Kircheneinheit aus der orthodoxen Perspektive.

* Referat gehalten auf dem XIX, Internationalen Symposium "Heiliger Geist und die Kirche" Pamplona (Spania), 22-24 April, 2000.

I Der Heilige Geist, der Geist der Einheit

Wie schon bekannt, hält die Orthodoxe Kirche unverändert an der dogmatischen Lehre der alten ungeteilten Kirche über der einen und dreieinigen Gott fest, wie sie von den zwei ersten Ökumenischen Synoden formuliert und von ihren großen Vätern interpretiert und entwickelt wurde. Von jener Zeit an wurde und wird diese Lehre von der Kirche auf mannigfaltige Weise in der Praxis und besonders durch das Symbol des Nicaeno-Konstantinopolitanum und zahlreiche berühmte Hymnen des Göttlichen Kultus gelehrt. So bleibt sie mit anderen Orthodoxen Dogmen, die in ähnlicher Weise vom Kultus getragen werden, in dem kirchlichen Pleroma lebendig¹. Folglich glauben alle Orthodoxen aller Jahrhunderten mit den alten Kirchenväter und besonders mit Johannes von Damaskus "an einen Gott, an einen Ursprung, den ursprungslosen, den ungeschaffenen, den ungezeugten, den unverderblichen und unsterblichen, den unbeschreibbaren, den unbegrenzten, den unendlich mächtigen, den einfachen, den nicht zusammengesetzten, den körperlosen, den nicht flussigen, den leidenschaftslosen, den unandelbaren, den unveränderlichen, den unsichtbaren, die Quelle der Güte und Gerechtigkeit, das geistige Licht, den unzugänglichen: die Kraft, die mit keinem Maß erkannt, nur im eigenen Willen gemessen wird; denn alles was sie will, ist ihr möglich; die alle sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe erschafft, alle erhält und bewahrt, alle vorherweiß, alle beherrscht und anführt und regiert in einem kein Ende nehmenden, unsterblichen Königreich, die nichts gegen sich hat, alles erfüllt, in nichts enthalten ist, vielmehr alles enthält und umschließt und überragt; die makellos über allen Wesen steht und jenseits aller, und alles Wesen übertrifft, über-seiend, und über allem seiend, über-göttlich, über-gut, über-erfüllt, die alle Mächte und Ordnungen bestimmt und über alle Macht und Ordnung gestellt ist, über Wesen, Leben, Vernunft und Gedanke; in sich selbst Licht, in sich selbst Güte, in sich selbst Leben, in sich selbst Wesenheit, die das Sein nicht hat von anderem, also von dem was ist, die aber Quelle ist des Seins dem Seienden, des Lebens dem Lebenden, der Vernunft dem an der Vernunft Teilhabenden, Grund alles Guten in allem, die alles vor seiner Erzeugung weiß: eine Wesenheit, eine Gottheit, eine Kraft, ein Wille, eine Energie, eine Macht, eine Gewalt, eine Herrschaft, ein Königreich, die in drei vollständigen Hypostasen erkannt wird"².

¹ Ioannis Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Kirche*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959, S.28.

² Johannes von Damaskus, *Expos.Fid.Orth.*, I, 8 MPG, 94, col.808-809.

Obwohl seines Wesens nach ist Gott unerfaßbar, offenbarte Er sich den Menschen gemäß ihrem Erkenntnivermögen. So erkennen wir Gott in drei vollkommenen Hypostasen oder Personen, nämlich Vater, Sohn und Heiliger Geist, "welche drei Weisen der Existenz sind, aber untrennbar miteinander verbunden und vereint in dem einen göttlichen Wesen"³. Die drei göttlichen Personen unterscheiden sich voneinander, oder sind untrennbar und unscheidbar voneinander getrennt, indem eine jede die Fülle der Gottheit besitzt, aber das eine göttliche Wesen ungetrennt und ungeteilt bleibt, so daß "die Gottheit ungeteilt in Geteilten existiert - wie Gregor von Nazians sagte"⁴.

Der Vater unterscheidet sich von den anderen Personen, insofern als er von Natur und ewig den Sohn zeugt wie auch den Heiligen Geist ausgehen läßt (ἐκπορεύει), der Sohn aber, insofern als er von dem Vater gezeugt wird, und der Heilige Geist, insofern als er von dem Vater ausgesandt wird oder hervorgeht. Daher bestehen die hypostatischen Eigenschaften der drei Personen aus dem Ungeborenssein (ἀγεννησία) des Vaters und der Vaterschaft, aus dem Geborenwerden (γέννησις) des Sohnes und der Sohnschaft, und aus dem Ausgang (ἐκπόρευσις), Hervorspriessen (προβολή) oder der Aussendung (ἐκπεμφσις) des heiligen Geistes⁵. Diese Wahrheit wurde auch vom Gregor von Nazians ganz klar ausgedrückt: "Zueigen ist dem Vater das Ungeborenssein, dem Sohne aber das Geborenwerden und dem Heiligen Geiste das Ausgeschicktworden"⁶. Also, der Vater ist ungezeugt, ohne Ursache und ohne Ursprung. Er ist aber zugleich "der eine Ursprung, die eine Wurzel und Quelle des Sohnes und des Heiligen Geistes"⁷, und deren alleinige Ursache, als Zeuger (γεννήτωρ) des Sohnes und Hervorbringer (προβολεύς) des heiligen Geistes in Ewigkeit. Der Sohn aber ist erzeugt oder das von Vater Erzeugte (γέννημα), und der Heilige Geist ist ausgesandt, oder das Ausgesandte, oder das vom Vater Hervorgebrachte (πρόβλημα). Wir glauben weiter fest, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist gleichzeitig sind, und zwar der Sohn als geboren und der Heilige Geist als ausgegangen aus dem Wesen des Vaters, ursprungslos, zeitlos, ungetrennt und unerfaßbar; "und, daß da ein Unterschied des Geborenwerden und des Ausgesandtwerdens besteht, das haben wir gelernt, welcher aber die Weise des

³ I. Karmiris, *Op.cit.*, S.29.

⁴ *Hom.*, 31,14, MPG, 36, col.149, Johannes von Damaskus, *Op.Cit.*, S.829.

⁵ I. Karmiris, *Op.cit.*, S.31.

⁶ Gregor von Nazianz, *Hom.* 25,16 MPG. 35, col 1221.

⁷ Basilius der Grosse, *Contra Sab*, 4 MPG 31 col 609.

Unterschiedes, keinesweg⁸. Doch, glauben die Orthodoxen des Ostens, daß der Heilige Geist vom Vater als der Quelle und dem Ursprung der Gottheit ausgeht, indem sie auf Grund von Joh. 15, 26 (in Verbindung mit Joh. 14, 26) die ewige Existenz und die Aussendung des Geistes aus dem Vater allein von seiner zeitlichen Offenbarwerdung, Erscheinung, von seinem Aufleuchten und seiner Ausschickung in die Welt durch den Sohn unterscheiden⁹.

Die alten Kirchenväter lernten mit Gregor dem Thaumaturgen, "einen Heiligen Geist, welcher aus Gott seine Existenz hat und durch (διὰ) den Sohn erschienen ist (das heißt den Menschen)"¹⁰. Wenn also die Orthodoxen von dem Ausgang des Heiligen Geistes sprechen, glauben sie diesen im Sinne seiner ewigen und unursprünglichen Existenz und Aussendung, und bekennen ihn daraufhin als allein vom Vater her geschehend, nicht aber auch vom Sohn (ἐκ τοῦ Ἰου). Wenn sie nun diesen Ausgang mit dem Gedanken an die zeitliche Aussendung, Offenbarwerdung, Aufleuchtung, Ausdruckgebung und Ausschickung des Geistes in die Welt glauben, dann bekennen sie diesen als vom (ἐκ) Vater her durch (διὰ) den Sohn oder auch von beiden her geschehend; "denn er ist vom Vater durch den Sohn über alle Schöpfung ausgegossen"¹¹. Daraus folgt, daß man "durch den Sohn" im Sinne versteht, daß der Geist in der Zeit **durch** den Sohn den Menschen geschickt, "abgesandt", "gegeben", oder auf die Menschen "ausgegossen" wird (πρόχυσται), oder auch, daß er durch den Sohn "erschieden ist", "aufleuchtet" und "erkannt wird"¹².

Dadurch ist der Heilige Geist der Geist der Einheit und der Vollendung. Denn, Gott der Vater "hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh. 3, 16). Durch seine Menschwerdung nahm und nimmt der Sohn Gottes, Jesus Christus, unsere menschliche Natur und legt dadurch das erste Fundament der Kirche. Die Menschwerdung hat aber als notwendige Folge das Leben Jesu im Gehorsam gegenüber dem Vater, das Leiden, die Kreuzigung, die Auferstehung und die Erhöhung. Durch seine Heilstaten gründet Jesus Christus die Kirche in seinem Leib, sie wird aber eine konkrete geschichtliche Größe durch das Herabkommen des Heiligen Geistes als Akt,

⁸ Johannes von Damaskus, ebenda, I,8,col.824.Vgl. Basilus der Grosse, *Epist.*,52,3. MPG 32, col 396 und Gregor von Nazianz, *Hom.*, 25,16 MPG 36, col 141.

⁹ I. Karmiris, *Op.cit.*, S.32.

¹⁰ Gregor Thaumaturgos von Neocesarea, *Expos.Ftd.*, MPG 10, col 984.

¹¹ Cyrill von Alexandria, *De recta fide ad reginas*, I,3. MPG 76, col 1204

¹² I. Karmiris, *Op.cit.*, S.33

durch den sein Erlösungswerk sich in den Menschen auswirkt¹³. "Es ist euch gut, daß ich Hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber hingehe, will ich ihn euch senden" (Joh. 16, 7). Der heilige Athanasius sagt es ganz klar: "Das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können"¹⁴. Das bedeutet, daß das Werk des Heiligen Geistes ist, um das durch Christus zugeeignete Heil jetzt und hier anzueignen. Dieses Werk der Heilsaneignung vollzieht der Heilige Geist selbst in Person, indem er mit seinen Gaben und Wirkungen in die Erlösten eingeht. Er tut das als der übersinnlich - sinnliche "Geistbraus", in welchem Gott mit seinem Innersten aus sich selbst heraustritt, um der Kreatur in ihrem Werden als Lebensspender "inseitig" zu werden. Auf die Gemeinde erfolgte seine Herabkunft auf Grund einer besonderen Sendung durch den Vater und den Sohn am Pfingstfest, nachdem sie durch die Menschwerdung des Sohnes als des endzeitlichen Geistträgers vorbereitet und ermöglicht worden war. Seine Herabkunft an Pfingsten ist zu verstehen als die Herabkunft seiner Person in der Fülle ihrer Gaben und Wirkungen. Sie ist nach der Epiphanie des Sohnes eine neue Herablassung des dreieinigen Gottes. Aber sie ist deswegen nicht eine neue Offenbarung nach derjenigen des Sohnes, sondern deren endgültige Inkraftsetzung und dauernde Vergegenwärtigung. Er ist unter den Seinen gegenwärtig als der Geist des Sohnes (Gal. 4, 6) oder als der Geist Christi (Röm. 8, 11), indem er ihnen nicht nur die Erkenntnis Christi und seines Heilswerkes, sondern auch die unmittelbare Teilhabe an der Wirklichkeit seines Erlösungswerkes schenkt. Während Christus nach Vollendung seines Heilswerkes in den Himmel zurückkehrt, bleibt der Heilige Geist unter den Seinen bis ans Ende der Tage (Joh. 14, 16). Auf Erden seines Amtes der Heilsaneignung waltend, ist er zugleich im Himmel, wo er auf dem Sohne ruht, um gerade so die dauernde Verbindung zwischen Himmel und Erde herzustellen. Wie durch Christus das Heilswerk grundsätzlich allen zugeeignet wird, so ist der Heilige Geist **allen** Erlösten, der ganzen Kirche und Gemeinde, gegeben. Er ist in Person mit der ganzen Fülle seiner Gaben allen gegenwärtig. Es gibt keinen, der den Namen Christi trägt, der nicht darauf anzusprechen wäre, dass er auch den Heiligen Geist empfangen hat¹⁵. Und, wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, würde auch die Kirche nicht existieren. Es ist der Heilige Geist, der das Neue

¹³ Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, Presa Universitară Clujeană. "Babeş-Bolyai" Universität Cluj-Napoca, 1996, S.6.

¹⁴ Athanasius, *De incarnatione*, 8, MPG, 26, col.1996.

¹⁵ Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, Ihre Lehre. Ihr Anliegen*, in Koll. *Die Kirche der Welt*, Bd.III, Evangelisches Verlagswerk Stuttgart, 1966, s.158-159.

vorbereitet, den ersten Kontakt aufnimmt, erläutert und den neuen Anfang gibt. Aber es ist auch der Geist, der das Angefangene zur Vollendung (τελειωσις) führt. Beide Funktionen kommen ihm am eigentlichsten zu, um mit Heiligem Basilius zu sprechen¹⁶.

2. Apostoliches Amt als Dienst der Einheit

Das Pfingstfest markiert die Einführung aller Gaben des Erlösungswerks Christi im Raum und Zeit¹⁷. Jesus Christus hat durch seinen dreifachen Dienst (den prophetischen, priesterlichen und königlichen) die Kirche gegründet und übt diesen Dienst in der Kirche weiter aus, weil seine Botschaft, sein Opfer und seine Herrschaft nicht von seiner Person getrennt werden können. Der auferstandene und erhöhte Christus ist weiter der Hohepriester und unser Mittler vor Gott. Die Kirche empfängt die Botschaft, das Opfer und die Herrschaft Christi einerseits, andererseits aber antwortet sie in Kraft des Geistes, der in ihr wirkt, auf seinen Ruf, in dem sie lehrt, sich opfert und Leitungsfunktionen wahrnimmt. Sie nimmt dadurch teil am Dienst Christi¹⁸.

Als Glieder der Kirche nehmen alle Gläubigen an dem dreifachen Dienst Christi teil, weil er am allen "wohnt". Jeder ist berufen, die Botschaft Christi weiterzugeben; jeder ist berufen, sich als lebendiger Opfer hinzugeben; jeder ist berufen, *in Kraft des Geistes* über die Sünde zu herrschen¹⁹. Auf diese Weise sind alle Priester und Opfer in der Kirche, alle sind Lehrer und Wegweiser zur Erlösung für sich selbst und für die anderen Gläubigen oder für die anderen Menschen, ohne jedoch eine formale Verantwortung für die ganze kirchliche Gemeinschaft zu haben²⁰.

Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bedarf aber des dienenden Priestertums, das unsichtbare Priestertum Jesu Christi auf der sichtbaren Ebene darstellt und aktiviert. Der Priester sammelt die Gemeinde, leitet sie, und indem er der Feier der Eucharistie vorsteht, bringt er die Gebete der Gläubigen und ihre Opfer vor Gott. Dies symbolisiert vor den Menschen, dass der Mensch nicht nur durch sich selbst in Gemeinschaft mit Gott eintreten kann, sondern nur

¹⁶ Waclaw Hryniewicz OMI, *Die Vertrautheit des Menschen mit dem Heiligen Geist* (Οικειωσις Πνευματος) *nach Basilius dem Grossen*, bei Albert Rauch und Paul Immhof (Hrsg), *Basilius. Heiliger der Einen Kirche*, München, 1981. S. 99.

¹⁷ Valer Bel, *Op. Cit.* S 7.

¹⁸ *Ibidem*, S. 10-11.

¹⁹ *Ibidem*, S. 11.

²⁰ D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă, vol. II*, București, 1978, S. 235.

durch die Mittlerschaft Jesu Christi²¹. Als Gabe Gottes, bekommt das Priestertum dieses Charisma nicht von der Gemeinde, sondern von Gott in dem Sakrament der Priesterweihe²². Die Priesteweihung (Ordination) ist also ein sakramentales Handeln der Kirche, dessen Inhalt von der Kirche bestimmt wird. So setzt sich das Hohepriestertum Christi gegenwärtig und von da her nimmt der Ordinierte an ihm teil. Darin zeigt sich auch, dass es sich trotz der Vielzahl der Ordinierten und der Verschiedenheit der Ämter um *ein einziges Amt Christi* handelt, und darin ist es auch begründet, dass jedes Amt in der Kirche, das Amt Christi teilhat, ein authentisches echtes Amt ist²³. In diesem Sinne sagte Jean Zizioulas: "Die Ordination verwirklicht hier und jetzt, innerhalb einer konkreten Daseinsituation, das Dienstamt, indem sie in Amt schafft, das dem Dienstamt Christi nicht parallel läuft, sondern mit diesem identisch ist, so dass Wirklichkeit Christus der einzige Dienstträger in der Kirche bleibt (Chrysostomos)"²⁴.

Jesus Christus hat zunächst die Apostel berufen und ihnen den Auftrag und die Vollmacht gegeben, sein Wirken in der Welt fortzusetzen. "Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe". (Mt. 28, 18-20). Und weiter, "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nach dem er das gesagt hatte, blies er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist ! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert" (Joh. 20, 21-23). Diese Vollmacht wird eine geschichtliche, konkrete Realität am Pfingsttag, als sie "mit der Kraft aus der Höhe ausgerüstet wurden" (Lk. 24, 49; Apg. 1, 4-5)". Das Amt Christi ist also die konkrete historische Ausformung der in der Menschwerdung gestifteten ekklesialen Gemeinschaft. Die Kirche ist deshalb nicht bloss eine historische Erscheinung, die der Vergangenheit angehört, sondern auch ein unmittelbares göttliches Handeln. Dieses Handeln ist unmittelbar, weil Jesu Christus in der Kirche durch den Heiligen Geist unmittelbar wirkt und sein dreifaches Amt ausübt. Kürzer gesagt: Wo Christus durch den Heiligen Geist handelt, dort verwirklicht sich die Kirche. Er ist und bleibt der eigentlich Handelnde, der grosse Lehrer, Erzpriester und König der Kirche. Das bedeutet, dass das Amt der Apostel an dem Amt Christi partizipiert und sich von daher ableitet und versteht. Das Apostelamt ist

²¹ *Ibidem*, S. 236.

²² Valer Bel, *Op. Cit.* S. 11.

²³ Dimitrije Dimitrijevic, *Priesteramt und Amtsstrukturen*, in "Internationale Kirchliche Zeitschrift", 63 (1973), S.73.

²⁴ Jean Zizioulas, *Ist die Ordination ein Sakrament ?* in "Concilium", 7/1972, S. 251.

also die Fortsetzung der Sendung Jesu Christi, des ersten "Apostels" (Hebr. 3, 1; vgl. Gal. 4, 4) "wobei die Verbindung und Teilhabe des Apostelamtes unbedingt bestehen bleibt. Denn Jesu Christus verspricht ihnen "alle Tage bis zum Ende der Welt bei ihnen zu sein" (Mt. 28, 20).

Die Gegenwart des Herrn bei den Aposteln und ihren Nachfolgern ist nicht primär im Sinne einer juristischen Vertretung und Bevollmächtigung, also eines äusseren Aktes des Herrn in seiner Kirche zu verstehen²⁵. Das Apostelamt, direkt vom Herrn stammend, ist ein charismatisches Amt in unmittelbaren und höchsten Masse. Dies ist der Grund, warum das Apostelamt als solches nicht übertragbar ist, genau so wie das Amt Christi. Das Apostelamt ist eine Abbildung des Amtes Christi. Das, was die Apostel vollbringen, geschieht im Namen des Herrn und Kraft der ihnen verliehenen Vollmacht. Man könnte sagen, dass die Macht die des Herrn ist und bleibt; sie ist die Quelle aller Vollmacht; sie ist die Sonne von der alles Licht ausgeht. Dagegen ist die Vollmacht der Apostel wie das Licht des Mondes, das sich von der Sonne ableitet. Dies bedeutet, dass die Vollmacht der Apostel sich wesentlich und nicht bloss graduell von der Macht des Herrn unterscheidet. Von einem graduellen Unterschied könnte man im Gegensatz dazu zwischen der Vollmacht der zwölf Apostel und der zweiundsiebzig Jünger (Lk, 10,11 ff) und vor allem zwischen der Vollmacht der Apostel und ihrer Nachfolger sprechen.

Das Amt der Apostel unterscheidet sich von dem ihrer Nachfolger hauptsächlich darin: *Erstens* wurden sie vom Herrn direkt ausgewählt und beauftragt, *zweitens* sind sie Augenzeugen des gesamten öffentlichen Wirkens Jesu Christi, all dessen, was er getan und gesagt hat bis zu seiner Himmelfahrt (besonders seiner Auferstehung), und *drittens* sind sie auf besondere Weise mit den Gaben des Heiligen Geistes darum auf einmalige Art zu Nachfolgern Jesu Christi geworden. Die Einmaligkeit des Apostelamtes weist auch dieses Charakteristikum auf: Sie haben ihren Auftrag, das Evangelium allen Völkern zu verkünden, entsprechend ausgeführt, und haben sich nicht an einem Ort niedergelassen, sondern sind stets unterwegs gewesen, von einer Stadt zur anderen. Das bedeutet, dass das Apostelamt in Gegensatz zum Bischofsamt gar nicht ortsgebunden war. Es war auch nicht unterschiedlichen Grades in dem Sinne, dass der eine Apostel das Apostelamt in höheren Masse besessen hat bzw. über dem anderen Apostel stand. Alle Apostel waren von ihrem Amt, von ihrem Charisma her gleich. Auch der heilige Apostel Petrus bildete in dieser

²⁵ Theodor Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, bei Albert Rauch und Paul Immhof (Hrsg.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat - Patriarchat - Papsttum*, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1991, S. 427-428.

Hinsicht keine Ausnahme, wie allgemein bekannt sein dürfte²⁶.

Es liegen allerdings im N.T. keine Zeugnisse vor, die von einem "Petrusamt" reden. Die Sonderstellung des Apostels Petrus wird im Osten anders als in Westen verstanden²⁷. Auch wenn man vom Kollegium der Apostel redet, so darf man dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass jeder Apostel den Auftrag des Herrn selbständig, d. h. ohne den Bestand einer Rückverbindung mit dem Kollegium bzw. einer irgendwie gearteten Abhängigkeit davon, zu erfüllen suchte. Der kollegiale Charakter des Apostelamtes trat vorwiegend dann in Erscheinung, wenn Probleme und Meinungsverschiedenheiten in bezug auf den Auftrag des Herrn aufkamen, wie Apg. 15 eindeutig beweist. Und dieser Auftrage, der sie ja aufs engste verband und zum Kollegium vereinigte, bestand in der einen Glaubens - und Liebesgebot²⁸. Und deswegen ist das Apostelamt einheitlich, das die Einheit der Kirche alle Zeit fördert.

Als Zeuge des Auferstandenen Christus und als Grundsteine, auf denen die Kirche aufgebaut ist, haben die Apostel keine Nachfolger. Als Inhaber der dienenden Vollmachten in der Kirche haben sie aber die Bischöfe in einer ununterbrochenen Sukzession zu Nachfolgern (I Tim, 1,6; Tit 1,5): "Christ hat durch seine Apostel deren Nachfolger berufen, die ersten Bischöfe, dann durch jede Generation von Bischöfen andere Bischöfe und jeden Bischof die Priester der von ihm geweihten Ortskirche"²⁹. Jeder Bischof ist der Nachfolger aller Apostel, weil jeder Apostel in Gemeinschaft mit allen anderen Aposteln steht. Demnach wird jeder Bischof ordiniert von mehreren Bischöfen im Namen des gesamten Episkopates, dieselbe Gnade und dieselbe empfangend, wie alle Apostel und Bischöfe sie gehabt haben. Er gibt sie an die Priester seines Bistums weiter, die sie dadurch an die Gläubigen weiterreichen³⁰.

Das Empfangen des priesterlichen Dienstes schliesst immer neben dem gegenwärtigen Handeln Christi an dem Empfänger auch eine Dimension der Vergangenheit ein. Einerseits handelt Gott an dem zu Ordinierenden, weil die Kirche dafür betet, andererseits kann die Kirche nur in der Kraft des Geistes der

²⁶ *Ibidem*, S. 429.

²⁷ *Idem*, *Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit*, in "Ökumenisches Forum", 9(1986), S. 178-180; G. Konidaris, *Ökumenischer Dialog ohne "Konsensus". Wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden?* Würzburg, 1983, S.13; J. Meyendorf, *Der Heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie*, in B. Bobrinskoy u.a. (Hrsg), *Der Primat des Petrus in der Kirche*, Zürich, 1961, S.110 ff.

²⁸ Th. Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienst der Einheit in der Kirche*, S 430.

²⁹ D. Stăniloae, *Op.cit.*, vol. II, S. 238 f.

³⁰ *Ibidem*.

schon in ihr ist, beten³¹. In diesem Sinn schrieb D. Stăniloae folgendes: "Der Ablauf der Zeitfolge ist in der Tatsache selbst eingeschlossen, dass die Gnade durch eine Person empfangen wird, die sie schon hat und glaubt und betet. Die Gnade kommt durch die Vermittlung von Personen, die gleichzeitig mit ihr auch ihren Glauben durch den Heiligen Geist weitergegeben. Auf diese Weise haben wir mit der Sukzession der Gnade von Aposteln zugleich auch die Sukzession ihres Glaubens. Das Priestertum als objektiver Vermittler Christi, der selbst ein objektiver Mittler geworden ist und bleibt, schliesst in sich die gegenwärtige Aktualität des Handelns Christi ein, aber desselben Christus, der gehandelt hat in der ganzen Vergangenheit der Kirche"³².

Das sakramentale Leben und der priesterliche Dienst erhalten die Einheit der Kirche in demselben Glauben und in derselben Gnade Gottes aufrecht. Der Priester sammelt die Gemeinde am Ort, die eine eucharistische Gemeinschaft ist, und erhält ihre Einheit; der Bischof symbolisiert den Christus gegenüber einer grösseren Gemeinschaft und erhält ihre Einheit, indem er die Priester ordiniert und über die reine Lehre in seinem Bistum wacht. Durch die Gemeinschaft aller Bischöfe wird die Einheit der Gesamtkirche erhalten. Aber alle Bischöfe bleiben Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft, deren Haupt allein Christus ist. Kein Bischof kann sich verselbständigen, kann sichtbarer, exklusiver Stellvertreter des einzigen Hauptes, Christus, werden. Darum hat Christus als sichtbare Leitung der Kirche die Gemeinschaft der Apostel und nach ihnen die Gemeinschaft der Bischöfe - und nicht dem Petrus und seine Nachfolger allein - hinterlassen³³.

Der lehrende und betende Dienst in der Kirche hängt eng mit den Vollzug der Sakramente zusammen. Da aber die Vollmacht, die der Bischof von Rom innehat, nicht in einem besonderen Sakrament gründet, und er auch keine andere Sakramente spenden kann als die anderen Bischöfe, kann er auch keinen besonderen Primat in der Leitung der Kirche und im Bereich der Lehre haben³⁴. Die katholische Kirche selbst nähert sich zu dem orthodoxen Verständnis des Amtes, wenn sie mit II. Vatikanum über die *Bedeutung der Ortskirche* spricht³⁵.

³¹ V. Bel, *Op.cit.*, S. 12.

³² D. Stăniloae, *Op.cit.*, vol. II, S.240.

³³ Valer Bel, *Op. cit.* S 13.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ Th. Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienst der Einheit in der Kirche...*, S. 445.

3. Die Einheit der Kirche aus einer orthodoxen Perspektive

Von der pneumatologischen Christologie ausgehend, betrachtet die orthodoxe Theologie das Pfingstereignis als das eigentliche Heilsereignis, durch das die Kirche als eschatologische Heilsgemeinde ins Dasein gerufen wurde. Im Heiligen Geist ist Christus selbst gegenwärtig, versammelt die Menschen und vereinigt sie mit sich. So wird die ganze Gemeinschaft selbst priesterlich für die Teilhabe am Priestertum Christi, der der einzige Priester bleibt und in der Kirche sein Priestertum in ihrer geschichtlichen Existenz hier und jetzt vergegenwärtigt³⁶.

Da die Gegenwart des Auferstandenen im Heiligen Geist nicht eine andere ist als diejenige des historischen Jesu, ist die Kirche eine strukturierte Gemeinschaft, die der Gemeinde Jesu nachfolgt. In dieser Gemeinschaft steht der besondere priesterliche Dienst, der in der Nachfolge der Apostel im Namen Christi und als Repräsentant der Kirche einen besonderen Auftrag hat für die Verkündigung, den Sakramentvollzug und die Aufsicht darüber, dass die Gemeinde denselben apostolischen Glauben bekennt. Dadurch hat das Priestertum eine besondere Funktion für die Einheit der Kirche und steht im Dienst des gemeinsamen Priestertums³⁷.

Das vereinigende Wirken Christi drückt sich darin aus, dass die Priester als Vorsteher der Ortsgermeinde zu einer Einheit gebracht werden in einem sichtbaren Zentrum, das der Bischof ist. Der Bischof hat eine besondere Verantwortung für die Verkündigung, Bewahrung der Glaubenslehre und Aufsicht über den rechten Vollzug der Sakramente durch die Priester in seinem Bistum³⁸. Die Bischöfe erweisen sich gerade daran als "Nachfolger" der Apostel, dass es ihre Aufgabe wird, den apostolischen Charakter der Kirche zu wahren. Dies aber ist vor allem inklusiv zu verstehen. Den Bischof fordern und tragen im Verständnis seines Amtes die verschiedenen Momente und Elemente der Einen, Heiligen, Katholischen (Universalen) und Apostolischen Kirche. Dabei ist als erstes festzuhalten, dass tatsächlich in der alten Kirche, wie noch heute im ostkirchlichen Verständnis bis ins Kirchenrecht hinein, der Bischof vor allem von seiner Verbindung mit einer bestimmten örtlichen Kirche her verstanden wird. Dies kommt schon in der ursprünglich als Bezeugnis des Heiligen Geistes in der Gemeinde verstandene Wahl, dann aber in der Weihe durch Handauflegung seitens der benachbarten Bischöfe zum Ausdruck³⁹. Vor diesen

³⁶ V. Bel, *Op. Cit.*, S. 201.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*; Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, S. 129-135.

³⁹ Werner Küppers, *"Das Amt der Einheit". Theologische Erwägungen zum Bischofsamt*, in I.K.Z., 61/1971, S. 243.

Bischöfen die das Bischofskollegium repräsentieren, bekennt der Gewählte den Glauben der Kirche und verspricht, ihn weiterzuverkündigen und rein zu bewahren, indem er in der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche bleibt. Durch die Vollzug der Handauflegung (Ordination) empfängt er im Ereignis des Geistes seinen Auftrag von Gott⁴⁰.

Die altkirchliche Wirklichkeit zeigt den Bischof tief verbunden mit dem Klerus und dem Volk Gottes. Sein Amt ist Vorsteherschaft in der einen, vom Heiligen Geist durchwalteten Gesamtgemeinde. Sein gesamtes Handeln geschieht im Rahmen dieser Gemeinschaft, in ihr und an ihr, und ist insofern in die Gemeinde einbezogen. Man kann auch sagen: es vollzieht sich im Sinn der Synodalität mit der Beteiligung des gesamten Gottesvolkes am synodalen Leben der Ortsgemeinden. Gerade auf der Verbindung *mit* seiner ihm als Rat und Versammlung (Synodos) umgebenden Kirche beruht nun aber die Heraushebung des Bischofs zum Vertreter seiner Kirche im Konzil, das die örtlichen Kirchen für überörtlich notwendige Entscheidungen zusammenfasst. Dabei ist der Bischof zwar nicht abhängiger Funktionär seiner Gemeinde oder gar beauftragter Sprecher einer parlamentarischen Mehrheit derselben. Er ist vielmehr im Konzil (Synodos) verstanden als für seine Kirche verantwortlicher, apostolischer Zeuge des Glaubens der ganzen Kirche, der diese Funktion jedoch in seinem besonderen Amt als Repräsentant seiner besonderen örtlichen Kirche ausübt⁴¹. Die Worte des Cyprianus sind in diesem Sinne treffend: "Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche in Bischof"⁴².

Obwohl es nur einen Herr, einen Geist und ein Amt ist, die die Kirche gründen und leiten, ist die heutige Christenheit zerspalten. Besonders unser Kontinent ist durch einen kirchlichen Pluralismus gekennzeichnet, wobei die römisch-katholische Kirche, das Luthertum, die reformierte bzw. presbyterianische und die Orthodoxe Kirche grosse Anteile der Bevölkerung umfassen⁴³. Daraus ergeben sich drei Einheitskonzeptionen, die recht unterschiedlich sind, nämlich eine römisch-katholische, eine protestantische und eine orthodoxe⁴⁴.

Das charakteristische "Charisma" der katholischen Tradition liegt in der emphatischen Betonung der sichtbaren, rechtlichen und institutionellen Gestalt

⁴⁰ Valer Bel, *Op. Cit.* S. 7 202.

⁴¹ W. Küppers, *Art. Cit.*, S. 247.

⁴² Cyprianus, Ep. 66.8.

⁴³ Ioan - Vasile Leb, *Die Rolle der Orthodoxen Kirche im Neuen vereinigten Europa*, im Harald Heppner und Grigorios Laretzakis, *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa*, in *Koll. Grazer Theologische. Studien*, Nr, 21, Graz, 1996, S. 96 -97.

⁴⁴ Kurt Koch, *Ökumenische Chancen und Grenzen der katholischen Kirche im Spannungsfeld zwischen Ost und West Europa*, *Ökumenisches Forum*, 17 (1994), S. 30-32; Erich Geldbach, *Kirchengemeinschaft in Europa*, in "M.D." Material-dienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 43 Jahrgang, 1(1992), S.13.

der Kirche und ihrer Einheit. Diese Einheit ist aber in der Person des Papstes und seines Petrusamt konkretisiert, was eine nicht ganz unproblematische katholische Ekklesiologie bedeutet⁴⁵.

Im Gegenteil, vertreten die Kirchen aus der reformatorischen Tradition in zwei unterschiedlichen Konzeptionen eine von der römischen Tradition ganz verschiedene Auffassung von der Einheit der Kirche. Denn, während die Lutheraner als Grund und Kriterium der einen und wahren Kirche Jesu Christi allein das lebendige und recht gepredigte Evangelium von der Rechtfertigung des gnadenlosen Sünders durch Gott in Jesu Christus anerkennen, kennen die Zwinglianer die Idee der Kirche und damit auch das kirchliche Amt der Einheit im Grunde nicht mehr, solange sie die Notwendigkeit einem kirchlichen Amt und einer verbindlichen Autorität in der Kirche für überflüssig erklären.

Von ihrem spezifischen Amtsverständnis ausgehend, glaubt die Orthodoxe Kirche ihr eigenes Einheitsmodell zur Überwindung der heutigen zerspaltenen Christenheit in dem Begriff "Koinonia" auszudrücken.

Die Koinonia (κοινωνία) der Kirchen hat als Grund die paulinische Verfassung vom Epheserbrief 4, 15-16: "Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut".

Diese paulinische Auffassung von der Koinonia bedeutet deren Realisierung in der Kirche, und zwar in den konkreten Ortskirche, wie es in der Urgemeinde von Jerusalem geschah: "die nun, die sein Wort annahmen, liessen sich Taufen... Sie hielten an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft (κοινωνία), am Brechen des Brotes und an den Gebeten fest" (Apg. 2,41-42; vgl. 1 Kor. 1,9; 10,16 u.a.). Diese Koinonia hat eine doppelte Dimension: eine vertikale, als Koinonia zwischen den Christen und Gott, und eine horizontale, als Koinonia zwischen den Christen untereinander, weil sie nach dem Bild Gottes geschaffen wurden. Diese Koinonia ist also gleichzeitig Gabe des Dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und nicht ein Produkt der Menschen⁴⁶. Deshalb befinden sich die Christen jeder

⁴⁵ M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen Ekklesiologie*, Frankfurt a. Main, 1976; Walter Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, in "Internationale katholische Zeitschrift" 16 (1987), S. 2-8.

⁴⁶ Grigorios Laretzakis, *Die Einheit der Kirche als Koinonia*, in 'Επιστημονική Παρουσία 'Εστιας θεολόγων Χάθλκης, τομος Γ, 'Εν Αθήναις 1994, S. 339-340.

Ortskirche in Koinonia mit Gott und mit den Christen aller heiligen Kirchen Gottes auf der ganzen Welt. Und das ist nicht anderes als Koinonia der Ortskirchen in der diachronen Form, durch die Jahren hindurch, und in der synchronen Form, überall in derselben Epoche⁴⁷.

Es handelt sich hier nicht um die Koinonia der Kirchen als unvollkommene und ergänzungsbedürftige Teilkirchen, sondern um die Koinonia von Kirchen, die als Ortskirchen die Fülle des Mysteriums und des ekklesialen Charakters auch in Verbindung mit der Feier der heiligen Eucharistie aufweisen⁴⁸. Das bedeutet, dass eine Universalkirche ohne die konkrete Existenzweise in den durch die eucharistische Synaxis konstituierten Ortskirchen nicht existieren kann. Daraus folgt, dass diese Ortskirchen im qualitativen - nicht im quantitativen Sinn - katholisch sind, so wie die Kirchenväter sie verstanden und charakterisiert haben, und andererseits, dass sich durch die Feier der Eucharistie, in der eucharistischen Versammlung konstituiert werden; in der Sprache der orthodoxen Theologie haben wir damit die eucharistische Ekklesiologie⁴⁹.

Diese Ekklesiologie hat als theologisches Fundament die orthodoxe Trinitätstheologie, nach diesem Verständnis die dreigöttlichen Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, in Koinonia existieren, verbunden mit dem Band der unendlichen Liebe. In der communionalen Existenz der drei göttlichen Personen haben wir in einer absoluten paradigmatischen Form die Lösung des Problems der Gleichzeitigkeit von Einheit und Vielheit bzw. Vielfalt gegeben und für die polyzentrische, konziliare (synodale) Struktur der ungeteilten Gesamtkirche des Ostens und des Westens im ersten Jahrtausend und der Orthodoxen Kirche "sowohl das Prinzip der *Kollegialität* in der Einheit, wie auch das Prinzip der *Autokephalie*"⁵⁰, wo alle Bischöfe Gleich sind.

Aus dem Konzept der eucharistischen Ekklesiologie und der darauf aufbauenden synodalen Struktur der Kirche ergibt sich, dass die Kirche eines obersten Bischofs als Primas *nicht* bedarf. Deshalb kennt die alte Kirche keinen universellen Jurisdiktionsprimat. Sie hat sich aber auch nicht gescheut, eine hierarchische Ordnung aufzustellen und eine *Ehrenfolge* (ἱεραρχία τῆς) festzulegen. In einer solchen Ehrenreihenfolge ist die Existenz und Anerkennung auch eines

⁴⁷ Idem, *Diachrone ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der Orthodoxen Kirche*, in "Anfänge der Theologie". ΧΑΡΙΣΤΕΙΟΝ J.B.Bauer, hrsg N.Bronx u.a., Graz-Wien Köln, 1987, S. 355 ff.

⁴⁸ Idem, *Über die Bedeutung der Ortskirche in der orthodoxen Theologie*, in *Orthodoxes Forum*, 2(1988), S. 23; J. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athen, 1973, S. 122-124.

⁴⁹ Idem, *Die Einheit der Kirche als Koinonia...*, S. 340.

⁵⁰ *Ibidem*, S. 342; St. Harkianakis, *Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie*, in "Catholica", 28 (1974), S. 9.

Ehrenprimas (als *primus inter pares*) eine voll zu bejahende kirchlich-historische Realität. Ein solcher Ehrenprimat begünstigt nicht unbedingt die sogenannte universelle Ekklesiologie, denn der Ehrenprimat darf nicht mit dem Jurisdiktionsprimat verwechselt werden. Überdies ist er rein *geschichtlichen Ursprungs* und mit der Gleichheit, Selbständigkeit und Kollegialität aller Bischöfe auf der einen Seite und den synodalen Struktur der Kirche auf den anderen Seite eng und unauflöslich verbunden. Der Ehrenprimat versteht sich absolut als Primat der Dienstleitung und der brüderlichen Liebe und ist dem Bischofskollegium untergeordnet⁵¹.

All dieses braucht aber eine tiefere Untersuchung der gemeinsamen Dialogkommissionen der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche. Solange aber der Band der Liebe fehlt, bleibt alles blosse Höflichkeitsrede.

⁵¹ Theodor Nikolaou, *Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche...*, S. 443-444.

CUVÂNTUL ADEVĂRULUI SAU TRANSMITEREA DREPTEI CREDINȚE

VALER BEL

ZUSAMMENFASSUNG. Das Wort der Wahrheit oder die Übermittlung des rechten Glaubens. Die erste Anforderung der christlichen Mission ist die Verkündigung des Evangeliums. In der Verkündigung des Evangeliums wird das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus durch die Wirkung des Heiligen Geistes worthaft vergegenwärtigt, den Mensch angesprochen, zur Umkehr und Glaube aufgerufen. Die Verkündigung ruft Umkehr und Glaube hervor und bleibt darum eine ständige Aufgabe der Kirche.

Die Verkündigung muss sich aber an das ein für alle mal in Jesus Christus erfolgte Heilsgeschehen halten damit sie christlichen Glaube hervorruft. Die zweite Anforderung der Mission ist darum die Übermittlung des rechten Glaubens. Der Glaubensinhalt bestimmt das christliche Leben, der Glaubensregel wird zum Lebensregel. Für die Übermittlung des rechten Glaubens hat schon die alte Kirche den christlichen Glauben in dem Glaubensregel, dann in den Glaubensbekenntnissen und in den dogmatischen Aussagen kurzgefasst. Das Glaubensbekenntnis ist ein Teil des Gottesdienstes der Kirche geworden und die dogmatischen Aussagen sind in den gottesdienstlichen Hymnen und Gebeten der Kirche eingenommen. Die dogmatisch-liturgische Tradition der Kirche bleibt darum, nach der Heiligen Schrift, der echtste Ausdruck der apostolischen Tradition. Der Glaube, der sich an Jesus Christus hält und sich dem Heiligen Geist auf das Wort des Glaubens hin verdankt, ist wesentlich von geschichtlicher Dimension. Zu ihm gehören der nicht bloss gedankliche, sondern lebensmässig verlaufende Zusammenhang von seinem geschichtlichen Ursprungsgeschehen her sowie der geschichtlich weitergehende Sprach und Lebenszusammenhang derer, die an ihm teilhaben. Der Glaube kommt nie von allein, und er lässt nie allein. Der Glaube wird durch ein Kommunikationsgeschehen der Kirche vermittelt.

Misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca arvună sau ca anticipare a ei în Biserică prin pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se

va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos întru slavă. Misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși viața de comuniune a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Acesta către întreaga lume. Ea se întemeiază pe trimiterea Fiului (In.3,16; Gal.4,4) și a Duhului Sfânt (In.14,16;16,5-7) în lume, voită și inițiată de Tatăl, pe trimiterea Apostolilor de către Hristos cel înviat: "Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi"(In.20,21) și pe porunca explicită a Acestuia dată Apostolilor de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi "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"(Mt.28, 19-20)¹.

Aspectele esențiale care precizează conținutul misiunii creștine, conform acestei porunci sunt: evanghelizarea: "mergeți și învățați toate neamurile", încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi: "botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"și stăruirea în dreapta credință (I Tim.) 1, 10) în sfințenie, mărturie și slujire: "învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă"².

Întemeierea văzută a Bisericii și inaugurarea misiunii creștine s-au făcut prin unul și același act mântuitor al pogorării Duhului Sfânt, evidențiindu-se prin aceasta că Biserica și misiunea creștină sunt legate indisolubil una de alta. Prin Pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli se întemeiază Biserica- trupul lui Hristos și Apostolii primesc putere de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea: "putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și pân'la marginea pământului"(Fapte 1,8). Biserica este condiția misiunii creștine ; numai ea poate face adevărată misiune. Mai mult, Biserica este nu numai condiția și instrumentul misiunii creștine, ci și scopul și realizarea acesteia, deoarece Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Ea este o instituție care face parte din planul lui Dumnezeu de a mântui lumea prin recapitularea ei în trupul lui Hristos (In.11,52; I Cor.15,28). Biserica în totalitatea ei este "trimisă"ca martor al lui Hristos să "vestească în lume bunătățile Celui ce ne'a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (I Pt.2,9) In calitatea ei de "trup al lui Hristos"și "stâlp și temelie a adevărului" (I Tim.3,15), Biserica este "martorul"adevărat în istorie a lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, căci ea

¹ A se vedea mai pe larg studiul nostru: *Temeiurile teologice ale misiunii* în "Studia Universitatis Babeș-Bolyai.Theologia Orthodoxa", an XLI (1996), nr.1-2, p. 23-36.

² Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Ică, *Dreifaltigkeit und Mission*, în : "Studia Universitatis Babeș-Bolyai.Theologia orthodoxa", an XLII, 1997, nr.1-2, p.15.

este cea care transmite Evanghelia în integritatea ei și în ea se realizează comuniunea lui Dumnezeu-Sfânta Treime cu oamenii și creșterea acestora până "la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Ef.4,13).

Misiunea creștină sau misiunea Bisericii implică mai multe exigențe pentru realizarea ei. Prima dintre aceste exigențe este propovăduirea Evangheliei, deoarece aceasta vizează convertirea prin credință, iar credința este poarta mântuirii "fiindcă cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și ca răsplătitor se face celor ce-L caută" (Evr.11,6). Prin propovăduirea Evangheliei Revelația este actualizată în fiecare timp și loc, căci în cuvântul propovăduirii Evangheliei Domnul Cel înviat și înălțat este prezent, nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute ci ca Cel ce lucrează și interpelează pe oameni: "Cel ce vă ascultă pe voi, pe Mine Mă ascultă; și cel ce se leapădă de voi de Mine se leapădă; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel Ce M'a trimis pe Mine (Lc.10.16). În cuvântul propovăduirii Evangheliei Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci este Cel ce Se propovăduiește pe Sine mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Hristos Cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea lui mântuitoare, chemându-ne la comuniunea cu El și așteptând răspunsul credinței noastre. Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Duhul Sfânt lucrează prin acesta în sufletele celor ce-l ascultă și-l primesc și produce în ei convertirea prin credință așa cum a lucrat în sufletele celor ce au ascultat predica Apostolului Petru în ziua pogorării Duhului Sfânt: "Iar ei auzind acestea au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli: Bărbați frați ce să facem?" (F.A. 2,37). Credința este răspunsul personal la cuvântul lui Dumnezeu adresat nouă prin propovăduirea lui de către Biserică. "Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos" (Rom.10,17). Primirea cuvântului lui Dumnezeu prin credință conduce la mântuire: "Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață (In.5,24).

Din aceste motive prima exigență a misiunii, prima obligație a Bisericii este propovăduirea Evangheliei prin toate mijloacele ce-i stau la dispoziție și la nivelul și exigențele timpului în care ea adresează cuvântul lui Dumnezeu oamenilor, pentru ca "neamurile să audă cuvântul Evangheliei și să creadă" (F.A. 15,7). Propovăduirea este mereu necesară, deoarece ea este izvorul, temelia și reazemul permanent al credinței, care trebuie să fie "lucrătoare prin iubire". (Gal.5,6)³.

³ A se vedea mai pe larg studiul nostru: "Propovăduirea Evangheliei", în: "Studia Universitatis Babeș-Bolyai.Theologia Orthodoxa", an XLIII, 1998, nr.1-2, p. 77-87.

Dar credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în totală comuniune cu Dumnezeu, născută din propovăduirea Evangheliei de către Biserică are ca și conținut Revelația dumnezeiască ce culminează în Iisus Hristos. De aceea, "cuvântul adevărului" (II Tim 2,15), transmiterea nealterată a acestei Revelații sau a dreptei credințe constituie a doua exigență a misiunii creștine.

În misiunea sa Biserica nu inventează Evanghelia, ci transmite în fiecare timp și loc "credința care odată pentru totdeauna le-a fost dată sfinților" (Iuda 3).

Învățătura Bisericii care constituie conținutul credinței și al propovăduirii ei depinde în mod exclusiv de descoperirea dată o dată pentru totdeauna în Iisus Hristos. În El Dumnezeu s-a descoperit în formă definitivă și eshatologică deoarece: "Nimeni nu cunoaște deplin pe Tatăl afară de Fiul" (Mt.11,27). "Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut căci legea prin Moise s'a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit" (In.1,17-18). Epistola către Evrei subliniază faptul că Revelația lui Dumnezeu a culminat și s-a încheiat în Iisus Hristos: "În multe rânduri și'n multe feluri grăindu-le Dumnezeu odinioară părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate, prin Care și veacurile le-a făcut. Fiind El strălucirea slavei Sale și chipul ființei Sale și pe toate ținându-le cu cuvântul puterii Lui, după ce prin El Însuși a săvârșit curățirea păcatelor noastre a șezut de-a dreapta slavei întru cele preainalte" (Evr.1,1-3).

Iisus Hristos reprezintă ultima etapă a Revelației supranaturale și împlinirea planului ei. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu Se face om și ni-L descoperă pe Dumnezeu în mod deplin, însă în formă umană, adică în conformitate cu posibilitățile noastre de primire a adevărului și harului Său: "La început era Cuvântul și cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr"(In.1,1,14). Iisus Hristos Îl descoperă pe Dumnezeu în lucrarea Sa mântuitoare și de îndumnezeire a omului. Această descoperire o face prin fapte și cuvinte și prin întreaga Sa viață de dăruire totală lui Dumnezeu și de împlinire a voinței Lui. "Revelația constă nu atât în descoperirea unei sume de cunoștințe teoretice despre un Dumnezeu închis în transcendență Sa, ci în acțiunea de coborâre a Lui la om și a înălțării omului la El până la realizarea unirii maxime în Hristos, ca bază pentru extinderea acestei uniri între Dumnezeu și toți oamenii care cred în El"⁴. De

⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 47.

aceea Iisus Hristos se prezintă pe Sine ca fiind "Calea, Adevărul și Viața": "Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine" (In.14,6). "Căci unul este Dumnezeu unul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus, Cel Ce S'a dat pe Sine preț de răscumpoărare pentru toți" (I.Tim.2,5-6).

În Iisus Hristos Cel înviat și înălțat avem în mod real omul desăvârșit, omul îndumnezeit, ajuns la capătul eshatologic al drumului său. Căci "Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți"(I Cor.15,20). În el avem realizată Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, de aceea Revelația în Iisus Hristos are un caracter definitiv, profetic și eshatologic, de anticipare a țintei finale a întregii creații⁵. Biserica nu așteaptă o nouă Revelație publică înainte de Parusie. Revelația va avea o formă finală la a doua venire în slavă a lui Hristos (I Pt.1,7) când pământul va fi plin de cunoștința lui Dumnezeu ca marea umplută de apă (Is.11,9), căci va fi "un cer nou și un pământ nou (Apoc.21,1) iar "cei drepti vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor"(Mt.13,43), în sensul că de ceea ce s-a realizat în Hristos Cel înviat și înălțat se vor împărtăși dreptii și întreaga creație "pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate"(I Cor.15,28).

Până atunci, Duhul Sfânt Care-L face prezent pe Hristos Cel înviat și înălțat prin propovăduirea Bisericii și mai ales prin harul sfințelilor Taine, conduce Biserica și pe credincioșii ei la înțelegerea și trăirea adevărului Revelației dat în Iisus Hristos: "Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Cel ce din Tatăl porcede, Acela va mărturisi despre Mine"(In. 15,26); "Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v'am spus Eu"(In.14,20). "El vă va călăuzi întru tot adevărul; că nu de la Sine va grăi, ci cele ce va auzi va grăi și pe cele viitoare vi le va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că dintru al Meu va lua și vă va vesti"(In. 16, 13-14).

Revelația are loc, așadar, prin acte și cuvinte; ea este acțiune luminoasă și transformatoare a omului care crede. Cunoștințele date în Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului care crede și se împărtășește de lucrarea Lui mântuitoare, în comuniunea cu Dumnezeu, fiind totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora pentru realizarea acestei comuniuni. Căci comuniunea lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a acestuia⁶. De aceea transmiterea integrală a Evangheliei sau a cunoștințelor date prin Revelație, adică a conținutului credinței are o importanță decisivă pentru viața creștină, pentru desăvârșirea omului în comuniunea cu Dumnezeu și de aceea transmiterea dreptei credințe este o exigență a misiunii

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

creștine. Căci credința vine din cuvântul propovăduirii și este în mod esențial răspuns la acest cuvânt. Între mărturisirea credinței și răspunsul credinței există o intercondiționare reciprocă. Credința ca rod al lucrării harului în sufletele celor ce ascultă și primesc cuvântul propovăduirii este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: "Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi (I In.4,19). De aceea între credința ca act personal de primire și trăire a adevărului lui Dumnezeu și conținutul Evangheliei trebuie să fie o corespondență. Căci conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula credinței devine regula vieții, sau, cu alte cuvinte, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. Numai acea credință prin care se însușește conținutul integral al Evangheliei generează acea atitudine, acel mod de viață care corespunde exigențelor Evangheliei.

Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. În acest sens credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri, altfel, în deplină dăruire a întregii existențe lui Dumnezeu: "pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului. "Cuvântul vieții cu tărie ținându-l", creștinii sunt "ca niște luminători în lume"(Filip. 2,15-16).

Hristos - Domnul S-a revelat pe Sine ca fiind "Calea, Adevărul și Viața"(In. 14,6). Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ni-L reveleze pe "Dumnezeu Cel adevărat"(I In.5,20) iar adevărații închinători ai Lui trebuie să I se închine "în duh și'n adevăr". Tot El a arătat că Se sălășluiește numai în cei ce cred în El și împlinesc toate cuvintele Lui: "De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și noi vom veni la el și ne vom face locaș în el. Cel ce nu mă iubește, nu-mi păzește cuvintele"(In. 14, 23-24). Între adevărul lui Hristos sau despre Hristos și între iubirea noastră față de El există o strânsă și profundă legătură. Iubirea Lui Hristos cuprinde și adevărul Lui, iar cunoașterea Lui și a adevărului Său cuprinde și iubirea Lui. Între iubire și adevăr există o unitate profundă. De aceea, când Iisus Hristos Cel înviat îi trimite pe Apostoli să-L vestească în toată lumea și să boteze în numele Sfintei Treimi le poruncește să-i învețe pe cei ce vor primi cuvântul propovăduirii lor să împlinească toate cele descoperite de El (Mt. 28,18-19).

În același timp, Iisus i-a atenționat pe Apostoli, și prin ei pe toți creștinii până la sfârșitul veacurilor: "Luați aminte să nu vă amăgească cineva. Că mulți vor veni în numele Meu zicând: Eu sunt Hristos, și pe mulți îi vor amăgi"(Mt. 24,4-5). Prin aceste cuvinte, cuprinse în așa numita Apocalipsă mică, precum și

prin altele asemănătoare, Domnul avertiza: luați seama să nu fiți induși în eroare de nimeni în ceea ce privește credința voastră.

În Biserica primară exista preocuparea stăruitoare pentru transmiterea dreptei credințe și pentru păstrarea unității învățaturii de credință, cu conștiința că unitatea trupului lui Hristos este menținută și asigurată prin mărturisirea, trăirea și transmiterea credinței în conformitate cu Revelația desăvârșită în Iisus Hristos (I Cor.1,10-13). Sfinții Apostoli, în toată propovăduirea lor, au urmărit două obiective fundamentale: răspândirea Evangheliei la toată făptura și apărarea credinței celei adevărate față de învățăturile greșite. Apostolul Pavel subliniază faptul că propovăduirea sa nu este altceva decât un cuvânt de la Hristos și despre Hristos: "căci nu pe noi înșine ne propovăduim, ci pe Hristos Domnul"(II Cor.4,5). El se bucură că obștea creștinilor din Roma se află în succesiunea Apostolilor, ascultând din inimă "de regula învățaturii căreia i-au fost încredințați"(Rom.6, 17) iar pe creștinii din Tesalonic îi îndeamnă: "fraților stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră"(II Tes. 2, 15). Același îndemn îl adresează creștinilor din Corint: "Fiți următori ai mei, așa cum și eu sunt al lui Hristos. Fraților, vă laud că ntru toate vă aduceți aminte de mine și păstrați predaniile așa cum vi le-am predat eu"(I Cor. 11, 1-2).

Răstălmăcirea cuvântului adevărului generează o falsă credință. Învățătura eronată atrage după sine și rătăcirea credincioșilor pe drumuri străine, paralele sau chiar contrare Bisericii, îndepărtându-i astfel de calea mântuirii. Deja în scrierile neotestamentare se întâlnesc propagatori de învățături false. Ei erau pseudo-didascălii care-și asumau o misiune pe care nimeni nu le-a încredințat-o, tulburând și răvășind sufletele credincioșilor (Fapte 15,24). Aceștia își desfășurau activitatea cu de la sine putere, fără să aibă mandatul sau acordul Bisericii (Rom. 10,15). Datorită caracterului uzurpator și rătăcit al activității lor, ei erau numiți: "prooroci mincinoși "(F.A.13,6; II Pt.2,1), "frații cei mincinoși"(II Cor.11,26), "învățători mincinoși"(II Pt.2,1) sau, și mai grav, "antihriști"(I In.2,18). Asemenea vestitori falși, semănători de cuvinte neadevărate, care răstălmăceau cuvântul adevărului erau pedepșiți cu excomunicarea din Biserică (Gal.1,8-9;I Tim. 1,20)⁷. Față de unii ca aceștia avertizează Sfântul Apostol Pavel pe creștinii din Galatia: "chiar dacă noi sau înger din cer v'ar propovădui altceva decât ceea ce v'am binevestit noi, să fie anatema"(Gal.1,7-8). El include în rândul "faptelor trupului", alături de desfrânare, idolatrie, dușmăanii și dezbinările și ereziile,

⁷ A se vedea mai pe larg: Pr. Lect. Dr. Nicolae Dura, *Propovăduirea cuvântului și Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrarea de mântuire*, Teză de doctorat. EIBMBOR, București, 1998, p. 118-133.

arătând că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu" (Gal.5,19-21). În același timp, el atrage atenția asupra fenomenului sectar, datorat rătăcirilor omenești de tot felul: "căci între voi trebuie să fie și eresuri, pentru ca să se vădească între voi cei încercați"(I Cor. 1,19). De aceea el insistă mult asupra transmiterii cuvântului adevăruului și a păstrării unității Bisericii: "Vă rog fraților, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toți să fiți într'o vorbă și'n rândul vostru să nu fie dezbinări, ci să fiți cu totul uniți în același gând și'n aceeași dreaptă judecată"(I Cor.1,10) pentru că "voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte"(I Cor.12,27).

Biserica se află în succesiune apostolică prin acordul ei cu învățătura Apostolilor, în care se cuprinde Evanghelia lui Hristos în integritatea ei, și cu practica lor, având anumite instituții și slujiri apostolice și o trimitere mesianică (Mt.28, 18-19), așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Iisus Hristos (In.20,21-23). Biserica de azi este legată de comunitatea Apostolilor și comuniunea viitoare a sfinților prin credința ei în conformitate cu Revelația, așa cum ne-au transmis-o Apostolii, însuflețită fiind de Duhul Sfânt, Mângâietorul și păzitorul Bisericii până la a doua venire a Domnului și prin structurile ei ierarhic-sacramentale, fixate de Apostoli pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruii ale puterii lui Hristos, conform trebuințelor credincioșilor⁸. Faptele Apostolilor menționează această continuitate în har și în adevăr a Bisericii, enumerând și părțile principale ale acestei continuități: învățătura Apostolilor (doctrina apostolorum), comuniunea (koinonia), frângerea pâinii (Euharistia, Tainele) și rugăciunea (cultul). "Și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni"(F.A. 2,42).

Cei care au fost martori ai Întrupării, Botezului, Transfigurării, Învierii și Înălțării lui Iisus, L-au cunoscut personal pe Domnul slavei, Mesia lui Dumnezeu și Mântuitorul lumii. Apostolii au transmis cuvintele Domnului și experiența lor personală cu persoana Cuvântului întrupat, iluminați fiind de Duhul Sfânt: "noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și am auzit". (F.A. 4,20). "Ceea ce era de la început, ceea ce noi am auzit ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții - și viața s'a arătat și noi am văzut-o și mărturisim, și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s'a arătat-, ce am văzut și ceea ce am arătat-, ceea ce ani văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi, iar părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos". (I In.1,1-3).

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 60-61.

Astfel, Biserica Îl cunoaște pe Iisus Hristos înainte de scrierea cărților Noului Testament, ea fiind păstrătoarea și transmițătoarea Revelației ce a culminat în Iisus Hristos și cu care Revelația se identifică de fapt. Căci "Biserica este Revelația supranaturală, încheiată în Hristos, în eficiența ei asupra noastră în cursul vremii prin Duhul Sfânt"⁹. "Revelația continuă să fie activă prin Duhul Sfânt în lume, în și prin Biserică, dar nu continuă să se întregească cu părți noi"¹⁰.

În transmiterea și actualizarea Revelației, Biserica nu se constituie ca un magisteriu independent deoarece ea trăiește o îndoită limitare care garantează persistența ei în adevăr și în transmiterea dreptei credințe. O limitare interioară, în conștiința că deși ea este unită strâns cu Hristos în Duhul Sfânt, Hristos este mereu mai presus de ea ca Domn și Stăpân al ei, ea fiind "trupul lui Hristos"(Col.1,18). De aici rezultă conștiința că autoritatea ei în ceea ce privește adevărul de credință nu este ultima autoritate, aceasta fiind numai Hristos Însuși, Cel Care lucrează și vorbește prin ea. Biserica nu decide asupra adevărului, asupra conținutului credinței ci îl primește în urma rugăciunii și a căutării lui. Autoritatea ei se referă la credincioșii care primesc adevărul lui Hristos prin ea și trăiesc în comunitatea ei. Această limitare interioară se concretizează într-una exterioară, prin faptul că Biserica rămâne legată pentru totdeauna de mărturia originală a Revelației fixată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, cele două căi sau modalități de păstrare și transmitere a Revelației supranaturale, prin care Hristos poartă dialogul viu cu Biserica Sa¹¹.

Descoperirea treptată a lui Dumnezeu în diverse moduri (Evr.1,1-3) coincide cu câștigarea unei "seminții alese", "preoție împărătească, neam sfânt agonisit de Dumnezeu" să vestească în lume darurile Celui ce cheamă de la întuneric la lumină și din moarte la viață (I Pt.2,9). Sensul istoriei este comuniunea omenirii și a creației întregi cu Dumnezeu (I Cor.15, 28). Acest sens se dezvăluie dinamic și exemplar de la vechiul Israel, legat de un popor, la noul Israel, Biserica lui Hristos, popor ales din multe neamuri și deschis tuturor popoarelor, caracterizat prin legătura iubirii și a comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos. Dialogul lui Dumnezeu cu poporul Său realizat prin întâlniri, făgăduințe, descoperiri și legăminte culminează în Revelația deplină și definitivă în Iisus Hristos. Această cuvântare-dialog s-a constituit prin acumulări și aprofundări succesive într-un cadru dinamic al adevărului și al vieții. Acest cadru al întâlnirii și cea dintâi mărturie a relațiilor dintre Dumnezeu și poporul Său este Sfânta Tradiție, atât în cazul Vechiului cât și al Noului Testament.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

¹¹ *Idem*, *Autoritatea Bisericii*, în "Studii teologice", an XVI (1964), nr. 3-4, p. 187-205.

În interiorul Sfintei Tradiții au apărut în timp diverse consemnări, catalogate strict de Biserică, după fidelitatea față de adevăr, în trei categorii: cărți canonice, mărturii ale Revelației scrise sub inspirația Duhului Sfânt pe care Biserica le-a colecționat alcătuind canonul Sfintei Scripturi; cărți explicative sau propriu-zis tradiționale, mărturisind sensul autentic al Revelației și cărți apocrife, excluse din corpul Tradiției ca infidele față de adevăr¹². Realizându-se în câmpul lucrării Duhului Sfânt ca mărturii ale aceleiași adevăr (II Tim.3,16 și 1,13-14), Scriptura și Tradiția au aceeași structură teandrică. Întreaga Tradiție s-a constituit prin prezența activă a Duhului Sfânt, al cărei semn este sinodul apostolic din Ierusalim: "părutu-s'a Duhului Sfânt și nouă"(F.A. 15,28). De aceea sinoadele al III-lea și al IV-lea ecumenice au interzis cu desăvârșire orice modificare a Simbolului credinței, iar Biserica îi numește pe sfinții teologi, "alăute ale Duhului Sfânt"și "purtători de Dumnezeu". Diferența este că în timp ce Sfânta Scriptură este inspirată integral, Tradiția este spațiul unei mai largi libertăți a omului - făcând loc și unor concepții neconforme cu ansamblul său sau unor exprimări neizbutite, în care contextul istoric și cultural au o pondere mai mare și de aceea este mai greu de sesizat "unde suflă Duhul" și în ce măsură.

Date fiind inspirația ei integrală și caracterul de primă mărturie scrisă a Revelației, Sfânta Scriptură este documentul tradițional cu autoritatea cea mai mare, înțeleasă fiind ca Tradiție intensificată iar Sfânta Tradiție, cadrul privilegiat al oricărei experiențe autentice cu Dumnezeu, ca Scriptură lărgită. Tradiția înseamnă astfel nu doar o sumă de învățături, ci mai ales transmiterea și aprofundarea adevărului revelat în comunitatea de viață și iubire divino-umană a Bisericii. De aceea Sfânta Tradiție se prezintă în același timp ca dezvoltare extensivă și aprofundare intensivă prin experiența adevărului (care se identifică în cele din urmă cu Hristos) în Biserică¹³.

Scriptura și Tradiția, ca mărturii ale dialogului lui Dumnezeu cu poporul Său nu sunt două realități separate ci se implică reciproc, având funcții nu una față de cealaltă, ci față de adevărul Revelației. De aceea ele nu sunt autonome față de Biserică, pentru că adevărul este cuvântul lui Dumnezeu adresat permanent poporului Său, Bisericii, dar nici Biserica față de ele, deoarece ele sunt mărturiile Revelației depline și definitive în Iisus Hristos care "este același, ieri și azi și'n veci"(Evr.13,8). "Născută în sânul Tradiției sau fiind Tradiția la un moment dat, Sfânta Scriptură nu poate fi separată sau suprapusă acesteia. Dată

¹² Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Diac. Doru Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, București, 1997, p. 38-39.

¹³ *Ibidem*, p. 43, 50-51.

fiind unitatea lor internă, întrucât sunt mărturiile aceleași istorii a relațiilor dintre Dumnezeu și poporul Său (Biserica), ele se află într-un raport de complementaritate, însă nu în sensul că fiecare conține ceea ce îi lipsește celeilalte, ci în sensul că au funcții sau slujiri diferite față de adevăr¹⁴. În acest context Scriptura, expresia scrisă a Revelației sub inspirația Duhului Sfânt, se constituie în criteriu de autentificare a conținutului Revelației, iar Tradiția în spațiu de aprofundare autentică, spirituală a ei. Pe scurt, Scriptura verifică, iar Tradiția interpretează adevărul pe care îl mărturisesc împreună¹⁵.

Deși Sfânta Scriptură cuprinde o selecție de mărturii, mărturia originală sau primele mărturii ale Revelației, scrise integral sub inspirația Duhului Sfânt – "ca voi să credeți că Iisus este Hristos Fiul lui Dumnezeu; și crezând, viață să aveți întru numele Lui"(In.20,31), acestea conțin rezumativ și exprimă contextual ansamblul Revelației sau al istoriei mântuirii. De aceea Sfânta Scriptură nu poate fi interpretată autentic pentru că nu-și descoperă sensul duhovnicesc și integral decât în Biserică în continuitatea exegetică a Sfintei Tradiții. Apostolul Petru, scriind despre a doua venire a Domnului, îi îndeamnă pe creștini să-și aducă aminte de porunca Domnului "dată prin apostoli" (II Pt.3,2) și să înțeleagă această poruncă în sensul explicațiilor date de Apostolul Pavel în epistolele sale. În același timp, el atrage atenția că în aceste epistole "sunt unele lucruri cu anevoie de înțeles pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc ca și pe celelalte Scripturi- spre a lor pierzare"(Pt. 3,16), respingând prin aceasta interpretările subiective și profane ale Sfintei Scripturi. Diaconul Filip, misionarul creștin, în dialogul cu dregătorul etiopian, nu aduce propria sa interpretare a Scripturii, ci exegeza tradițională a Bisericii care Îl descoperă pe Hristos în taina Vechiului Testament.

Așadar, Biserica, Scriptura și Tradiția se află într-un raport intim de tip intern, susținându-se reciproc și excluzând orice ierarhizare a lor. Numai în această unitate inextricabilă ele slujesc transmiterii adevărului Revelației și comuniunii depline a credincioșilor cu Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica apare înaintea Scripturii dar ea rămâne pentru totdeauna legată de mărturia originală a Revelației fixată în Sfânta Scriptură pe care o interpretează din perspectiva Tradiției (care este viața Bisericii cu Hristos în Duhul Sfânt).

Mărturia originală a Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică și în Sfânta Scriptură nu poate fi înțeleasă decât în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică, în toate timpurile, în trăirea adevărului Revelației, deoarece conținutul credinței nu se transmite ca o serie de propoziții abstracte despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare,

¹⁴ *Ibidem*, p. 39.

¹⁵ *Ibidem*.

independent de trăirea acestuia în comunitatea Bisericii. Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu se naște prin lucrarea harului în sufletele celor ce primesc cuvântul propovăduirii printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea Bisericii care premerge credinței individuale. Credința care ține de Iisus Hristos și se datorește Duhului Sfânt prin cuvântul credinței are, în mod esențial, o dimensiune istorică. Ei îi aparține nu numai caontextul noetic, ci și cel al trăirii ei de la originea actului său istoric încoace, precum și contextul conceptual și de viață al celor ce se împărtășesc de ea, care se continuă sub aspect istoric. Credința nu vine niciodată de la sine și nu lasă pe om singur. Cel ce crede se află în comunitatea istorică a credinței¹⁶. De aceea Biserica Ortodoxă pune la îndoială orice misiune care nu are în vedere transmiterea personală, istorică și cronologică, în comunitatea Bisericii a credinței în Iisus Hristos și întruparea Evangheliei în experiența spirituală a Bisericii dintr-un anumit loc și timp, la un anumit popor. Dacă misiunea nu este în continuitate istorică cu Tradiția Apostolilor, așa cum aceasta a fost transmisă în comunitatea Bisericii, atunci ea nu este fidelă Tradiției apostolice și este o formă coruptă de misiune.

Pentru transmiterea, însușirea și mărturisirea drepte credințe, adevărul Revelației cristalizat în Tradiția apostolică și fixat apoi în Sfânta Scriptură, a fost formulat de Biserica primară în simboluri de credință. Pentru multiplele nevoi ale Bisericii creștine- misiune, botez, cult, încă din vremea Apostolilor au circulat asemenea "crezuri" care cuprindeau esențialul credinței. Aceste simboluri de credință nu sunt altceva decât o expunere detaliată a formulelor originare de exprimare a credinței folosite în cultul divin și în propovăduire.

În "regula fidei" care, dacă n-a fost formulată direct de către Apostoli, cu siguranță în conținutul ei ea este de origine apostolică, Biserica găsește cheia pentru sensul adevărat al Sfintei Scripturi și are în aceasta liniile de referință ale interpretării ei. Foarte clar se vede cum "regula fidei" a servit la săvârșirea Tainei

¹⁶ Teologul protestant Gerhard Ebeling scrie în acest sens: "So entschieden das Glauben selbst Sache des Einzelnen ist, geht es doch aus einem Kommunikationsgeschehen des Glaubens hervor und nimmt seinerseits daran teil. Der Glaube, der sich an Jesus Christus hält und sich dem heiligen Geist auf das Wort des Glaubens hin verdankt, ist wesenhaft von geschichtlicher Dimension. Zu ihm gehören der nicht bloss gedankliche sondern lebensmässig verlaufende Zusammenhang von seinem geschichtlichen Ursprungsgeschehen her, sowie der geschichtlich weitergehende Sprach und Lebenszusammenhang derer, die an ihm teilhaben. Der Glaube kommt nie von allein und er lässt nie allein. Wer glaubt, steht in der geschichtlichen Gemeinschaft des Glaubens". Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.III, Mohr, Tübingen, 1979, p. 331.

botezului dar și la cea a Euharistiei ca mărturisire de credință, fiind strâns legată de cultul divin sacramental. Ea nu era o simplă exprimare teoretică a credinței, ci marca în mod existențial viața creștină, fiind rostită la primirea Tainelor și constituind esența sau firul roșu al credinței¹⁷.

Asemenea crezuri dogmatice sunt necesare pentru transmiterea drepte credințe mai ales atunci când Biserica transmite credința în situații pastorale și misionare deosebite. Așa a fost cazul în secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin momente grele în ceea ce privește stabilirea Tradiției apostolice și interpretarea dogmelor de credință. Ea a trebuit să facă față unor controverse și curente care puneau în discuție afirmații teologice de bază despre Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat și despre Duhul Sfânt, dătătorul de viață. În aceste condiții, Părinții celor două sinoade ecumenice (Niceea, 325 și Constantinopol, 381), care purtau responsabilitatea de a propovădui și învăța drept cuvântul adevărului (II Tim. 1,13; 2,15) după exemplul Apostolilor, restabilesc - pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică - credința ortodoxă comună, alcătuind Simbolul de credință niceo-constantinopolitan.

Proclamat cu puterea și în numele Duhului Sfânt (F.A. 15,28; II Tim.1,14), Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine crezul Bisericii prin care credincioșii își însușesc conținutul Revelației care descoperă taina lui Dumnezeu și a lucrării lui mântuitoare și își exprimă fidelitatea ultimă față de El. Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine, în același timp, mărturisirea publică a Bisericii și dreptarul prin care ea distinge dreapta credință față de erezie. Din acest moment, Biserica nu a admis nici alterarea sau parafrizarea textului acestui crez, nici înlocuirea lui. Adăugarea ca și sustragrea unui articol din crez au fost socotite ca având consecințe grave pentru apartenența la Biserică, acestea constând în înlăturarea episcopului din episcopat, excluderea preotului din cler sau excomunicarea mirenilor din comunitatea liturgică (canonul 7 al sinodului al III-lea ecumenic-Efes, 431 - și canonul 1 al sinodului al VI-lea ecumenic - Constantinopol, 680)¹⁸.

Deși Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a fost introdus în slujba Liturghiei la sfârșitul secolului al V-lea, el era deja în cenrul pregătirii candidaților pentru botez, în cadrul catehumenatului, cu mult timp înainte.

¹⁷ G. Florovsky, *Scripture and Tradition: an orthodox point of view*, în: "Dialog A Jurnal of Theology, 2, Mineapolis, 1963, p. 291; Pr. Dr. Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 1996, p. 86-87.

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva 1982, p. 24-25.

Faptul acesta arată în modul cel mai direct că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan nu a rămas o simplă definiție dogmatică teoretică a celor două sinoade ecumenice, ci a devenit parte din tradiția vie permanentă a Bisericii, "memoria dogmatică" pe temeiul căreia sinoadele următoare dezvoltă și precizează Tradiția. Și aceasta deoarece Biserica a recunoscut în el Tradiția apostolică originară comună a ei pe care cele două sinoade ecumenice au confirmat-o și au sintetizat-o în acest Simbol de credință.

Crezul a fost acceptat de Biserică în cult atât pentru faptul că ea a recunoscut în el Tradiția apostolică cât și pentru valoarea lui teologică și spirituală și pentru rolul acestuia în transmiterea dreptei credințe. Căci el afirmă atât taina lui Dumnezeu în Sine, în ființa Sa absolută și inefabilă cât și prezența și lucrarea Sa reală în Biserică și în lume. De aceea Biserica a pregătit pe cei ce doreau să devină creștini printr-o instruire serioasă în cunoașterea Crezului sau a Simbolului de credință în cadrul catehumenatului exercitându-și autoritatea sa în ceea ce privește învățătura de credință cu mare severitate. Biserica Ortodoxă a practicat excluderea de la cuminecarea euharistică mai ales din motive de erezie.

Formulările dogmatice ulterioare nu sunt decât o altă latură a Simbolului de credință. Ele sunt precizări și dezvoltări ale unor afirmații ale acestui simbol, alcătuite de Biserică în momentul în care unitatea ei era amenințată de sciziune datorită interpretărilor eretice ale Revelației. Ea a prevenit sau a încercat să prevină această sciziune, formulând mai precis punctele de credință controversate, pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică. Pe lângă poezia liturgică și vorbirea metaforică a omiliilor Biserica a creat limbajul metalogic și antonimic al dogmelor, dotat cu o precizie uimitoare¹⁹.

Dogmele sunt mai întâi formulări foarte generale ale conținutului credinței și granițe (horoji) ale adevărului revelat. Ele exprimă într-o formă foarte concisă împărțirea de Sine a lui Dumnezeu cel infinit oamenilor în lucrarea Sa mântuitoare care are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură conținutul Revelației întrucât dogmele conduc spre taina infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu și spre comuniunea cu El. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă de timp pentru a face accesibilă taina mântuirii cuprinsă în ele. În formularea generală a dogmelor sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, în așa fel încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea și condițiile participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice

¹⁹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959, p. 174.

neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la deformarea sau alterarea conținutului credinței și prin aceasta la slăbirea sau superficializarea actului de credință²⁰.

Pentru Biserica Ortodoxă, propovăduirea orală a cuvântului lui Dumnezeu, săvârșirea Tainelor, cultul în general, constituie mijloacele principale prin care Hristos Se dăruiește Bisericii Sale, credincioșilor Săi, aici și acum. În actul dăruirii lui Hristos credincioșilor și al dăruirii responsorice a credincioșilor lui Hristos, ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt tot atât de importante ca și lucrarea liturgică și sacramentală. Ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt o condiție a lucrării liturgice și sacramentale²¹. De aceea, la Sfânta Liturghie, înaintea rugăciunii teologice și hristologice a anaforalei liturgice și a epiclezei euharistice, credincioșii rostesc împreună Simbolul

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 92-97.

²¹ Pr. Prof. Boris Bobrinsky scrie în acest sens: "Mărturisirea de credință implică astfel un dublu dinamism: mișcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa, venind în întâmpinarea făpturii: mișcarea omului, care renunță la autonomia sa și care-și află în Dumnezeu rațiunea de a fi, stabilitatea ultimă. Această îndoită mișcare a credinței biblice (emet, emunah) este lucrarea proprie Duhului dumnezeiesc, Care este în același timp și martor al omului (Paracletos), temeiul și izvorul rugăciunii acestuia, al elanului său lăuntric, și martorul lui Dumnezeu, al iertării și iubirii Tatălui lui Iisus Hristos. Această credință nu este "prealabilă" mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul și rezultat totodată. Față de botez, credința nu va fi deci o condiție externă, prealabilă, formală, ci va constitui esența însăși a botezului, conferind rânduieșilor întreaga lor substanță și semnificație. Astfel, mărturisirea de credință aparține esenței însăși a botezului și se exprimă prin ansamblul desfășurării rituale. Sfântul Vasile al Cezareii spunea că <<mărturisirea de credință este conformă cu botezul>> (De spiritu sancto, cap.27, PG 32, 193; trad.rom, PSB, 12, p. 81), iar <<credința și botezul, aceste două moduri ale mântuirii, sunt legate întreolaltă și nedespărțite, căci în timp ce credința se desăvârșește în botez, botezul se întemeiază pe credință; amândouă își trag desăvârșirea de la același Nume. Așa cum crezi în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, așa ești și botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh>> (Ibd.cap.12, PG.32, 117; trad.rom.PSB 12, p.43). Ceea ce am constatat despre botez se poate repeta și pentru Euharistie: mărturisirea de credință nu este exterioară acțiunii sacramentale, ci constituie esența acesteia, nucleul, dinamismul intern. Rugăciunea de mulțumire a Bisericii pentru binefacerile lui Dumnezeu în istorie este un eveniment fundamental al Bisericii prin care se exprimă identitatea sa profundă și permanentă. Porunca lui Hristos: <<Aceasta să faceți întru pomenirea Mea>> face din această celebrare o vestire și o mărturisire de credință a erei mântuirii și a noului legământ, care se întinde până la întoarcerea Domnului". Împărtășirea Sfântului Duh, trad. M. și A. Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1999, p. 204-205, 209-210.

credinței. Mântuitorul Iisus Hristos încă în timpul activității Sale pământești a cerut întotdeauna înaintea săvârșirii unei vindecări, a unei fapte dătătoare de viață răspunsul credinței: "Credeti că pot să fac Eu aceasta ? Ei I-au zis: Da Doamne ! Atunci s'a atins de ochii lor zicând: Fie vouă după credința voastră ! Și s-au deschis ochii lor"(Mt.9,28-30). Sau: "Nu te teme. Crede numai !"(Mc.5,36). Prin lucrarea harului și colaborarea omului, în actul personal al credinței, creștinul primește și-și însușește adevărul Revelației lui Dumnezeu și I se dăruiește Lui printr-un act de smerenie și recunoștință. Prin Taine Dumnezeu Se dăruiește credincioșilor, le dăruiește harul Său mântuitor prin umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos. Mărturisirea personală a credinței nu se poate face însă fără inițiere în credință și fără însușirea în spirit a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De aceea creștinii sunt mai întâi "iluminați", adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a Sfintei Treimi și predicarea explicită a Evangheliei. Credința ca iluminare înseamnă însușirea unei viziuni globale despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul care transfigurează viața și creația, așa cum s-a revelat și împlinit aceasta în Iisus Hristos. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație. Prin credință el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său și valoarea sa unică de "chip al lui Dumnezeu", orientat spre El și chemat la asemănarea cu El, așa cum aceasta s-a realizat în Iisus Hristos. De aceea viața sa are un sens absolut.

Dar această viziune a credinței nu se reduce la o serie de afirmații teologice, ea deschide poarta sufletului și-l angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. Mărturisirea credinței arată fidelitatea față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Lui, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii în continuitatea ei istorică neîntreruptă.

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului public și particular în care creștinul își exprimă și manifestă credința prin rugăciuni, imne și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. Căci în cult și Taine are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centru și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-i aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta el alege fără ezitare "calea" lui Hristos, trăirea după adevăr (III In, 3-4) și se deschide lucrării Duhului Sfânt care-i dă puterea pentru aceasta.

Al treilea aspect al ciclului credinței este manifestarea concretă a credinței în viața personală și socială. Convertirea prin credință și harul botezului face din cel botezat o "făptură nouă", prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii: "cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi".(II Cor.5,17). Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos întru asemănarea Sa. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos, prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului. Prin aceasta, istoria personală a creștinului este convertită în istoria personală a lui Iisus Hristos.

Orice segmentare a ciclului credinței: mărturisire, celebrare, practicare duce la deformarea spiritualității creștine. Mântuitorul Iisus Hristos vorbește de închinarea "în duh și adevăr"(In.4, 23-24), adică de legătura ce există între mărturisirea de credință, celebrarea și trăirea credinței în rugăciune și cult, iar sfântul Apostol Ioan despre "trăirea și umblarea întru adevăr"(III In.3-4). Ortodoxie înseamnă atât doctrină autentică, conformă cu Revelația, cât și închinarea la Dumnezeu Care Se revelează în această doctrină. În Biserica Ortodoxă se realizează acest deziderat întrucât cultul ei este dogmatica prezentă în rugăciuni, în doxologii, celebrată în Taine, în ierurgii și binecuvântări. Prin cult, respectiv prin lecturile biblice, prin rugăciunile cu conținut dogmatic, prin imnele dogmatice doxologice, mesajul evanghelic pătrunde în ritmul vieții de toate zilele a credincioșilor. Și aceasta prin Sfânta Liturghie cu atât mai mult, cu cât în ea sunt amintite și actualizate principalele acte ale istoriei mântuirii. Doxologia liturgică rămâne de aceea cea mai vie și cea mai autentică expresie a Tradiției apostolice și patristice. În Tradiția ortodoxă orice formă de comunicare și transmitere a credinței (predică, omilie, cateheză, lecție) este inseparabilă de rugăciune și de cult, de exprimarea doxologică și simbolică a ei.

În concluzie, transmiterea dreptei credințe se asigură numai în Biserică, în cadrul comunității liturgice în continuitatea ei istorică. Creștinul primește credința printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea liturgică, o mărturisește, o trăiește și participă la comunicarea ei numai ca membru al acestei comunități. Pe de altă parte, simpla participare la cult nu asigură transmiterea dreptei credințe, fără o predare explicită a ei. Această predare a credinței trebuie să se facă pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției dogmatice și liturgice a Bisericii în corelație cu aspirațiile spirituale și contextul cultural al omului care-și caută mântuirea astăzi.

CHRISTOLOGIE, SACRAMENTALITATE ȘI MARIOLOGIE ÎN EVANGHELIA A IV-A, CU SPECIALĂ PRIVIRE LA EPISODUL CANA (IN.2,1-11)

STELIAN TOFANĂ

ZUSAMENFASSUNG. Die Christologie, Sakramentalität und Mariologie in dem vierten Evangelium im Bezug auf die Episode Kana (Joh. 2,1-11). Das Thema dieser Abhandlung ist in drei größten Teile entfaltet:

I- Präliminarien

II- Die grundlegende "Zeichen" der Offenbarung Jesus. Die Hochzeit zu Kana (Joh. 2,1-11)

III- Die theologische Schlußfolgerungen des Kana Ereignisses

Das eigentliche Thema wird im zweiten Teil analysiert und enthält drei Kapiteln, deren eine Einführung voraussetzt:

1- Der Dialog zwischen Maria und Jesus (2,3-5)

2- Der Dialog zwischen Jesus und den Dinern (2,6-8)

Der Dialog zwischen dem Speisemeister und dem Bräutigam (2,9.10)

In den *Präliminarien* wird gezeigt, daß die Episode Kana zu einer besonderen Sektion des Evangeliums gehört (2,1-4,54) und die auf ein doppeltes Thema strukturiert ist:

a)- jenes der Offenbarung Jesu

b)- jenes der verschiedenen Antworten des Glaubens oder nicht Glaubens, die von den Menschen kommen.

In dem *zweiten Teil des Aufsatzes* wird die Episode Kana von dem Standpunkt einer doppelten Bedeutung behandelt, die dieses Ereignis enthält:

a)- der sakramentale Charakter, der die neutestamentliche Präfiguration der Eucharistie impliziert.

b)- die Bestimmung der Rolle als "Mittlerin" der Gottesmutter.

Darüber hinaus die Kana Episode stellt auch den Anfang der selbst messianischen Tätigkeit Jesus Christus, oder anders gesagt, den ersten "Zeichen" der Kommenden Stunde dar, und der sich von einer tiefenden christologisch-soteriologischen Bedeutung beladen ist.

Dargestellt am Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesus, das Kana Ereignis legt im voraus die Syntese des Erlösungswerkes dar und welches seinen Höhenpunkt an das Kreuzereignis erreichte (19,25-30).

Was aber den *Dialog zwischen Maria und Jesus* betrifft (2,3-5), ist zu sagen, daß dieser in erster Linie die Rolle der Gottesmutter als

"Mittlerin" hervorhebt.

In ihrem vollkommenen Glauben gegenüber ihrem Sohn und genau wissend wer er ist, Maria stellt ihm einfach die Not, die Klemme der Menschen vor und sagt ohne ihm um etwas zu bieten: "*Sie haben kein Wein mehr!*" (Joh.2,3). In diesen Worten sehen die orthodoxen Theologen die Mittlerrolle Marias, welche der Evangelist sicher hervorheben wollte. Was aber in diesem Kontext wichtig zu merken ist, ist das, daß Maria von niemandem gebeten worden ist an ihrem Sohn einzusetzen, damit er ein Wunder wirkt, weil niemand wußte wer Jesus genau war. Für alle war Jesus einfach nur der Marias Sohn und nichts mehr.

Anschließend wird nachdrücklich auf die Bedeutung des Ausdrucks bestanden: "*Was geht's dich an, Frau, was ich tue? Meine Stunde ist noch nicht gekommen!*" (2,4).

In dem theologischen Zusammenhang des vierten Evangeliums ist die Jesus *Stunde* nicht der Moment in dem Jesus sein erstes Wunder wirken sollte, sondern die Realität seiner Leiden, seines Todes und seiner Auferstehung, alle vom Evangelist als ein einziges Ereignis begreifen (7,30; 8,20;13,1; 17,1; 19,27) und welche, gemäß seiner Vorstellung paradoxerweise mit dem obersten Akt der Verherrlichung Jesu übereinstimmen und die in Kana beginnt.

So ist dem Evangelist Johannes gelungen eben vom Anfang seines Evangeliums die ganze Herrlichkeit Jesu unter dem Zeichen der Verherrlichung durch dem Tod zu setzen, aber welcher Tod nicht von der Auferstehung getrennt sein kann.

Was aber den Gattungsnamen "*Frau*" anbelangt, ist unter diesem Begriff nicht ein Zeichen der Respektlosigkeit Jesu gegenüber seiner Mutter zu verstehen. Weil die Jungfrau Maria die Gebärerin des Erlösers der Welt ist, ist sie von diesem Gesichtspunkt betrachtend die "*Frau*" vorzugsweise.

Das Wort "Frau" ist aus dem hebräischen *ischach*=Frau abgeleitet, welches selbst aus dem Wort *isch*= Mann stammt und das alle weil die Würde der Frau aus dem Mann abgeleitet worden ist. Wenn also Eva, die Mutter allen Lebendigen werden sollte (Gen.3,20), vom Adam *Frau* genannt worden ist (Gen.2,23), umso mehr gebührt dieser Titel Maria- die Mutter des Lebens selbst als eine derer Würde *in Jesus Christus, als der letzte Adam (IKor. 15,45), ihre Quelle* hat.

Daraus ergibt sich für Maria, Gottesgebärerin, die Würde, allen Christen, Mutter zu sein.

Und nun ist noch etwas bemerkenswertes hervorzuheben: Weil Jesus aufgrund der Beobachtung seiner Mutter (mann könnte sagen- Die Menschen gerieten im Not) sein erstes Wunder bewirkt hat, das womöglich nicht in Kana stattfinden sollte, können wir behaupten, daß in einem Sinne, die Jungfrau Maria den Beginn der Verherrlichung Jesus beschleunigt hat und so den Plan der chronologischen Entfaltung

des Erlösungswerkes der Welt verändert hat.

In dem Kapitel *der Dialog zwischen Jesus und den Dinern (2,6-8)* wird der Akzent auf den johanneischen Symbolismus der sechs Wasserkrüge gesetzt, welcher Symbolismus eben in deren Zweck impliziert ist: *"es standen dort sechs steinerne Wasserkrüge für die Reinigung nach jüdischer Sitte..." (2,6).*

In diesem Sinne wird der Wein, der aus dem Reinigungswasser erhalten wurde, der eucharistische Wein der Neues Bundes, der die Sünden des neuen Gottesvolkes reinigen wird.

Im Lauf des Kapitels wird noch ein anderer Ausdruck erklärt und zwar: *"und sie füllten sie bis zum Rand" (2,7). Diese Ausdrucksart des Evangelisten stellt das überfließende Reichtum der messianischen Gaben dar, die Jesus Christus durch sein göttliches Wort der ganzen Welt angeboten hat (1,16; 4,13-14; 6,10-13; 10,10).*

In diesem Sinne nach der Ansicht des heiligen Maximus der Konfessor, der oben genannten Ausdruck *"sie füllten sie bis zum Rand"*, bedeutet den Überfluß der Gnade der neuen religiösen Ökonomie, die von Jesus eröffnet wurde und derer Gaben sich durch sein Evangelium in die Welt weiterhin verbreitet haben.

In dem Kapitel *der Dialog zwischen dem Speisemeister und dem Bräutigam (2,9-10)* wird insbesondere die sogenannte "Ignoranz des Speisemeisters" behandelt bezüglich der Herkunft des neuen Weines, *der eine hervorragende Qualität verglichen mit dem ersten hatte ("Du aber hast den guten Wein bis jetzt zurückbehalten" 2,10).*

Durch den vom Speisemeister an dem Bräutigam richteten Vorwurf, den guten Wein bis am Ende zurückbehalten zu haben, wollte der Verfasser des vierten Evangeliums die Überlegenheit und die Konsistenz der vom Gott gekommenen Gnade, im Vergleich mit den vom Menschen gekriegt Gnaden herausstellen.

In der Auffassung von Augustinus würde der Ausdruck des Speisemeisters, daß der zweite Wein viel besser als der erste wäre, angesichts des tiefen johanneischen Symbolismus auch die Idee der Anwesenheit eines anderen Bräutigam andeuten und zwar der, der aufgrund des Wunders in Kana eine ganz andere Atmosphäre der Freude und Fröhlichkeit, eine andere Art der Existenz eingeführt habe, die von einem Überfluß der Gaben gekennzeichnet ist, Gaben die viel mehr wertvoll als die existierende sind. Es handelt sich um *den neuen Bräutigam in der neuen Kana des neuen Bundes- daß heißt seine Kirche* und in der, er die messianischen vollkommenen Gaben in ihrer Vollkommenheit anbietet, aber einen Bezug mit der Vermittlung der **Braut** nicht ausgeschloßen, unter welcher wir die heilige Gottesmutter verstehen sollten.

In diesem theologisch-mariologischen Zusammenhang bemerkenswert ist auch der Ausdruck des Evangelisten, den dieser am Ende der Episode Kana eingeglidert hat: *"Danach zog er mit seiner Mutter,*

seinen Brüdern und seinen Jüngern nach Kafarnaum hinab. Dort blieben sie einige Zeit" (2, 12).

În acest text este menționată și mama lui Iisus, care este prezentă în toate evangeliile. În acest text este menționată și mama lui Iisus, care este prezentă în toate evangeliile. În acest text este menționată și mama lui Iisus, care este prezentă în toate evangeliile.

So hat also der Evangelist Johannes verstanden, die Rolle und den Platz der Gottesmutter in der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen erlösenden Ökonomie ihres Sohnes hervorzuheben.

I. Preliminarii

După descrierea primelor zile ale săptămânii care au inaugurat începutul activității publice a lui Iisus în Israel, prin mărturia lui Ioan Botezătorul (1,19-34) și chemarea primilor ucenici (In.1,31-51), evanghelistul Ioan prezintă, în capitolul doi al Evangheliei sale, **ziua a VII-a**, care coincide, în viziunea sa, cu prima descoperire (revelare) a slavei lui Hristos făcută ucenicilor Săi, în localitatea Cana, din Galileea. Episodul constituie, de altfel, apogeul manifestării slavei Sale, dar una **destinată numai ucenicilor** din primele zile, după chemarea lor de către Învățătorul. Din acest moment, ei constituie **prima comunitate mesianică** reunită în jurul Învățătorului Iisus, în scopul urmării Lui¹.

Episodul Cana face parte, de altfel, dintr-o secțiune specială a

¹ Amănunte în legătură cu semnificația, din acest punct de vedere, a Nunții din Cana, a se vedea: A. Feuillet, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana, (In.2, 1-11) et le symbolisme johannique*, în "Revue Thomiste", nr.65, 1965, p.517-535; M. Thurian, *Les noces de Cana*, în J.D. Marie Mère du Seigneur Figure de l'Eglise, Taizé, 1962, p.175-212; A. Vanhoye, *Interrogation johannique et exégèse de Cana (In.2,4)*, în "Biblica", nr.55, 1974, p.157-167; F.J. Moloney, *From Cana to Cana (In.2,1-4:54) and the fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith*, în "Salesianum", nr.40, 1978, p.817-843; E. Delebecque, *Les deux vins de Cana (In.1,1-12)* în "Revue Thomiste", nr.85, 1985, p.242-252; I. De la Potterie, *Le nozze messianiche e il matrimonio Cristiano*, în "Parola, Spirito e Vita", nr.13, 1986, p.87-104; *Idem, La Madre di Gesù e il mistero di Cana*, în "La Civiltà Cattolica", nr.IV, 1991, p.538-554.

Evangeliei (2,1-4,54)² structurată pe o dublă temă: **1. cea a descoperirii lui Iisus și 2. cea a diverselor răspunsuri ale credinței sau necredinței venite din partea oamenilor.** Iată o schemă din această perspectivă tematică:

1. Revelarea lui Iisus

- a). Semnul Cana (2,1-12)
- b). Semnul Templu (2,13-22)

2. Diverse răspunsuri ale oamenilor

- a). Nicodim (2,23-3,36)
- b). Samarineanca (4,1-42)
- c). Slujitorul regal (4,43-54)

Structura întregii secțiuni își găsește cadrul său în cele două "**semne Cana**", din care unul într-un cadru iudaic, iar altul într-un cadru neiudaic, punând în valoare tema credinței:

1. Mama lui Iisus - exemplul credinței totale (2,1-11)

2. Slujitorul regal - exemplul credinței totale (4,43-54).

În interiorul acestui cadru sunt descrise, cu ajutorul unor exemple, două itinerarii ale credinței care pornesc dintr-o lipsă a credinței, converg spre o credință incompletă și sfârșesc într-o credință totală.

Primul itinerar al credinței se situează într-un context iudaic:

- a). "*Iudeii*" - exemplul lipsei de credință (2,12-22)
- b). *Nicodim* - exemplul unei credințe incomplete (3,1-21)
- c). *Ioan Botezătorul* - exemplul credinței totale (3,22-36)

Al doilea itinerariu al credinței într-un context neiudaic:

- a). *primul discurs cu Samarineanca* - exemplul lipsei de credință
- b). *al doilea discurs cu Samarineanca* - exemplul credinței incomplete (4,16-26)
- c). *Samarinenii* - exemplul credinței totale (4,24-30;39-42).³

Fundamentul acestei secțiuni este plasat de evanghelist sub semnul **noutății**: Iisus se descoperă ca și Acela care împlinește iconomia religioasă a Vechiului Legământ, întemeind una nouă, total superioară celei anterioare. Așadar, din această secțiune și sub imperiul temei amintite face parte și se desfășoară "evenimentul Cana".

² Cf. Georges Zevini, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, traducere din italiană de Madeleine Royer, Paris, 1995, p.63.

³ O prezentare detaliată a structurii secțiunii amintite însoțită de comentariu a se vedea la G. Zevini, *op.cit.*, p.63-125.

II. "Semne"⁴ fundamentale ale revelației lui Iisus. Nunta mesianică din Cana (In.2,1-11)

După ce Evanghelistul Ioan arată cititorilor săi atitudinea primilor ucenici care l-au urmat pe Iisus (1,37-51), prezintă în 2 scene, cu profund caracter simbolic, "semnele" fundamentale ale revelației Sale ca Fiul al lui Dumnezeu. Primul semn îl constituie **Nunta din Cana Galileei** (2,1-11), iar al doilea - **Alungarea vânzătorilor din Templu** (2,13-22).

Prin minunea prefacerii apei în vin, în Cana, Iisus nu și-a manifestat numai puterea și slava Sa, **ci a inaugurat, în primul rând, Noul Legământ, noua iconomie religioasă, cea a lui Mesia, în care el rămâne veșnic unit cu cei ce cred în El.**

La Ierusalim, alungând vânzătorii din Templu și vorbind de "**semnul noului Templu**", Iisus nu se oprește la faptul simplu de a-i fi izgonit pentru că au profanat casa Tatălui Său, transformând-o în loc de necurăție, ci merge mai departe în semnificația faptului, declarând că de acum vechea iconomie religioasă a căzut în desuetudine. El **întemeiază în Persoana Sa, Templul cel viu al Tatălui** în care se descoperă noua iconomie mesianică, eshatologică a Fiului. **Umanitatea lui Hristos devine astfel, în viziunea evanghelistului, noul Templu în care creștinătatea va trebui să-l adore pe Dumnezeu.**⁵

Aceste două semne trebuie puse însă în legătură cu preamărirea finală a lui Iisus, exprimată de evanghelist prin expresia "ceasul Său", de care el face mereu amintire (2,4;12,13.27-28;17,1) și care coincide, în mod paradoxal, cu **actul crucii**, dar nedespărțit de Înviere. De altfel, pe tot parcursul activității Sale publice, cele două "semne" fundamentale ale revelației Sale se vor descoperi

⁴ Termenul "semn" (σημεῖον) apare în Evanghelia a IV-a de 17 ori. La sinoptici el apare de 13 ori la Matei, de 7 ori la Marcu și de 11 ori la Luca. În Evanghelia a IV-a termenul "semn" este folosit de 8 ori în textele discursive ale evanghelistului (2,11-13; 4,54; 6,2; 12,18-37; 20,30); de 7 ori de către iudei (2,18; 3,2; 6,30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47) și de 2 ori de către Iisus însuși (4,48; 6,16). În Vechiul Testament acest termen se aplică semnelor din perioada exodului și acțiunilor simbolice întreprinse de profeți. În concepția lui Ioan, termenul "semn" apare ca un act simbolic care tinde să pună în evidență aspectul misterios, tainic al Persoanei lui Iisus, trimis de Tatăl, precum și sensul teologic, profund suprapus al multor fapte ale Sale. (A se vedea amănunte la D. Hollat, *Le semeion johannique*, în "Sacra Pagina", 1959, p.219-228 și R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg-Basel-Wien, 1967, I Teil, Excurs: Die johanneischen "Zeichen", p.344-358). Pentru folosirea cuvântului "semn" și raportul "semn-minune" în Evanghelia a IV-a, a se vedea, în românește, materialul publicat în acest sens de Pr.prof.dr. Vasile Mihoc, în "Iisus Biruitorul", nr.6, 1995.

⁵ G. Zevini, *op.cit.*, p. 65.

mereu ca cele care au anticipat evenimentul central al istoriei, care se va împlini în moartea și învierea Sa.⁶

Cât privește evenimentul Cana, la prima vedere el pare a fi relatat într-un text foarte simplu de înțeles, dar în realitate conține o profundă perspectivă teologică. Textul se situează la loc de frunte în Noul Testament, mai ales prin dubla semnificație pe care o conține: caracterul de taină, **implicând prefigurarea neotestamentară a Sf. Euharistii și determinarea rolului de mijlocitoare a Maicii Domnului**. Pe lângă acestea, episodul nunții din Cana **reprezintă și începutul înșuși al lucrării mesianice** a Mântuitorului Hristos, sau primul "semn" al "ceasului" care va veni, încărcat de o profundă semnificație hristologic-soteriologică. Plasat la începutul activității publice, demonstrând caracterul profund al misiunii lui Hristos, expune în mod anticipativ sinteza operei mântuitoare care va atinge punctul culminant în actul crucii (19,25-30).

Temele diferite ale relatării se succed în 3 momente precedate de o introducere care creează cadrul de desfășurare al minunii (2,1-3) și urmate apoi de o concluzie teologică (2,11).

Cele 3 momente care determină structura textului sunt:

- *dialogul dintre Maria și Iisus* (2,3b-5)

- *dialogul dintre Iisus și slujitori* (2,6-8)

- *dialogul dintre mai marele mesei și mire* (2,9-10).⁷

1. Introducere în cadrul de desfășurare al minunii (2,1-2)

Evenimentul Nunții din Cana se petrece "**a treia zi**" (2,1) după momentul precedent, cel al întâlnirii lui Iisus cu Natanael în contextul chemării primilor ucenici din preajma Iordanului, fapte relatate în capitolul I al Evangheliei și în care se fac unele precizări de ordin cronologic ale succesiunii evenimentului. Cu episodul Cana, săptămâna inaugurală, în cursul căreia se derulează primele evenimente ale activității publice mesianice, atinge punctul culminant. O succintă prezentare a derulării evenimentelor ar fi următoarea:

a). **În prima zi** a săptămânii evanghelistul consemnează **răspunsul dat de Ioan Botezătorul** delegației oficiale formată din preoți și leviți trimiși de mai marii iudeilor din Ierusalim (1,19-28)

b). **În a doua zi** este inserată de evanghelist în text, **a doua mărturie a lui Ioan Botezătorul** despre Iisus ca fiind "**Mielul lui Dumnezeu**" (1,29-34)

⁶ O dezvoltare a acestei idei a se vedea la R. Schnackenburg, *op.cit.*, p. 351 urm. (subcap. "Die theologische Bedeutung der "Zeichen").

⁷ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 65.

c). **În a treia zi** - are loc **chemarea primilor 3 ucenici ai lui Iisus**, între aceștia fiind și Simon. Tot acum Sf.Ioan Botezătorul **repetă mărturia** sa despre Hristos (1,35-42)

d). **În a patra zi** - când Iisus voia să plece în Galileea, îi întâlnește pe **Filip și Natanael**

e). **după 3 zile** (1,1), adică a 7-a zi, are loc evenimentul Nunții din Cana la care fusese invitat și Iisus și cei câțiva ucenici ai Săi (2,1-11).

Precizarea cronologică a evanghelistului "**după 3 zile**" (1,1) la începutul istorisirii evenimentului transmite un mesaj de o semnificativă valoare teologică. Evanghelistul s-ar părea că ar voi să facă astfel aluzie, potrivit exprimării Bisericii primare, la misterul pascal al Învierii (cf. I Cor.15,3-4; F.Ap.10,40; Mt.16,21; Lc.9,22).⁸

După cele 6 zile premergătoare evenimentului, evanghelistul face referire în 2,19 prin expresia *și erau aproape Paștile iudeilor...* la primul Paști din activitatea Mântuitorului Hristos. Tot o **perioadă de 6 zile** este definită, poate și mai precis, înainte de ultimul Paști: *"... cu șase zile înainte de Paști, Iisus a venit în Betania..."* (In.12,1). **Așadar "primul Paști", când Mântuitorul vorbește deja în mod aluziv despre moartea și învierea Sa (2,18-22), anunță deja - în Evanghelia a IV-a - cu cea mai evidentă claritate, ultimul Paști, la care s-a împlinit preamărirea lui Hristos prin moarte și înviere. Din acest punct de vedere, prima manifestare a slavei lui Dumnezeu, la Cana ar fi o anticipare simbolică a glorioasei manifestări a lui Iisus din ziua Învierii.**⁹

Nu este exclus ca prin această succesiune cronologică de evenimente, evanghelistul să fi avut în vedere și alte momente semnificative biblice, ca spre exemplu, **săptămâna creației**, descrisă în cartea Genezei (Gn.1,3-2,3) prin care act creator Dumnezeu își descoperă iubirea Sa manifestată în afară, sau, înainte de toate, cronologia evenimentului revelării lui Dumnezeu lui **Moise în Sinai**, când poporul a primit legea și s-a pecetluit legământul lui Dumnezeu (Ex.19-24)¹⁰. Cu siguranță, săptămâna inaugurală a Evangheliei a IV-a le depășește pe

⁸ A. Serra, *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea*, Roma, 1978, p.13-78.

⁹ G. Zevini, *op.cit.*, p.66.

¹⁰ Unii bibliști cred că această evanghelie folosită de Ioan ar avea un precedent în tradiția veche iudaică a sec. III d.Hr, care, potrivit informațiilor din Ex.19,1.10-11.16, ar derula "teologia muntelui Sinai", adică aceea a descoperirii lui Dumnezeu lui Moise pe o perioadă de 7 zile astfel: Ziua I-II-III-IV și apoi "după 3 zile" fiind ziua în care Dumnezeu i-a dat lui Moise Legea. Pentru o aprofundare a raportului dintre "Cana" și "Sinai" vezi A. Serra, *Contributi dell' antica letteratura giudaică per l'esegesi di In.2, 1-12 și 19,25-27*, Roma, 1975, p.29-301.

toate acestea în profunzime teologică întrucât singură revelarea lui Iisus, atingând apogeul său în evenimentul pascal, oferă umanității mântuirea mesianică în toată plenitudinea sa. **Prin urmare, plasarea evenimentului Cana de către evanghelist la începutul evangheliei sale nu este deloc întâmplătoare în viziunea sa hristologic-soteriologică potrivit căreia își distribuie materialul său.**

Precizarea faptului că nunta a avut loc în Cana din **Galileea** era, la fel, necesară spre a nu se confunda cu alte localități cu același nume, ca spre exemplu, cu Cana (sau Canthan) menționată în Iosua 19,28, situată aproape de Tir. Astăzi se cunosc 3 localități cu acest nume: Kefr Cana, Qanat el Ghelil și Ain Cana, fiind aproape imposibil determinarea, dintre acestea, cu precizie a localității, care ar corespunde celei menționate în Evanghelie.¹¹ S-ar putea considera, pe de altă parte, că evanghelistul Ioan avea în vedere nu atât identificarea localității cât precizarea faptului că prima minune s-a desfășurat în Galileea și nu în Iudeea.¹²

Relatarea desfășurării evenimentului în Cana începe cu precizarea evanghelistului că **"și mama lui Iisus era acolo"** (2,16) precum și Iisus **cu ucenicii Săi**.¹³

Evanghelia după Ioan o **prezintă pe Maria într-o manieră cu totul deosebită de cea a sinopticilor**. Menționată de mai multe ori în Evanghelie (2,1.3.5.12; 6,42; 19,25-27) Maicii Domnului **nu i se dă niciodată numele**. Evanghelistul **nu o numește niciodată cu numele de Maria, ci numai sub titlul de "mama lui Iisus", "mama sa" sau simplu "femeie"**. Sub aceste nume se ascunde, dincolo de persoana sa, rolul pe care și l-a asumat, unic prin raportarea sa la Fiul lui Dumnezeu, pe Care L-a născut, devenind "Maica Domnului" (Lc.1,43), motiv pentru care Biserica a numit-o, în mod predilect, "Născătoare de Dumnezeu" - Theotokos. Numind-o cu acest titlu, evanghelistul îi

¹¹ Cf. *C.K. Barrett, The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Note, on the Greek-Testament*, London, 1955, p.158; *R. Schnackenburg, op.cit.*, p. 331.

¹² *Ibidem*.

¹³ Din relatarea anterioară există informații numai despre chemarea câtorva dintre ucenici, ca spre exemplu Andrei și încă un ucenic nenumit, apoi Simon, Filip și Natanael. Despre chemarea altor ucenici Evanghelia nu oferă nici o informație. Se pare că la nunta din Cana nu va fi luat parte grupul complet al ucenicilor, deoarece Ioan vorbește de cei 12 abia în cap. 6,67 cu ocazia relatării unei alte minuni, este adevărat, din același prim an de activitate. Informația din 2,12 în care autorul se exprimă la plural *"ucenicii Săi au crezut în El"* nu lasă loc nici unui argument că prin pluralul ucenicii (οἱ μαθηταὶ) evanghelistul ar înțelege grupul complet al ucenicilor (vezi *R. Schnackenburg, op.cit.*, p. 331).

acordă Mariei rangul cel mai înalt care i se cuvine și pe care el intenționează să-l scoată în relief în mod evident.¹⁴

Pe tot cuprinsul evangheliei a IV-a ea nu este prezentă decât în 2 momente: **la Cana** unde, ridicând vălul de pe misterul persoanei lui Iisus, determină începutul operei revelatoare a lui Dumnezeu în Fiul Său, și **la Cruce**, când Fiul ei, în ultimul moment al misiunii Sale, o încredințează ca **mamă** ucenicului Său iubit (19,25-27), fapt deloc lipsit de o semnificație mariologică, caracteristică evangheliei a 4-a. Poate fi numit acesta momentul în care Iisus s-a gândit să o facă pe mama Sa și mama spirituală a tuturor celor ce cred în El? Credem că da, pentru că altfel cuvintele adresate ucenicului "iată mama ta!" deși nu era mama lui, nu-și ar avea nici un înțeles.

2. Dialogul dintre Maria și Iisus (2,3-5)

Și sfârșindu-se vinul a zis mama lui Iisus către El: Nu mai au vin. A zis ei Iisus: Ce este Mie și fie, femeie? (τὸ ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι). Încă n-a venit ceasul Meu (οὔπω ἦκε ἡ ὥρα μου). Mama Lui a zis celor ce slujeau: Faceți orice vă va spune El (ἃ τὶ ἂν λέγῆμι ποιήσατε)

Pentru a înțelege mai bine sensul acestor versete, care constituie prin ele însele o lectură dificilă, este nevoie să facem referire la existența celor 2 nivele de exprimare a evanghelistului. Fiecare pagină comportă un **nivel istoric**, utilizat de evanghelist, pentru a reda simplu cherigma sa și un **nivel teologic** în care autorul istorisește faptele, aproape toate în lumina evenimentului pascal, învăluite într-un simbolism pascal. Astfel, **istoria și teologia se întrepătrund în relatarea evenimentelor mântuitoare** în evanghelia a IV-a¹⁵.

Ceea ce iese în evidență, în primul rând, din acest dialog, este **simțământul de milă**, de compasiune a Maicii Domnului, față de suferința, nevoia, impasul uman de orice fel. Pentru ea, suferința altora devenise suferința ei. Relatarea ioanică dezvăluie în acest context ceea ce reprezenta și însemna Iisus pentru mama Sa, dar mai ales felul în care ea se raporta la Fiul ei din calitatea pe care o avea. Iisus nu săvârșise încă nici o minune, dar mama Sa știa, în **desăvârșita ei credință**, cine era cu adevărat Fiul ei și că Lui toate îi sunt cu putință. Și că nici nu trebuie să fie rugat să facă binele care se cuvenea făcut și pe care numai El putea să-l facă. Acesta este **motivul pentru care ea nu-L mai roagă** pe Fiul ei nimic, ci doar îi prezintă simplu nevoia omenească informându-L doar că *"Nu mai au vin"*. **Acesta este momentul în care este pus în evidență**, de evanghelist, **rolul de mijlocitoare al Maicii Sfinte**, pe lângă Fiul ei, pentru

¹⁴ G. Zevini, *op.cit.*, p.67.

¹⁵ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 67.

suferința și nevoia umană.

Ceea ce este important de remarcat este faptul că evanghelistul nu notează că cineva, din familia aflată în impas, ar fi venit să-i spună Mariei ceva, în sensul, să-L roage pe Fiul său, să facă o minune. Acest fapt este, de altfel, imposibil să se fi petrecut, pentru că nimeni nu știa cine este cu adevărat Iisus, în afară de mama Sa. Pentru cei de acolo Iisus nu era altcineva decât fiul Mariei și al teslarului Iosif din Nazaret.

La cuvintele mamei Sale: "Nu mai au vin", Iisus, **răspunde într-un mod foarte enigmatic**: *Ce este Mie și ție, femeie? Încă n-a venit ceasul Meu* (2,4).

Răspunsul lui Iisus a fost foarte discutat de-a lungul timpului și înțeles în modul cel mai negativ până astăzi.

Luată în sine și înțeleasă în limbajul biblic, expresia poate fi utilizată în **2 moduri**:

a). ea poate să semnifice fie un refuz de dialog și o profundă opoziție vizavi de o problemă (cf. Mc.1,24;5,7; Mt.8,29)

b). fie un început de divergențe de vederi, opinii și chiar lipsa unei comunicări între 2 persoane (cf. I Reg.17,17-18; II Cron. 35,21; Os. 4,17; etc). În cazul de față, răspunsul dat de Iisus Maicii Sale trebuie înțeles în spiritul celui de-al doilea mod de exprimare și anume, în sensul că Iisus vrea să afirme că **relația Sa cu mama Lui nu se situează doar pe un plan pur uman**, ci într-o perspectivă superioară, aceea a misiunii lui Mesia ca revelator al Tatălui. **În timp ce Maria se oprește la înțelesul unui simplu vin care lipsește la un eveniment ca cel al nunții, Iisus, dimpotrivă, trece dincolo de semnificația unui vin obișnuit, înțelegând prin ceea ce Maria Îi sugera, începutul lucrării Sale mesianice, situând răspunsul Său în planul împlinirii voii lui Dumnezeu.** El înțelege prin vinul pe care urma să-l ofere nuntașilor, prin minune, **darul mesianic al vieții veșnice**, simbolizat prin vinul cel nou oferit omului într-un plan superior de înțelegere a relației Sale cu Dumnezeu¹⁶.

Dar noutatea darului sau darurilor pe care Iisus le aducea omului era o binefacere care urma să fie asociată cu "**Ceasul Său**": *"Ceasul Meu încă nu a sosit!"*¹⁷.

¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

¹⁷ Teologul *A. Vanhoye* este de părere că această expresie nu trebuie înțeleasă ca o negație, ci ca o interogație. În acest sens el afirmă că *"selon cette lecture qui voit à Cana le début de la manifestation messianique de Jésus, on comprend mieux l'attitude de Marie (2,5.11)"*. Cf. *A. Vanhoye, Interrogation johannique et exégèse de Cana* (In.2,4), în "Biblica", nr. 55, 1974, p. 157-167. Majoritatea Sf. Părinți și scriitori bisericești ca *Sf. Grigorie de Nyssa - "Omilia la I Cor.15,28 (P.G. 44,1308)*, *Sf. Efreim Sirul*, Comm.V (CSCO 145,44 urm.) sau *Teodor de Mopsuestia*, comm. In. 2,4 (CSCO 116,39) opinează la fel pentru întrebare și nu negație. (A se vedea amănunte în acest sens *R. Schnackenburg, op.cit.*, p. 333-334. Pentru citările de mai sus vezi *Ibidem, op.cit.*, p. 333, nota 4).

Se pune acum **întrebarea: Care este semnificația cuvintelor "Ceasul Meu"** rostite de Iisus în iconomia primei minuni cu valoare de "semn" săvârșită la Cana?

Evangelistul nu o spune aceasta în mod expres, dar în ansamblul Evangheliei această semnificație este bine determinată. **"Ceasul" lui Iisus nu este momentul în care El urma să săvârșească prima minune, ci realitatea timpului patimilor, morții și învierii înțelese de evangelist ca un eveniment unic**¹⁸.

"Ceasul" lui Iisus este întreaga Sa viață pământească trăită în conformitate cu voința Tatălui. Ea începe, oarecum, la Cana și atinge plenitudinea sa pe cruce, punctul culminant al revelației Sale mesianice către lume și preludiul întoarcerii Sale din nou la Tatăl (7,30; 8,20; 13,1; 17,1; 19,27).¹⁹

Expresia "Ceasul meu" apare de mai multe ori în Evanghelia a IV-a, de unde rezultă clar ce a înțeles evangelistul, dar mai ales ce a vrut să transmită prin cuvintele menționate:

- **În 7,30** se spune: *"... nimeni n-a pus mâna pe El, pentru că nu venise încă ceasul Lui"* - "ceasul Lui" însemnând în text ceasul morții. Același lucru se afirmă și se înțelege prin textul din 8,20.

- În schimb, **în 12,23** evangelistul consemnează: *"Iisus le-a răspuns, zicând: A venit ceasul ca să fie preaslăvit Fiul Omului"*. Din acest text rezultă clar că Ioan înțelegea prin preamărirea lui Iisus, **moartea Sa**.

- În același sens al semnificației preamării lui Iisus prin moarte sunt consemnate de evangelist și cuvintele: *"Părinte a venit ceasul! Preamărește pe Fiul Tău, ca și Fiul Tău să te preamărească"* (In.17,1).

Așadar, evangelistul Ioan înțelege prin expresia "Ceasul Meu" timpul patimii și al morții lui Iisus Hristos, care coincide, în mod paradoxal, în viziunea sa, cu supremul act de preamărire a lui Iisus. Astfel, preamărirea lui Hristos prin moartea Sa pe Golgota, coincide în evanghelia a IV-a chiar cu începutul activității publice mesianice a lui Iisus. Este interesant de observat cum evangelistul Ioan pune încă de la început evangheliei sale sub **semnul preamării prin moarte, care nu poate fi despărțită de Înviere, toată slava lui Hristos**.²⁰

Cât privește apelativul **"femeie"** dat de Mântuitorul Hristos Maicii Sale, nu trebuie să vedem nicidecum în acest cuvânt vreun semn de lipsă de respect din partea Sa. Fecioara Maria, Născătoarea Mântuitorului lumii este, din această

¹⁸ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 69, R. Schnackenburg, *op.cit.*, p. 333-334).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 69.

perspectivă, "femeia" prin excelență. **Dacă Adam a numit-o "femeie" pe Eva (Fac. 2,23), care avea să fie mama tuturor celor vii (Fac. 3,20), cu atât mai mult se cuvine acest titlu - Maicii vieții însăși.** Și dacă Eva a fost numită "femeie", cuvânt care în ebraică "ișah"=femeie, vine de la cuvântul iș=bărbat, ca una a cărei demnitate derivă din cea a lui Adam, cu atât mai mult se potrivește acest titlu Sf.Fecioare Maria, a cărei demnitate își are izvorul în Hristos, Adam cel de pe urmă (cf. I Cor.15,45)²¹.

Acesta este și motivul pentru care cu același apelativ se va adresa Mântuitorul Mamei Sale în momentul culminant pe care îl redă episodul ioaneic de la Cruce, când Mama lui Hristos devine **Mama ucenicului iubit** și, implicit, Mamă a vieții prin excelență, din care toți ne tragem existența (In. 14,6), **mama tuturor celor ce cred în El și Îi urmează**²².

În ceea ce privește **semnificația** cuvintelor "**Ce este Mie și ție, femeie?**", aceasta trebuie determinată în strânsă legătură cu a doua parte a răspunsului lui Iisus Hristos: "**N-a venit ceasul Meu**", adică ceasul preamăririi lui Hristos. În răspunsul Mântuitorului Hristos trebuie înțeles și intuit ceva din taina Maicii Domnului, și anume, din rolul ei de mijlocitoare pe lângă Fiul ei. **Mai precis, puterea unică pe care a avut-o, izvorând din calitatea de mamă și din credința ei în Fiul său, ca Dumnezeu adevărat, a grăbit "ceasul" lui Hristos, intervenind și schimbând astfel, într-un anumit sens, chiar planul de desfășurare cronologică a lucrării de mântuire a lumii.** La Nunta din Cana, Hristos "**și-a arătat slava Sa**" pentru credința Maicii Sale în puterea Sa ca Dumnezeu în care calitate, față de omul în suferință nu putea acționa decât într-un singur mod - ajutorarea sa.

Așadar, din acest moment, cu acest nou nume de "femeie", Maria nu va mai fi simplu "Mama lui Iisus", ci "**Femeia-Maria**", care își va asuma un rol specific în opera mesianică a Fiului Său: **acela de a reprezenta poporul Noului Legământ într-o atitudine de deschidere și de disponibilitate pentru împlinirea cuvântului lui Dumnezeu**²³. Ea este de acum "**Mama-Sion**" (Ps. 87,5; Isaia 2,2-5; Mih. 4,1-3; Zah.8,20-23), **Noul Ierusalim** care reunește pe fiii săi în scopul constituirii Noului Popor al lui Dumnezeu (Isaia

²¹ Pr.prof.dr. Vasile Mihoc, *Nunta din Cana* (In. 2,1-12), în "Iisus Biruitorul", nr. 6, 1996.

²² *Ibidem.*

²³ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 70.

51,18-20; 66,8), Noul Israel, în noua sa situație mesianic-eschatologică²⁴. Maria deschidea astfel la Cana calea umanității spre întâlnirea cu Hristos și comuniunea cu El pentru totdeauna.

Referitor la cuvintele Maicii Domnului: "*Ceea ce vă va spune El, să faceți!*", trebuie să precizăm că acestea constituie așa-zisa **"Evanghelia a Maicii Domnului"**. Importanța acesteia este marcată de cea mai profundă actualitate, în sensul că slujitorii nunții din noua Cană, cea a Noului Legământ, Biserica, **unde Hristos este veșnic prezent**, sunt toți oamenii.

Cine slujește lui Dumnezeu, ascultă cuvântul Lui și-l împlinește, experimentează deja prezența Sa, potrivit exprimării Mântuitorului Iisus Hristos: "*Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de către Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui!*" (In. 14,21; cf. I In.2,3).

3. Dialogul dintre Iisus și slujitori (2,6-8)

"Și erau acolo șase vase din piatră, puse pentru curățirea iudeilor, care luau câte două sau trei vedre. Zis-a lor Iisus: Umpleți vasele cu apă. Și le-au umplut până sus. Și le-a zis: Scoateți acum și aduceți nunului. Și ei i-au adus."

După dialogul dintre Maria și Iisus, care poate fi considerat ca primul moment al "semnului" Cana, linear în dezvoltarea sa, dar încărcat de sevă teologică, evanghelistul prezintă al doilea moment "Cana", **dialogul dintre Iisus și slujitori** (2,6-8).

Este important de subliniat faptul că minunea s-a săvârșit numai după ce cuvintele lui Iisus au fost împlinite, iar "evanghelia Maicii Domnului" urmată: "*Să faceți orice vă va spune El!*" (2,5).

Ceea ce Mântuitorul Hristos a spus era umplerea cu apă, **până sus, a celor șase vase de piatră, puse acolo "pentru curățirea iudeilor" (2,6)**²⁵.

²⁴ În acest sens teologul A. Serra se exprimă: "Le titre de "Femme" est a interpréter au sens communautaire et ecclésial. Jesus, au début de son ministère public, souligne le rôle que Marie assumera dans son oeuvre messianique. Marie à Cana est l'image d'Israel arrivée à son achèvement et donc l'image de l'Eglise" (Contribut dell' antica letteratura giudaica per l'esegesi di In. 2,1-12 et 19,25-27, Roma, 1975, p.226).

²⁵ Apa din așa-zisele vase de curățire avea mai multe utilizări: pentru ritualul strict al curățirii (purificării); pentru spălarea mâinilor și picioarelor la intrarea în casă și înainte de așezarea la masă, și chiar pentru spălarea vaselor din casă utilizate la servirea mesei (Mc. 7,3-4). (R. Schneckenburg, *op.cit.*, p. 336-337); Pr.prof.dr. Gr.T. Marcu, *Întâlnirea de la Cana Galileei*, în "Studii Teologice", nr.1-2, 1961, p. 36. Vasele de care face amintire evanghelistul în text aveau capacitatea a "două sau trei măsuri" (2,6). În Septuagintă, "măsura" (μετρῆς) redă ebraicul *bath*, care exprima o măsură de capacitatea a cca. 38 litri. (cf. Pr.prof.dr. V. Mihoc, *art.cit.*).

Dar care sunt **semnificația și mesajul conținute în acest pasaj scripturistic?** A le pune în evidență înseamnă a sesiza obiectivul ascuns pe care evanghelistul îl propune în relatarea sa.

Vasele de piatră dispuse stabil în casă pentru curățirea iudeilor și conținând apă rituală pentru spălările impuse de lege **sunt simbolul Legii Vechi**, trăită uneori de om, uneori în mod superficial și formal. Ele reprezentau Legea lui Moise, codul unei iconomii care, goliță de dragostea desăvârșită dintre om și Dumnezeu, crează o relație săracă, apăsătoare, și nu una de **intermediere**, pentru o adevărată comuniune, între popor și Dumnezeu²⁶.

Așadar, dincolo de realitatea istorică a prezenței celor șase vase de piatră, de care face amintire evanghelistul, **numărul de șase** are în text o semnificație mult mai adâncă decât una simplă numerică. **Mai mic cu un număr decât șapte, numărul deplinătății și al desăvârșirii la iudei**, șase semnifică faptul că rânduielele iudaice - reprezentate prin apa pentru spălare rituală - sunt imperfecte, având un profund caracter efemer²⁷.

Dar **simbolismul** profund al acestor vase este implicat în chiar **scopul** prezenței lor: **"puse pentru curățirea iudeilor"** (2,6). **În acest sens, vinul dobândit din apa curățirii devine vinul euharistic al Noului Legământ, curățitor de păcate pentru noul popor al lui Dumnezeu.**

Prin urmare, întrucât episodul prefacerii apei în vin are un profund caracter sacramental, prefigurând, în viziunea evanghelistului, vinul euharistic, așa precum pâinea din capitolul 6 al Evangheliei sale însemna o prefigurare a pâinii euharistice, s-a lăsat să se înțeleagă la Cana că, **sacramentalitatea Bisericii înseamnă același lucru pentru lumea de azi ca și minunea Hristosului istoric pentru contemporanii săi.**

Minunea la Cana este declanșată de însăși cuvintele lui Iisus prin care cere slujitorilor să umple vasele cu apă. Marea capacitate a vaselor și enorma cantitate de apă pe care slugile o toarnă în ele, potrivit expresiei **"le-au umplut până sus"** (2,7), **subliniază bogăția debordantă a bunurilor mesianice pe care Iisus le oferă lumii întregi prin cuvântul Său revelator** (cf. 1,16; 4,13-14; 6,10-13; 10,10).²⁸

În acest sens, în viziunea **Sf. Maxim Mărturisitorul**, expresia **"și le-au umplut până sus"** (καὶ ἐρέμισταν αὐτὰς ἕως ἄνω), reprezintă abundența harului noii iconomii religioase inaugurată de **Iisus Hristos și care se revarsă prin**

²⁶ Cf. G. Zevini, *op.cit.*, p. 71.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Ibidem*.

Evanghelia Sa²⁹.

Lipsiți de o semnificație simbolică nu sunt însă nici **servitorii de la nuntă numiți în text** δίακονοι (2,5-9)= slujitori și nu δουλοί = sclavi, robi. Aceștia s-au pus în "semnul Cana" la dispoziția Mariei și a Fiului ei, răspunzând prompt comandamentelor primite.

Într-o viziune simbolică potrivit cadrului minunii, **aceștia sunt toți cei ce colaborează cu Hristos în continuarea și actualizarea lucrării mântuitoare în lume.** Sunt ucenicii care au ales să trăiască în ascultarea credinței și împlinirea Cuvântului lui Iisus: "Voi sunteți ucenicii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc" (In.15,14)³⁰.

În acest sens, **Sf. Maxim Mărturisitorul** afirmă: **"Iar cei care scoteau apa și serveau sunt slujitorii Vechiului și Noului Testament, patriarhi, regi, prooroci, evangheliști, apostoli... toți care au scos apa cunoștinței și au dat-o iarăși firii"**³¹.

Între aceștia, Maria, natural, a înțeles prima **"noua diaconie", "a angajat slujitori pentru a deveni ucenicii lui Hristos și care să constituie cu Apostolii noua comunitate mesianică din jurul Lui"**³². Dar, alături de slujitori, spune **Sf. Maxim Mărturisitorul**, se mai aflau și **"niște oameni simpli, curați cu inima, care cunosc bucuria comunicării, fie pentru toată viața, ca mirii, fie pentru o prăznuire de o săptămână, ca nuntașii. Cei mai mulți nici nu știau cât de mărinimoasă era ocrotirea lor de taină, a Născătoarei de Dumnezeu și mai ales a Fiului lui Dumnezeu, care ospăta cu ei la masă"**³³.

4. Dialogul dintre "mai marele" mesei (ἀρχιτρικλινος)³⁴ și mire (2,9-10)

Și când nunul a gustat apa care se facuse vin și nu știa de unde este, ci numai slujitorii care scosese rău apa știau, a chemat nunul pe mire și i-a zis: Orice om

²⁹ A se vedea *Sf. Maxim Mărturisitorul, Filocalia*, vol.3, introducere, traducere și note de Pr.prof.dr. D. Stăniloae, ed. a II-a, București, 1994, p. 149-150.

³⁰ Cf. *G. Zevini, op.cit.*, p. 72.

³¹ *Sf. Maxim Mărturisitorul, op.cit.*, p. 150-152.

³² Cf. *G. Zevini, op.cit.*, p. 72

³³ *Sf. Maxim Mărturisitorul, op.cit.*, p. 152.

³⁴ Cuvântul ἀρχιτρικλινος trebuie tradus prin "șeful mesei" sau "mai marele mesei", redarea acestuia prin "nun" fiind doar o adaptare în traducerea românească, pe înțelesul cititorului de azi. Sensul exact al cuvântului rămâne totuși obscur, întrucât nu există informații precise din care să rezulte un rol corespunzător la nunțile iudaice celui din relatarea ioaneică (cf. R. Schnackenburg, *op.cit.*, p. 337 și Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin - New-York, 1971, cuv. ἀρχιτρικλινος).

pune întâi vinul cel bun și, când se ameteșc, pune pe cel mai slab. Dar tu ai ținut vinul cel bun (τὸν καλὸν οἶνον) până acum".

Al treilea moment din "episodul Cana" se deschide cu constatarea că minunea s-a săvârșit. Evanghelia nu consemnează nici **când** și nici **cum** s-a realizat minunea, pentru că evanghelistul nu e preocupat deloc de mecanismul săvârșirii minunii, ci el notează doar, pe de-o parte, **ignoranța mai marelui mesei** privind originea noului vin, de o calitate incomparabil superioară celui dintâi ("tu ai ținut vinul cel bun - τὸν καλὸν οἶνον - până acum" - 2,10), iar pe de altă parte subliniază că slujitorii, care scosese ei înșiși **apa, știau** de unde provine noul vin, dovadă că Iisus săvârșise într-adevăr o minune.

Prin reproșul adresat mirelui de către mai marele mesei, de a fi ținut vinul cel bun până la sfârșit, sf.Ioan Evanghelistul nu intenționează să accentueze nimic altceva decât, **superioritatea și consistența harului venit de la Dumnezeu**, în comparație cu cel venit de la oameni. **El simbolizează**, în același timp, **misterul Persoanei lui Hristos și a operei Sale** revelatoare, precum și **darurile promise în era mesianică**, însoțite de bucuria abundenței milostivirii divine peste creație; într-un cuvânt, relația de dragoste dintre Dumnezeu și omul Noului Legământ³⁵.

Dar dincolo de istoricitatea faptului prefacerii apei în vin, minunea din Cana **trimite** - și sf.Ioan exprimă acest lucru în modul cel mai evindent - **la minunea permanentă a prefacerii euharistice, expresia cea mai înaltă a credinței celei noi, care ia locul vechii și imperfectei iconomii religioase a Vechiului Legământ**³⁶.

Simbolismul euharistic al evenimentului este și mai evident dacă facem o comparație cu alte episoade ioaneice în care se exprimă același sens suprapus al cuvintelor: în cap.4,7 apa de care vorbește Iisus este înțeleasă ca fiind harul Duhului Sfânt; în cap.6, pâinea de care vorbește Mântuitorul, pe lângă sensul material pe care-l are, implică și pe acela simbolic de pâine euharistică.

Minunea ospățului pâinii, relatată în cap.6, reprezintă în viziunea ioaneică paralela exactă a minunii din Cana, și anume: acolo este vorba de o **minune a pâinii**, aici de **minunea vinului**. **Caracterul sacramental al Evangheliei a IV-a este astfel cât se poate de evident**.

În viziunea **Fer.Augustin**, remarca mai marelui mesei că vinul al doilea era mult mai bun decât primul, ar sugera în simbolismul profund ioaneic și ideea prezenței unui **alt Mire, și anume, Acela care prin minunea din Cana a inaugurat o altă atmosferă de bucurie și veselie, un alt cadru de**

³⁵ G. Zevini, *op.cit.*, p. 72.

³⁶ Vezi Pr.prof.dr. V. Mihoc, *art.cit.*, p. 2.

existență, marcat de o abundență evidentă de daruri cu mult mai consistente și mai valoroase decât cele existente. Este vorba de Hristos, noul Mire, în **noua Cană** a Noului Legământ - **Biserica Sa** - și în care El oferă darurile mesianice desăvârșite, în plenitudinea lor, **dar nu fără o legătură cu mijlocirea Miresei, înțeleasă ca fiind Maica Domnului.** Toate darurile erei mesianice sunt concentrate în "vinul cel bun" păstrat de Hristos până acum, adică **Evanghelia Sa**, care odată împlinită descoperă și revarsă în lume toate darurile divine³⁷.

Darurile erei mesianice au depășit, așadar, Cana, sau pot depăși în valoare și semnificație în orice timp și loc, prin împlinirea evangheliei lui Hristos, planul strict terestru, material al unor festivități locale, într-un cuvânt, derularea istoriei în imanența sa³⁸.

Pe linia acestei înțelegeri ioaneice a "evenimentului Cana" nu ne surprinde deloc faptul că în finalul pericopei este menționată **credința în Hristos** la care au ajuns ucenicii datorită minunii la care au fost martori, o minune care avea și valoare de "semn", cum, de altfel o și califică evanghelistul: **acest început al semnelor (ἀρχὴν τῶν σημείων) l-a făcut Iisus în Cana Galilei și și-a arătat slava Sa; și au crezut în El ucenicii Săi" (2,11).** Ucenicii cred acum pentru că au văzut. Dar cuvintele de încheiere ale acestui episod evanghelic ne trimit, de fapt, la ultimul și **supremul "semn", învierea din morți, prin care credinței i se deschid posibilități infinit mai largi: "Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut"**(In.20,29).

Între pericopa care a relatat minunea din Cana, cu valoare de semn, istorisirea celuilalt eveniment, având tot o valoare de semn - izgonirea vânzătorilor din Templu (2,13-25) - există un verset intermediar în care evanghelistul relatează faptul că Iisus *"s-a coborât în Capernaum, El și mama Sa și frații și ucenicii Săi..."*(2,12).

Aici, este menționată încă o dată mama lui Iisus, după care ea nu va mai apare în Evanghelia a IV-a, alături de Mântuitorul, decât în evenimentul Crucii.

Acest fapt nu este deloc întâmplător în viziunea evanghelistului Ioan, **care vrea să arate prin aceasta că Maica Domnului este prezentă lângă Fiul ei atât la inaugurarea noii iconomii religioase a Noului Legământ, cât și la pecetluirea lui prin actul final al Crucii,** continuând să fie lângă Iisus, **pentru de-a pururi și în noua iconomie a noii lumi care începea prin**

³⁷ Fr. Augustin, în Johannem 9,2: PL.35,1459, după M.F. Berrouard, *Homâies sur l'évangile de Saint Jean*, Bruges 1969, p. 509.

³⁸ Pentru o actualizare a semnificației "evenimentului" Cana a se vedea J.P. Charlier, *Le signe de Cana. Essai de théologie - johannique*, Bruxelles-Paris, 1959, p. 77 urm.

moartea și învierea Sa și în care moment de început, Maica Domnului se găsește tot lângă Fiul ei. Așa înțelege evanghelistul Ioan să sublinieze **rolul și locul** Maicii Sale în iconomia mântuitoare a Fiului ei - trecută, prezentă și viitoare.

Dar mențiunea că au coborât la Capernaum Mama lui Iisus și ucenicii Săi, mai poate avea în viziunea evanghelistului și o altă **semnificație mariologică: Noua comunitate mesianică a tuturor ucenicilor lui Iisus nu poate să existe decât în jurul Mariei, Maica Domnului, și aceasta pentru că după rămânerea în Capernaum pentru puține zile, Iisus se urcă (îndată) la Ierusalim, fiind aproape Paștile iudeilor, eveniment în jurul căruia Ioan evanghelistul concentrează întreaga preamărire a lui Hristos.**

III. Concluzii teologice ale evenimentului Cana

1. Episodul Cana evidențiază rolul de mijlocitoare a Maicii Domnului și puterea ei în noua iconomie mântuitoare a Fiului său. Acest rol este subliniat de nuanțe ale atitudinii ei în desfășurarea "semnului" Cana.

a). observă prima nevoia umană fără însă a i se prezenta

b). mijlocește pe lângă Fiul ei, prezentându-i Acestuia impasul uman, fără să fie rugată.

c). determină lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu în sensul că grăbește prin mijlocirea și credința sa "ceasul" preamăririi Acestuia. În acest sens, nu ar fi greșit să spunem, chiar dacă este destul de curajos, că în fața credinței Maicii Sale în Persoana Sa dumnezeiască, Iisus Hristos **modifică chiar planul de derulare a mântuirii lumii, grăbind ceasul preamăririi.**

2. Darul și harul lui Dumnezeu, obținut prin mijlocirea Maicii Domnului, este mult mai bun, mult mai consistent, mult mai valoros decât orice alt dar și ajutor omenesc. Acest fapt poate constitui mângâierea prin excelența care poate veni peste întreaga umanitate prin actul de mijlocire a Maicii Domnului.

3. Minunea coborârii milostivirii divine s-a realizat în Cana nu numai prin împlinirea cuvintelor lui Iisus, ci și prin ascultarea și împlinirea "evangeliei Mariei", "să faceți orice vă va spune El" (In.2,5).

4. În Evanghelie este consemnat faptul că cei care scosese răpa sunt numiți (διδάκονοι) = slujitori și nu δούλοιοι = sclavi, robi, ceea ce înseamnă că evanghelistul avea în vedere, în momentul acela, o **altă perspectivă a slujirii - noua diaconie care va angaja noi și noi ucenici ai lui Isus, care vor împlini voia Lui și care vor constitui împreună cu Apostolii și Maica Sfântă, precum odinioară în Cana noua comunitate mesianică în jurul lui Hristos.**

5. Hristos se descoperă deplin și își face cunoscută lucrarea Sa în toată deplinătatea harului și darului mesianic doar aceluia care ascultă și îndeplinesc cuvântul Lui (In.14,22).

"Diaconii" din Cana **"știa de unde este vinul"** pentru că au ascultat cuvântul lui Iisus și au îndeplinit tot ceea ce El le-a poruncit.

6. Minunea "vinului" din Cana are, în viziunea Evanghelistului, o profundă semnificație simbolic-sacramentală, prefigurând Sf.Euharistie, care act, coroborat cu alte acte simbolice, cu evidente semnificații sacramentale, conferă Evangheliei a IV-a o dimensiune tipic sacramentală.

7. Din perspectiva celor afirmate, episodul Cana, așa cum este relatat în Evanghelia a IV-a, prin întreaga gamă a simbolismului actelor revelatoare a noii economii mesianice, poate fi apreciat ca o adevărată sinteză hristologică, soteriologică, mariologică, misterologică a Evangheliei Noului Testament și în special a teologiei ioaneice prezente în Evanghelia a IV-a.

FAȚA ESHATOLOGIC-APOCALIPTICĂ A LUI HRISTOS ÎN TRADIȚIA RĂSĂRITEANĂ

IOANI I. ICĂ JR.

ABSTRACT. The Eschatological-Apocalyptic Face of Christ in the Eastern Christian Tradition. This paper develops reflections of the author on the mystery of the historical and glorified Holy Face of Jesus Christ in the Orthodox Church and tries to solve the apparent contradiction between the late appearance and cult of the human face of Jesus in icons connected with the discovery of the Mandylion or the Holy Shroud of Edessa (6th century), and the mystical and liturgical experienced of the eschatological face of the risen Christ recorded by Paul and the book of the Revelation. The same connection between liturgy and eschatology can be clearly noticed in the eschatological themes of the Byzantine art (the Deisis theme) and, most of all, of the Russian iconostasis (15th century) or the Moldavian "circular iconostasis" of the monasteries with exterior painting (16th century). There are two types of images of Christ, historical and glorified (before Incarnation and after Ascension), and, therefore, two distinct theological foundations of the icons: Incarnation and Eschatology (and Sophiology).

Cu ocazia primului Congres Internațional dedicat Feței lui Hristos ca Față a Fețelor am avut prilejul de a prezenta succint liniile principale ale viziunii ortodoxe asupra misterului Feței lui Hristos în viziune Tradiției dogmatice, liturgice și iconografice bizantine¹.

Liturghia Bisericii oferă Cuvântul, Trupul și Fața lui Hristos

Credinciosul ortodox știe, ca orice creștin de altfel, de la Sfântul Apostol Pavel că "dacă Evanghelia noastră e încă acoperită, este pentru cei pierduți, în care Dumnezeu veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu.

¹ Ioan I. Ică jr, *Il Mistero del Volto di Cristo nella tradizione orientale*, în: *Il Volto dei Volti Cristo*, Velar, 1997, p. 71-79.

Căci nu ne propovăduim pe noi înșine, ci pe Hristos Iisus, Domul, iar noi înșine suntem slugile voastre, pentru Iisus. Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos. Și avem comoara aceasta în vase de lut, ca să se învedereze că puterea covârșitoare este a lui Dumnezeu și nu de la noi» (2 Co 4, 3-7). Creștinul nu trăiește însă niciodată singur, nu-și dă singur lui însuși Revelația, ci o primește de la "Biserica Dumnezeului Celui Viu, stâlp și temelie a Adevărului", care-i comunică "taina drepte credințe: Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat întru slavă" (1 Tim 3, 15-16). De la Biserică creștinul primește la divina Liturghie atât Cuvântul biblic, cât și Trupul euharistic al lui Hristos. Din fața sfântului altar el primește însă și Fața lui Hristos, pentru că Cuvânt – Trup – Față fac prezente în chip real revelația mântuitoare a Persoanei divino-umane a lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat și capul Trupului mistic al Bisericii. Așa cum spune teologul român părintele Dumitru Stăniloae: "Dacă Hristos vrea ca Cuvântul Său să se comunice permanent oamenilor, de ce n-ar voi ca această comunicare să se facă în continuare și prin Fața în care cuprinde concentrat toate cuvintele Sale și care comunică mai mult decât cuvântul, comunică putere și viață, nu numai înțelesuri. Credincioșii vor să aibă cu ei până la sfârșitul veacurilor nu numai Cuvântul lui Hristos, ci și Fața lui umană și prin ea "Fața" Dumnezeirii ca izvor al tuturor fețelor omenești, ca formă mai presus de forme a existenței sale tripersonale eterne, ca expresivitate și comunicare treimică, izvor al oricărei expresivități și comunicări între oameni. Fără fața lui în care e concentrată toată intimitate și căldura față de oameni, cuvântul ar fi distant, teoretic. Această față a lui Hristos e de altfel ea însăși plenitudinea inepuizabilă și vie a cuvintelor Lui care sunt raze ce pornesc din iubirea Lui infinită, pe care fața Lui o exprimă mai plenar decât cuvintele, întrucât ea este expresia subzistentă, ipostatică, a iubirii care vrea să se comunice"². Pentru credinciosul ortodox obișnuit însă, accesul la Fața lui Hristos Fiul lui Dumnezeu este mediat în chip esențial de icoana lui Hristos. În virtutea întrupării în icoană coincid atât fața naturii umane individualizate de om adevărat (*homo verus*) asumate din Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu (*Theotokos*), cât și fața Sa divină intratrinitară de Verb și Imagine (*Logos kai Eikon*) consubstanțială eternă a Tatălui nevăzut, de "Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" (*Lumen de Lumine, Deus verus de Deo vero*).

² Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1987, p. 59-60.

Icoană și Întrupare

Legiferând venerarea icoanelor în 787 la Sinodul VII Ecumenic de la Niceea, Biserica a afirmat împotriva iconoclasmului (ultimă supraviețuire a monofizismului) că Hristos are cu adevărat o față omenească pe care se reflectă fața de Lumină a divino-umanității Sale trinitare de Imagine consubstanțială a Tatălui cum proclamase în 325 tot la Niceea Sinodul I Ecumenic al Bisericii, împotriva arianismului care considera că Imaginea divină a Tatălui Care e Logosul Său revelator în creație și istorie este o entitate creată. Proclamând unirea ipostatică fără separație și fără confuzie a Divinității și umanității în Persoana lui Hristos, Dumnezeu-om, icoana atestă adevărul soteriologic fundamental al creștinismului: Întruparea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului fiind o imagine paradoxală a reciprocității divino-umane rezultate ca urmare a dublei mișcări *kenosis / theosis*.

Dar în viața Bisericii dogma nu este o teorie abstractă, ci o realitate concretă celebrată liturgic și concretizată iconografic. Arătam în urmă cu doi ani că Biserica Ortodoxă celebrează în luna august atât Imaginea consubstanțială intratrinitară a divinității lui Hristos care iradiază cu Lumină a Slavei divine pe Fața umană a lui Iisus Hristos la Schimbarea la Față (6 august), cât și amprenta vizibilă în negativ a feței și corpului lui Hristos pe Sfântul Giulgiu/Mandylion în care celebrează imaginea-nefăcută-de-om (*acheiropoietos*) a umanității Sale în actul kenotic suprem al morții Sale salvatoare. În viziunea Tradiției bizantine însă, Giulgiul/Mandylion este însă o relicvă esențială, o atestare a umanității și morții reale a Fiului lui Dumnezeu întrupat. El nu este încă o icoană, fiindcă îi lipsește Lumina Slavei Sale divine, fiindcă icoana este întotdeauna o reprezentare a umanității transfigurate atât a lui Hristos, cât și a Fecioarei Maria și a sfinților. Sensul Tradiției răsăritene, deci, este de la relicvă la icoană, de la Mandylion la reprezentare Schimbării la Față. Nu este deloc o întâmplare faptul că prima icoană pe care trebuie să o picteze orice iconar în Răsărit este tocmai icoana Schimbării la Față, iconografia fiind de fapt o foto-grafie în sens etimologic, o întipărire a luminii și o scriere cu lumină. Iconografia artistică însă nu face decât să actualizeze icono-foto-grafia ascetico-mistică și spirituală a transfigurării umanității gloriificate a lui Hristos și a sfinților Lui, din care iradiază veșnic Lumina necreată a Slavei Sfintei Treimi: "Oglindind cu fața descoperită Slava Domnului, ei se schimbă la față din slavă în slavă întru aceeași Imagine a Slavei" (2 Co 3, 18).

Icoana lui Hristos așa cum o cunoaște tradiția răsăriteană, și prin ea întreg creștinismul, este însă atât în formularea ei dogmatică, cât și în concretizarea ei plastică prin excelență o icoană a umanității întrupate a lui

Iisus, e o icoană a Întrupării, o reprezentare a economiei incarnaționale a lui Iisus Hristos în principalele ei momente istorice: concepție, naștere, botez, minuni, schimbare la față, patimo, moarte, înviere și înălțare. Icoana și iconografia creștină sunt însă evenimente târzii în istoria Bisericii, ele putând fi datate cel mai devreme începând cu secolele IV-V, o dată cu oficializarea creștinismului ca religie a noului Imperiu constantinian și iustinian. Până atunci arta creștină se limita – având în vedere contextul idolatric al Imperiului păgân – la reprezentări simbolice și, mai ales, la reprezentări ale crucii. Explozia imaginilor în Biserica imperială a dus după oscilații semnificative și la fixarea definitivă a imaginii feței lui Hristos, așa cum o cunoaștem azi în urma redescoperirii în 544 la Edessa a Giulgiului/Mandylion.

Lecțiile Congresului de anul trecut ne avertizau și ele: Evangheliștii nu ne oferă nici măcar o sugestie pentru reconstituirea trăsăturilor feței lui Hristos. Ele vorbesc explicit de fața lui fie transfigurată, fie desfigurată doar de trei ori: cu ocazia Schimbării la Față pe Tabor, a rugăciunii din grădina Ghetimani și când e lovit și scuipat peste față în timpul procesului și al supliciuului; și de fiecare dată fața e ascunsă de lumină, la pământ sau de răni și scuipări (P. Luzzi)³. Fața lui Hristos se vede cu inima care are ochiul credinței (D. Vincenzo Berolone)⁴. Deși despre Slava lui Hristos se vorbește în repetate rânduri în Noul Testament, atât Apostolul Petru (*2 Ptr* 1, 16-18), cât și Pavel (*EA* 9, 3-6 par; *Flp* 3, 21; *2 Co* 4, 11. 17; 3, 18 etc.)⁵, opinia comună că dacă auzirea era fericirea în epoca Vechiului Testament, iar vederea în epoca Noului Testament, timpul Bisericii e doar un timp al așteptării și credinței; acum, când "în Sfânta Scriptură Cuvântul transmite Fața", "vederea e o percepție profetică în serviciul Cuvântului" Revelației "care vrea să fie făcut", "să devină el față"⁶, iar nu să fie văzut El Însuși, vedere rezervată desigur pentru lumea de dincolo. Nici în vederea misticilor fața umană a lui Hristos nu scapă nici un loc în documentația primului mileniu, ele înmulțindu-se mai ales la misticele feminine din cel de-al doilea mileniu, dar fiind serios concurată de Sfânta Inimă a lui Iisus; și oricum fiind doar una din medierile spre o contemplație mai profundă și mai interioară a lui în comuniune de iubire dintre mistic și Domnul⁷. Se pune atunci întrebarea legitimă: au fost lipsiți oare creștinii până atunci de vederea Feței lui Hristos? Și dacă nu, cum anume avea loc această vedere și în ce forme? Aceasta e problema la care voi încerca să schițez un răspuns în cele ce urmează.

³ *Apud* D. Vincenzo Bertolone, *Votto di Cristo* 2, Velar, 1998, p. 78.

⁴ *Ibid.*, p. 83, 93, 96.

⁵ *Ibid.*, p. 25 (P. Xavier Léon Dufour).

⁶ *Ibid.*, p. 68-69 (Michelina Tenace).

⁷ *Ibid.*, p. 197, 198, 208 (P. Luigi M. De Candido).

Apocalipsă, Liturghie și Fața eshatologică a lui Hristos

Există un loc privilegiat – afară de inima omului, care atunci când e curată iubind pe Hristos prin păzirea poruncilor Lui vede pe Dumnezeu și primește în ea arătarea lui Hristos făcându-se locaș al Sfintei Treimi (*Mt* 5, 8; *In* 14, 21. 23) – în care se împlinește rugăciunea sacerdotală a lui Iisus: "Părinte, voiesc ca unde sunt Eu [în cer] să fie împreună cu Mine și cei pe care Mi i-ai dat, ca să vadă Slava Mea pe care Mi-ai dat-o, pentru că Tu M-ai iubit mai înainte de întemeierea lumii" (*In* 17, 24): acest loc privilegiat, muntele cel sfânt al lui Dumnezeu, locul în care se deschide cerul și în care are lor în permanență Teofania sau Revelația Slavei lui Dumnezeu și Fața veșnică, eshatologică, de Slavă a lui Hristos, este Liturghia Bisericii. Liturghia Bisericii este o Revelație (*apokalypsis*) a cerului, a Slavei lui Hristos Cel înviat și descoperirea misterului istoriei are loc tot la Liturghie: este ceea ce ne arată cartea *Apocalipsei*. Deși n-a fost invocată, elocvent, în congresele noastre, *Apocalipsa* este principala atestare biblică a Feței eshatologice a lui Hristos Cel înviat, "Alfa și Omega, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine" (*Ap* 1, 8), "Cel dintâi și Cel din urmă și Cel ce vin. Am fost mort și, iată, sunt viu, în vechii vecilor, și am cheile morții și ale iadului" (1, 17-18). Despre el, Ioan spune: "Iată, El vine cu norii și orice ochi [*pas ophthalmos*] îl vedea" pe Cel Răstignit drept Cel ce este cu adevărat la judecata întregii umanități: "și-L vor vedea și cei ce L-au împuns [*Za* 12, 10-14; *In* 19, 37] și se vor tângui din pricina Lui toate semințiile pământului" (*Ap* 1, 7). Experiența teofanică și eshatologică a Judecării întregii umanității e anticipată însă deja în Liturghia Bisericii. "Într-o zi de duminică" (*kyriake hemera* – *Ap* 1, 10), celebrând împreună cu comunitatea creștină liturghia euharistică, Ioan "a fost în duh" și a primit "apocalipsa lui Iisus Hristos" (1, 1): aude un glas puternic ca de trâmbiță și întorcându-se vede pe Domnul glorificat. Iată descriere Lui: "Și am văzut în mijlocul sfeșnicelor pe Cineva asemenea Fiului Omului, îmbrăcat în veșmânt lung până la picioare și încins pe sub sân cu un brâu de aur. Capul Lui și părul Lui era albe ca lâna albă și ca zăpada, și ochii Lui, ca para focului. Picioarele Lui erau asemenea aramei arse în cuptor, iar glasul Lui era ca un vuiet de ape multe; în mâna Lui cea dreaptă avea șapte stele; și din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri, iar fața Lui era ca soarele, când strălucește în puterea lui" (*Ap* 1, 13-16).

Figura eshatologică a lui Hristos seamănă celei a Fiului Omului din *Daniel* 7, 13, descriere a unei ființe celeste prezentată unui Bătrân, Cel Vechi de zile, pentru a primi puterea, gloria și împărăția universală ca să judece lumea. La Ioan însă, Fiul Omului este descris cu trăsăturile Bătrânului, ale lui IHWH (cf. *Dn* 7, 9-10. 13-14).

După cele șapte scrisori dictate celor șapte comunități din Asia Mică (cap. 2-3), Ioan are vederea tronului lui Dumnezeu din cer: "După acestea, m-am uitat și iată era o ușă deschisă în cer și glasul cel dintâi – glasul ca de trâmbiță, pe care l-am auzit vorbind cu mine – mi-a zis: Suie-te aici și îți voi arăta cele ce trebuie să fie după acestea. Îndată am fost în duh; și iată un tron era în cer și pe tron ședea Cineva. Și Cel ce ședea semăna la vedere cu piatra de iasp și de sardiu, iar de jur-împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfățișarea smaraldului. Și douăzeci și patru de scaune înconjurau tronul și pe scaune douăzeci și patru de bătrâni, șezând, îmbrăcați în haine albe și purtând pe capetele lor cununi de aur. Și din tron ieșeau fulgere și glasuri și tunete" (4, 1-5). Figura șezând pe tron, care are un nume de nepronunțat este IHWH Însuși. Tronul-car pe care stă este faimosul *merkabah* din *Iezechiel* 1, aflat în centrul speculațiilor mistice ale iudaismului inter-testamentar până la apariția Kabalei (cf. G. Scholem). Ființele (*hayyot*) care-l susțin sunt îngerii care guvernează cosmosul. Cei 24 de bătrâni (*presbyteroi*) sunt cei 12 fii ai lui Iacob, întemeietorii celor 12 triburi ale lui Israel, și cei 12 apostoli, întemeietorii Israelului celui noi, cu alte cuvinte reprezentății Vechiului și Noului Testament. Capitolele 4-5 ale cărții *Apocalipsei* descriu în fapt o unică liturghie celestă a cărei structură reflectă fidel structura liturghiei sinagogale și a Bisericii (*Constituțiile Apostolice* VIII, 12): după narațiunea minunilor creației (4, 1-8), vine proclamarea *Sanctus*-ului de către cele patru *hayyot* ("Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Dumnezeu, Pantocrator, Cel ce era, Cel ce este și Cel ce vine"; 4, 9) și doxologia celor 24 de bătrâni către Dumnezeu Creatorul (4, 10-11). După care Dumnezeu dă sulul Vechiului Testament "Mielului ca înjunghiat"; aflat "la mijloc între tron și cele patru ființe, în mijlocul bătrânilor" (5, 6), Mielul este singurul care poate deschide cartea fiind astfel "criteriul hermeneutic al Vechiului Testament" (Enzo Bianchi). După care cele 4 *hayyot* și cei 24 *presbyteroi* înalță cântarea "nouă" mântuirii săvârșite de Miel (5, 9-10), cântare căreia i se alătură miriadele îngerilor (5, 11-12), toate creaturile (5, 13), și încheiată cu "Amin"-ul ființelor și adorația bătrânilor (5, 14)⁸. Cele 7 sigilii, 7 trâmbițe, 7 vrejuri, 7 cupă și alte 7 vedenii care urmează descriu misterul istoriei, tulburarea și judecata adusă asupra puterilor demonice și a lumii de Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos și proclamarea Evangheliei Lui (aflată în centru cărții, cap. 10-12). Judecata este urmată de viziunea Ierusalimului cersesc (cap. 21-22, 5): în mijlocul lui se află "tronul lui Dumnezeu și al Mielului", din care curge apa vieții; la tron slujesc creștinii mântuiți care "vor vedea Fața Lui și Numele Lui va fi pe frunțile lor. Și noapte nu va mai fi, nici

⁸ Cf. Enzo Bianchi, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Quiqajon, Bose, 1982, p. 88-91.

nu mai au trebuință de lumina soarelui, pentru că *Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină* și vor împărăți în vecii vecilor" (22, 4-5). Epilogul (22, 6-21) conține în el un dialog liturgic tipic pentru Liturghia Bisericii apostolice (întâlnit și în *Didahie* 10, 6 și *1 Co* 16, 20-23): "Iată, vin curând!" (22, 12); Liturghia catehumenilor (22, 14); Afară! cine n-a primit Botezul! (22, 15). Duhul și Mireasa zic: Vino! Cine crede repetă: Vino! Să vină să bea din potir (22, 17). Avertisment (22, 19). Maranatha! (22, 20b). Binecuvântare. Amin (22, 21). Epilogul arată deci limpede că toate viziunile *Apocalipsei* și au locul în Liturghia Bisericii⁹.

Liturghie și eshatologie

Aspectul eshatologic al Liturghiei prezent în celebrarea euharistică ca revelare a Împărăției lui Hristos în *Apocalipsă* și în *Didahie* avea ulterior să se estompeze tot mai mult în favoarea celui anamnetic: Euharistia ca memorial al moșii și Învierii lui Iisus, ca imagine a vieții sau economiei sale soteriologice istorice. Este aspectul care va domina începând din secolul IV atât catehezele mistagogice patristice, cât și comentariile liturgice bizantine și moderne. Singura grandioasă excepție o constituie interpretarea riturilor synaxei euharistice din cea de-a doua parte a celebrei *Mystagogia* a Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662). Aici întreaga anamneză a economiei mântuirii se concentrează în primul act al synaxei euharistice: intrarea procesională a episcopului în biserică și urcare sa pe tronul din centrul absidei înapoia altarului ca urcuș de pe pământ la cer simbolizează prima Parusie, tot ceea ce a făcut Hristos pentru noi de la Întrupare și până la Înălțare. Riturile Liturghiei Cuvântului semnifică timpul istoric al Bisericii, luptele ei și ale oamenilor cu puterile potrivnice pentru realizarea planului divin la care îndeamnă lecturile din Vechiul Testament și Apostol și pacea care e răsplata acestor lupte. Lecturile biblice culminează însă în citirea Evangheliei, care actualizează a doua Parusie sau Venire a lui Hristos. Coborârea episcopului de pe tron, concedierea catehumenilor și închiderea ușilor bisericii de către diaconi (îngeri) simbolizează sfârșitul lumii și Judecata universală. Liturghia euharistică introduce deja contemplativ pe credincioșii purificați ascetic în camera de nuntă a Împărăției, realizând unirea sufletelor cu Logosul, simfonia doxologiei oamenilor cu îngerii (*Sanctus*), înfierea reală a omului în Dumnezeu (*Pater noster*) și îndumnezeirea

⁹ *Ibidem*, p. 194-197.

eshatologică totală a omului (*Communio*) ca unire deplină cu Dumnezeu-Treime¹⁰.

Fața eshatologică a lui Hristos în arta bizantină

Liturghia descrisă de Sfântul Maxim avea loc deja în marile bazine constantiniene ale noului Imperiu creștin: organizate pe axa orizontală verticală vest-est, ele imaginau poporul lui Dumnezeu în procesiune în frunte cu păstorul său spre Parusia lui Hristos. Crucea, Mielul sau Hristos Pantocratorul Însuși Apocalipsei fiind cel mai adeseori reprezentate pe semicupola absidei orientale – spațiu eshatologic prin excelență. Ulterior, în Răsărit se va impune modelul iustinian orientat pe axa verticală pământ-cer al bazinei cu cupolă, imagine a cosmosului (cubul navei reprezentând pământul, iar semicalota cupolei cerul). Carii inițiale reprezentate în punctul central al cupolei în va lua locul ulterior scena Înălțării lui Hristos înconjurat de îngeri, apostoli și Fecioara Maria, ca în versiunea finală scena să se disloce pe cupolă rămânând doar Hristos Cel Înălțat cu chipul Pantocratorului, apostolii fiind reprezentați pe turlă alături de îngeri, Fecioara Maria orantă înconjurată de îngeri dominând absida sanctuarului. Ar putea părea că simbolismul eshatologic al edificiului bazinei bizantine s-a diminuat o dată cu aceasta. El și-a deplasat doar poziția în interiorul decorației bazinei de pe absida sanctuarului în fața acestuia, unde treptat locul simplului *cancellum* a fost luat inițial de arcul triumfal, așa-numitul *fastigium* (3 arcade pe coloane) preluat din cultul imperial, acesta transformându-se ulterior într-un *templon*: portic deschis cu arhitravă și perdele din stoffe prețioase plasat între absida sanctuarului și navă. Ni s-a păstrat descrierea din 563 fastuosului *templon* al bazinei iustiniene Sfânta Sofia din Constantinopol¹¹: acesta era alcătuit din 12 coloane de argint cizelat, a cărui arhitravă era încoronată cu candelabre în formă de arbori, în mijlocul cărora se

¹⁰ Cf. R. Bornert, *Les commentaires byzantines de la divine Liturgie du VII au XIV siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris, 1966; Alain Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique 22), Paris, 1973; Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Deisis, Sibiu, 1998, p. 336 sq. Despre uitarea și reprimarea dimensiunii eshatologice a Liturghiei ortodoxe în favoarea dimensiunii sale anamnetice, și consecințele ei, cf. K.Ch. Felmy, "Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie ihre Folgen" în *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstitie Pr. Prof. Acad. D. Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Ed. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1993, p. 267-276.

¹¹ Paul Silentiari, *Descriptio S. Sophiae*, PG 86/2, c. 2145-2146.

găsea crucea (o cruce domina și cupola imensă pe fond albastru), iar pe arhitravă era reprezentat Hristos înconjurat de Maria, de Apostoli, profeți și îngeri. Era o clară prefigurare a ceea ce avea să devină ulterior, în epoca posticonoclastă așa-numitul iconostas, în care se concentrează întreg simbolismul eshatologic al decorației bisericilor bizantine. În centrul iconostasului se află tripticul eshatologic al așa-numitei Deisis: reprezentând pe Hristosul Slavei, Pantocrator și Judecător, al Apocalipsei înconjurat de Fecioara Maria și Ioan Botezătorul care mijlocesc în rugăciune pentru umanitate; acestora li se alăturau eventual apostolii, ierarhi și alți sfinți, un alt etaj de icoane fiind rezervat imaginilor principalelor douăsprezece sărbători ale lui Hristos și Fecioarei Maria.

Iconostas și eshatologie în Rusia

Iconostasul a cunoscut o dezvoltare mai ales în bisericile de lemn ale monahilor din balcani de unde a trecut în Rusia, unde a fost dezvoltat tot de monahi la dimensiuni monumentale clasice în secolele XV–XVI perpetuate în forme diferite până astăzi în bisericile ortodoxe din toată lumea. Dacă în general în Balcani iconostasele erau joase, aveau doar două etaje de icoane mici, sub un metru și reprezentând doar bustul personajelor, în schimb în Rusia¹² ele devin extrem de înalte, cuprinzând cinci registre de icoane de dimensiuni extraordinare (2–3 metri) reprezentând personajele în picioare. Întotdeauna în vârful iconostasului se află crucea, în același timp semnul Patimii dar și al Parusiei ("semnul Fiului Omului", *Mt 24, 30*). Registrele iconostasului concentrează într-un singur plan întreaga decorație picturală a bisericilor bizantine, fiind în același timp o imagine a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu (Biserica actualizată triumfător) și a istoriei mântuirii. "Citirea" lui se face începând de la registrele superioare spre cele inferioare: primele două registre reprezintă Vechiul Testament: întâi patriarhii având în mijlocul lor icoana Treimii (fie Philoxenia lui Avraam, fie "Paternitatea") apoi profeții având în mijloc Fecioara "Semnului" (*Is 7, 14*) sau "Blachernitissa"; vine apoi șirul celor douăsprezece praznice ce rememorează principalele evenimente soteriologice din viața lui Iisus Hristos și a Fecioarei Maria; urmează apostolii având în mijloc tripticul eshatologic Deisis – cheia întregului iconostas –, iar în rândul inferior între "ușile împărătești" și cele ale diaconilor icoana lui Hristos și a Fecioarei Maria și a sfinților locului cei mai venerați (pe ușile diaconilor sunt reprezentați arhangheli, iar pe ușile împărătești Buna-vestire ("întreg începutul mântuirii

¹² Cf. Leonid Ouspensky, *La théologie de l'icône*, Paris, 1980, ch. XII și Nathalie Labrecque-Prevouchine, *L'iconostase, une évolution historique en Russie*, Montreal, 1982.

noastre" și "arătarea tainei din veac") și cei patru Evangheliști, iar imediat deasupra ușilor împărătești Cina ultimă. Din fața altarului sub Hristosul eshatologic și Cina de Taină, credinciosul ortodox primește la Liturghie spre judecată și izbăvire în același timp Cuvântul biblic, Trupul euharistic și Fața eshatologică a lui Hristos, și intră în Împărăția Slavei. Chiar și atunci când nu se celebrează divina Liturghie, iconostasul e lumină divină necreată și rugăciune permanentă "pentru că adorația, starea de rugăciune, e starea eshatologică a creaturilor mântuire și transfigurate. În fața acestui uriaș nimb de slavă și rugăciune al sanctuarului, credinciosul face experiența eshatonului ca și comuniune de iubire a întregii creații în jurul Feței iradiante a Hristosului Apocalipsei, Slava lui Dumnezeu. Ar mai trebui adăugat că iconostasul nu dublează pur și simplu personajele ciclurilor iconografice de pe pereții bisericilor bizantine: dacă aceste reprezentări au scop didactic, imaginile de pe iconostas sunt epifania prezenței personale nemijlocită a personajelor reprezentate. Iconostasul este – cum arată preotul martir Pavel A. Florenski – "norul de martori" (*Evr* 12, 1) care înconjoară cu o hagio- și anghelofanie teofania liturgică a Slavei eshatologice. Iconostasul este o viziune apocaliptică, o fereastră prin a cărei transparență vedem martorii vii ai lui Hristos și pe Hristos Însuși pe tronul Slavei Sale în Lumina care dă sens și face cu putință această fereastră ("fereastră e fereastră în măsura în care în spatele ei e lumină; fără lumină, e un lucru mort, lemn și sticlă"). Iconostasul nu ascunde nimic, ci "arată celor pe jumătate orbi tainele altarului", "strigă urechilor surde despre Împărăția cerurilor": "Dacă toți cei ce vin să se roage în biserică ar fi plini de Duhul Sfânt, n-ar mai fi nevoie de iconostas. Din pricina neputinței duhovnicești a rugătorilor, Biserica s-a văzut pusă în situația de a înălța iconostasul material, un palid substitut, proteză a celui spiritual"¹³. Relația ontologică fundamentală pe care o revelează icoanele este cea între lumină și prototipul lor. "Prin icoană prototipul se învăluie, își ascunde «partea» orbitoare a luminii sale prin opacitatea limbajului figurativ, prin culorile și materiile ei." "Icoana se reclamă din vâl: ea disimulează și face să apară în același timp, se încredințează privirii credinciosului și dă în același timp acces spre o altă privire, cea a lui Hristos, care răspunde și se deschide vederii noastre", "asigurând comuniune de la distanță prin încrucișarea privirilor"¹⁴.

¹³ P. Florensky, *L'icônostase*, Lausanne, p. 140 *sq.*

¹⁴ Anca Vasiliu, *La traversée de l'image. Art et théologie dans les églises moldaves au XVI^e siècle. Les architectures de l'image*, Milano-Bucarest, 1998, p. 99, 100.

Iconostas circular și eshatologie în Moldova

Mai puțin cunoscută dar demnă de menționat dezvoltarea simbolului eshatologic al bisericilor în pictură murală exterioară unică în felul ei în lume din Moldova secolului XVI (fiindcă a primit doar recent interpretarea care o merită¹⁵). Întreaga decorație exterioară a acestor biserici este structurată eshatologic: în jurul intrării principale este reprezentată în panouri monumentale Judecata de Apoi, în centrul căreia se află scena Deisis. Prin rugăciune, Biserica concentrează întreg cosmosul și istoria care ajung la capătul timpului și spațiului pe care le traversează înspre eternitate. La capătul opus al bisericii, în jurul sanctuarului și a navei principale se desfășoară un gigantic "iconostas circular" extrovertit care învâluie spațiul principal (*Sancta Sanctorum* și *Sancta*) al bisericii cu arhitectura cosmologic etajată a Împărăției eshatologice realizate sub forma unei imense procesiuni ("rugăciune în mers") spre Mielul Apocalipsei, lumina Ierusalimului de sus¹⁶. Registrele Marii Procesiuni exteriorizează personajele reprezentate atât pe iconostas, cât și absida altarului. Citite de sus în jos sunt cinci procesiuni etajate: îngerii și profeții, apostolii, ierarhii și martirii. Procesionile lor pornind de pe cele două abside laterale de nord și sud se întâlnesc în vârful absidei spre est a sanctuarului, pe a cărei axă verticală străpunsă de fereastra altarului sunt reprezentate: Hristos-Immanuel spre care converg îngerii; Fecioara Platytera spre care converg profeții; Hristos Pantocrator între Fecioară și Ioan Botezătorul (Deisis) spre care se îndreaptă apostolii; Hristos euharistic sau Mielul Apocalipsei spre care se îndreaptă ierarhii, și arhanghelul Mihail spre care se îndreaptă martirii. Registrele procesiunii converg astfel spre axa sanctuarului într-o Mare Deisis cu valoare de imagine în același timp ecleziologică și eshatologică. În mijlocul axei exterioare a altarului la Moldovița tronează splendid un Manylion unic: pe vâlul său e reprezentată nu fața lui Hristos și Mielul victorios al Apocalipsei, într-un efort de juxtapunere simptomatic a dublei semnificații incarnaționale și eshatologice a imaginii¹⁷.

Imagini simbolice, incarnaționale și eshatologice

Cu mijloace specifice, pictorul de la Moldovița dădea expresie unei aporii constitutive, aș spune, a justificării dogmatice a unei practici iconografice mai complexe decât teoria. Încă înainte de izbucnirea disputelor iconoclaste în

¹⁵ Cf. *supra* n. 14.

¹⁶ *Ibid.* 1994, p. 54-70; 1998, p. 109-125.

¹⁷ *Ibid.* 1994, p. 42-53; 1998, p. 103-109.

Bizanț faimosul canon 82 al Sinodului Trullanum (692) arăta existența unei tensiuni între reprezentarea simbolică vechi-testamentară a lui Hristos sub forma Mielului pascal și reprezentarea personală nou-testamentară a Feței Sale umane. Sinodul "trulanum" a încercat să reprime simbolistica vechi-testamentară în favoarea imaginii personale, ceea ce avea să conducă la reacția iconoclastă. Teologia iconoclastă a împăratului Constantin V și a conciliului de la Hieria (754) puna serios în cauză coerența fundamentării hristologice a iconologiei afirmate de patriarhul Gherman și Sfântul Ioan Damaschinul formulând următoarea aporie prin care voia să arată că icoana mutilează pe Hristos și distruge unitatea hristologiei: dacă înfățișează divinitatea necircumscrișă a lui Hristos, icoana conduce la o hristologie monofizită, dacă înfățișează umanitatea Lui circumscrișă, icoana susține o hristologie nestoriană. Răspunsul dat de Sfântul Teodor Studitul a fost acela că icoana reprezintă sub trăsăturile individuale ale lui Hristos *Ipostasul* divino-uman al Fiului Întrupat, Căruia I se adresează de fapt și venerarea icoanelor. Dogma iconologică a Sinodului VII Ecumenic (787) a consacrat această justificare hristologică incarnațională a imaginilor: reprezentarea și venerarea lor este obligatorie în Biserică ca o atestare a Întrupării, negarea lor echivalează cu refuzul Întrupării. Sinodul VII Ecumenic pierduse din vedere existența a cel puțin două categorii extrem de răspândite în arta Bisericii de până atunci și de după aceea: imaginile teofaniilor vechi-testamentare de patriarhi și profeți și ale îngerilor, legați adeseori de aceste teofanii, dar și de economia Noului Testament și, mai ales, de liturghia Bisericii. Atât câmpul vizual, cât și problema dogmatică se lărgeau dintr-o dată considerabil. Așa cum preciza patriarhul Nichifor (805–815, † 829), adevărata problemă în legătură cu imaginile îngerilor nu este dacă sunt sau nu circumscriși (*perigraphesthai*), ci a reprezentării lor grafice sau iconice (*graphesthai kai eikonizesthai*)¹⁸. Aceasta deschidea chestiunea decisivă a sensului vizibilității nu numai a îngerilor, dar și a teofaniilor vechi-testamentare ale profetilor (cu antropomorfismul lor) și viziunilor eshatologic-apocaliptice ale apostolilor asimilate între ele atât de Scriptură, cât și de tradiția iconografică a Bisericii. Mai mult, înseși imaginile Schimbării la Față și Înălțării lui Hristos care lasă să se întrevadă pe Hristosul Parusiei, se plasează prin caracterul lor teofanic și eshatologic în afara reprezentărilor tradiționale ale Întrupării Logosului. O încercare de încadrare a problemei făcuse încă din prima fază a disputelor iconoclaste Sfântul Ioan Damaschinul († 749) încercând să plaseze icoanele într-o veritabilă ontologie scalară în care întreg universul și istoria se înfățișează drept un "mare lanț de imagini": există șase tipuri de icoane: 1. Logosul ca

¹⁸ Nichifor Patriarhul, *Antirrheticus* III, 7; PG100, 345 apud GRABAR, *op.cit.*

icoană naturală necreată a Tatălui; 2. ideile divine, icoane prototipuri ale realităților create; 3. omul, icoană a Logosului divin; 4. Scriptura, ca icoană verbală a Logosului; 5. prefigurările și *typoși* vechi-testamentari, ca icoane anticipate ale Întrupării Logosului; și 6. icoanele artistice¹⁹.

Iconologie incarnațională și eshatologică

O conștiință mai limpede a problemei poate fi sesizată în așa-numitul *Synodikon al Ortodoxiei*, document oficial bizantin de maximă importanță, prin care s-a pus capăt oficial pe 11 martie 843 iconoclasmului bizantin. Mai exact era vorba de cea de-a doua fază a iconoclasmului bizantin care izbucnise în 815 când împăratul Leon V anulase Sinodul VII Ecumenic de la Niceea (787) și reintroduse în vigoare sinodul iconoclast de la Hieria (754). *Synodikon*-ul compus de patriarhul Metodie (843-847) marca triumful definitiv al iconodulilor asupra iconoclaștilor și reconcilierea finală dintre imperiu și Biserică dezbinată în timpul controverselor. El este compus dintr-un prolog omiliar festiv, un cop de 7 aclamații dogmatice ale teologiei ortodoxe a icoanelor și 5 anateme ale iconologiei eretice, încheiate cu aclamațiile festive ale împăraților și patriarhilor ortodocși reconciliați²⁰. Deși perspectiva dogmatică este ferm cea a justificării incarnaționale a imaginilor, pentru prima dată se vorbește explicit despre relația dintre viziunile profetice ale Vechiului Testament și icoane (aclamația 5 și anatema 4). Faimosul aniconism radical al Vechiului Testament este contrazis nu numai de mobilierul sacru al Templului, care prefigurează iconografia simbolică a Fecioarei, ci și de antropomorfismul viziunilor profetilor. Acestea din urmă sunt aici pentru prima dată oficial integrate în iconologia ortodoxă, ce-i drept numai în măsura în care prefigurează și anunță Întruparea²¹.

Synodikon-ul atingea numai o problemă extrem de complexă atât din punct de vedere dogmatic, iconografic și mistic și ce se va dovedi decisivă pentru tradiția bizantină și ortodoxă. Așa cum se poate vedea și dintr-o privire asupra sumarului lucrării clasice a lui André Grabar despre iconoclasmul bizantin, ultimul ei capitol consacrat "triumfului Ortodoxiei" din 843 se încheie cu

¹⁹ Ioan Damaschinul, *Contra imaginum calumniatores oratio* III, 18-23; *PG* 94, 1137-1144; cf. Jaroslav Pelikan, *Imago Dei. The Byzantine Apologia for Icons*, Yale UP, New Haven-London, 1990, ch. 6: "The Great Chain of Icons", p. 153-182.

²⁰ Ediție critică și comentariu de Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie* (Travaux et memoires 2), Centre français de recherche d'histoire et civilisation byzantine, Paris, 1967, p. 43 sq.

²¹ *Ibid.*, p. 171-177.

subcapitolul "tema vederii lui Dumnezeu": noile evoluții iconografice cu accentul pus pe reprezentarea îngerilor și a viziunilor profetice arătau că "argumentul hristologic trebuia lărgit și completat"²². Dacă amploarea transformărilor iconografice care aveau să conducă la formarea iconostasului, putea fi doar bănuită în secolul IX bizantin, în schimb ea devenise o evidență în Rusia secolului XVI. Aici marile iconostase erau dominate de monumentală reprezentare a *Deisis*-ului având în centru imaginea eshatologică a Pantocratorului din *Apocalipsă*. Există o icoană celebră a Sfântului Andrei Rubliov (astăzi la Galeria Tretiakov din Moscova) care ilustrează întreaga splendoare a acestui tip iconografic cunoscut în Rusia drept *Spas v silach* (Mântuitorul în mijlocul puterilor îngerești)²³. Hristos apare reprezentat ca Pantocratorul din *Apocalipsă* sub forma unei reprezentări a teofaniei tronului divin din *Iezechiel* 1. Fața Sa este a lui Hristos întrupat dar toate celelalte detalii sunt apocaliptico-teofanice, eshatologic-vechi-testamentare. El șade pe un tron în mijlocul slavei divine care are forma unui romb de culoare roșie închis într-o elipsă albastră (cf. *Lz* 1, 23. 16) intersectată iarăși de un pătrat roșu care formează împreună cu primul romb roșu o stea în opt colțuri (Hristos e steaua din Iacob, *Nm* 24, 17, iar cifra 8 este simbolul înnoirii eshatologice a cosmosului). În stea și în elipsă sunt schițate zeci de figuri angelice, heruvimi și serafimi, iar tronul-car este susținut de "roțile cu ochi" din *Lz* 1, 18. Plasată în centrul iconostasului, icoana lui Hristos ca Cel ce era este și vine să exprime că Liturghia e un eveniment teofanic și apocaliptic în același timp. Începută în catacombe sub semnul simbolului și al *typos*-lor vechi-testamentari, arta creștină din Răsăritul creștin revenea din nou la simboluri și *typos*, care pretindeau că reprezintă însăși Divinitatea necircumscribită: Dumnezeu-Tatăl sub forma Celui Vechi de zile (*Dn* 7) sau Treimea sub forma vechi-testamentară a "Paternității" (Tatăl ca un Bătrân purtând în brațe pe Fiul ca un copil care la rândul lui poartă Duhul ca un porumbel) sau nou-testamentară în care Tatăl și Fiul stau pe un tron iar Duhul stă între Ei ca un porumbel. Icoanelor simbolice-eshatologice li se vor alătura în Rusia secolelor XVI–XVII icoanele didactice din școala de la Pskov-Novgorod. Iconari din această școală vor fi chemați să repicteze bisericile Kremlinului Moscovei distruse de incendiul din 1547. Noile icoane simbolico-didactice au scandalizat pe unii, dar reacțiile ierarhiei au fost diverse: Sinodul Stoglav (Moscova 1551) a încercat să impună

²² André Grabar, *L'icoclasmе byzantine. Le dossier archéologique*, Paris, 1957, 1984^e, ch. VIII, § 5.

²³ Cf. Karl Christian Felmy, *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, 1990, p. 75–76 și il 4.

ca unică imagine a Treimii Filoxenia lui Avraam consacrată de Andrei Rubliov, iar Sinodul de la Moscova din 1666/1667 a interzis reprezentarea Tatălui, dar fără nici un succes. Pe de altă parte, a încurajat icoanele didactico-îmnice, mitropolitul Makari al Moscovei condamnând în 1553/1554 scrierile diak-ului Ivan Viskovati care le combătea și pleda pentru menținerea strictă a icoanelor fundamentate pe linia hieratică a realismului incarnațional tradițional²⁴.

O polemică contemporană: Întrupare și sofiologie

Potrivit teologului și iconarului ortodox L. Uspensky (1902–1987), conflictul dintre diak-ul Ivan și mitropolitul Makari era un șoc între două concepții radical diferite despre arta sacră: cea tradițională realistă, sobră, vizând persoana, și cea inovatoare, simbolistă, alegorică și care stimula imaginația în serviciul unei idei abstracte. Această artă ar fi reprezentat o ruptură de Tradiția ascetică și spirituală a Bisericii și a dus la declinul icoanei ortodoxe din secolele XVIII–XIX ducând la introducerea naturalismului și estetismului artei de tip occidental²⁵. Menținându-se ferm pe pozițiile canonului 82 din 692 și pe decizia de la Niceea 787, Uspensky consideră că Întruparea ca eveniment istoric este unicul fundament al iconografiei, iar aceasta suprimă tipurile și simbolurile Vechiului Testament. Oricum, acesta este originea doar negativă a imaginii creștine, care este cerută tocmai de absența ei în Vechiul Legământ²⁶. Despre viziunile profeților nu spune nimic, chiar și reprezentările eshatologice sunt justificate incarnațional. Icoanele simbolic-eschatologice, ba chiar și arta religioasă păgână, și-au găsit o apologie filozofică speculativă în teologia ortodoxă contemporană numai la gândirea părintelui Serghei Bulgakov. În 1931 el a publicat la Paris o schiță dogmatică despre icoană și venerarea ei²⁷. În esență, el era de părere că icoana se bazează nu pe teza apofatică a invizibilității și indescriptibilității divinității, ci pe teza sofiologică a descriptibilității ei de principiu a naturii divine în și prin natura umană, care este în ea însăși imaginea vie a Divinității. Pentru S. Bulgakov faptul că omul este imaginea lui Dumnezeu are drept corolar simetric faptul că Dumnezeu are drept imagine omul. În acest caz, hristologia devine doar un caz particular al sofiologiei care exprimă tocmai unitatea și identitatea ontologică a Divinului și

²⁴ L. Ouspensky, *op. cit.*, 1980, ch. XIII–XIV.

²⁵ *Ibid.*, p. 290–292, 297, 343–344 *sq.*

²⁶ *Ibid.*, p. 20.

²⁷ Sergij Bulgakov, *Ikona i ikonopočtanie*, Paris, 1931, *apud* K.Ch. Felmy, *op. cit.*, p. 73–79 e Nicolas Ozoline, "La doctrine bulgakovienne de la «descriptibilité» de Dieu", *Le Messenger Orthodoxe* no. 98/I–II, 1985.

creatului. Natura panteistă a speculației sofologice a făcut ca iconologia bulgakoviană să fie sever și pe drept cuvânt criticată de teologi ortodocși pentru care sinteza teologică realizată de L. Uspensky și Vl. Lossky este expresia infailibilă și autentică a tradiției dogmatice ortodoxe. Foarte recent, părintele N. Ozoline, discipolul și continuatorul lui L. Uspensky, a reafirmat cu vigoare teza indescriptibilității de principiu a divinității ca unică bază a unei iconologii autentic ortodoxe, denunțând încă o dată iconologia sofologică bulgakoviană²⁸.

Isihasm: contemplație fără imagini și Fața eshatologică a lui Hristos

Aș îndrăzni cu modestie să sugerez aici că dacă sistemul sofologic este o speculație filozofică riscantă (și inutilă) în dogmatică, totuși intuiția sa în ce privește autenticitatea icoanelor simbolice și eshatologice neincarnaționale era corectă și e confirmată de evoluția artei bizantine și postbizantine din secolele IX–XVI, așa cum am putut vedea mai sus. Justificarea reprezentabilității figurii teofanice apocaliptice și simbolico-eschatologice a lui Hristos care domină iconostasele clasice ale lumii ortodoxe n-are nevoie de teoria sofologică. Explicația apariției ca și fundamentarea lor teologică și mistică trebuie căutate în chiar mediul spiritual care a dus la explozia iconostasului în secolele XV–XVI, iar acesta a fost *isihasmul*. O spun chiar specialiștii în arta acelor secole: "Această metodă de meditație și rugăciune, multă vreme rezervată anahoreților, a înnoit în contextul politic al Bizanțului secolului XIII întreaga sa gândire monastică și teologică influențând civilizațiile ortodoxe supuse influenței sale, printre care și Rusia secolelor XIV–XV, nu fără a lua forme originale... Expresia luminii interioare în operele clasice ale picturii de icoane din secolele XIV–XV atestă inițierea lor în vederea isihastă. Unii autori merg până la a avansa posibilitatea influenței isihaste asupra elaborării primelor iconostase, încă joase dar deja închise, în centrele monahale din Balcani"²⁹. Sau încă și mai limpede: "Dacă într-o zi ar trebui stabilite și clarificate în toate consecințele raporturile între pictura exterioară moldavă și isihasm s-au conveni să nu fie trădat spiritul acestuia căutând acest raport numai în împrejurările anecdotice ale istoriei sau în identitatea «specifică» a unor teme iconografice (care ar fi unele mai «mistice» sau mai «adecvate» ori mai «ilustrative» decât altele – ca, de exemplu, «Scara Sfântului Ioan Sinaitul» sau «Schimbarea la Față»). *Integralitatea* fenomenului artistic moldav s-ar putea datora efectiv spiritualismului isihast"³⁰.

²⁸ Nicolas Ozoline, *Quelques remarques sur la notion de l'«indescriptibilité» dans la tradition orthodoxe*, *Le Nouveau Commerce* no. 98–99, 1996.

²⁹ Labrecque-Prevouchine, *op. cit.*, p. 27–28.

³⁰ Vasiliu, *op. cit.*, 1994, p. 39.

Obstacolul teoretic care a împiedicat și împiedică încă urmărirea acestei conexiuni este aparentul paradox existent între "spiritualismul" isihast – al cărui ideal era rugăciunea pură a minții golite de orice imagine pentru a fi inundată de Lumina divină necreată – și explozia imaginilor mai ales de tip eshatologic generată de această spiritualitate în arta ortodoxă³¹.

Fața eshatologică-apocaliptică a lui Hristos din iconostasele ortodoxe este deci fața lui Hristos în tradiția isihastă. Este ceea ce voi încerca să argumentez într-un studiu special. Anticipând, voi încheia spunând doar că isihasmul nu s-a născut doar în secolul XIII, ci chiar o dată cu creștinismul, cel puțin cu Apostolul Pavel. Fiindcă nu altfel decât în sens isihast pot fi înțelese cuvintele uimitoare ale Sfântului Clement, cel de-al treilea episcop al Romei, care între anii 96–98 ai erei creștine scria corintenilor:

"Prin El [Hristos] vedem ca într-o oglindă [*enoptrizomenoi*] Fața imaculată și preaînaltă a lui Dumnezeu" (36, 2).

³¹ Cf. Gouillard, *op. cit.*, p. 180.

DINAMICA CHIPULUI ÎN CADRUL LUCRĂRII ASEMĂNĂRII CU DUMNEZEU (exegeză biblică și antropologie socială)

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉE. L'Église n'est pas simplement une institution, mais bien un "mode d'existence", une manière d'être. Le mystère de l'Église, même en sa dimension institutionnelle, est profondément lié à l'être de l'homme, à l'être du monde et à l'être même de Dieu. Cette étude d'anthropologie a pour but de présenter une théologie de la personne, qui a surgi pour la première fois dans l'histoire à travers la vision patristique de l'être de Dieu ne pourra jamais devenir pour l'homme une expérience vécue sans le mystère de l'Église. L'humanisme ou la sociologie pourront se battre tant qu'ils voudront pour l'importance de l'homme mais, comme l'a montré de nos jours la philosophie existentialiste avec une honnêteté intellectuelle qui lui fait mériter le nom de philosophie, le problème sans réponse, une recherche sans issue. Entre l'être de Dieu et celui de l'homme subsiste l'abîme de l'état de créature. Et l'état de créature signifie précisément ceci: l'être de chaque personne humaine lui est donné; par conséquent, la personne humaine ne pourra pas se libérer absolument de sa nature ou de sa substance, de ce que les lois biologiques lui dictent, sans aboutir à son anéantissement. Et même lorsqu'elle vit le fait de la communion soit sous la forme de l'amour soit sous celle de la vie sociale et politique, elle est obligée en dernière analyse, si elle veut survivre, de relativiser sa liberté, de se soumettre à certaines données, naturelles ou sociales. La personne comme exigence de liberté absolue suppose une nouvelle naissance, une naissance d'en haut, un Baptême. Et c'est justement l'être ecclésial qui hypostasie la personne véritable selon la manière d'être de Dieu. C'est cela qui rend l'Église image du Dieu trine et à la personne humaine rend son réalité révélatrice.

Ceea ce devine nu este încă. Ceea ce este nu mai are de ce să devină. Ceea ce "este", ființarea, a lăsat în urma sa orice devenire, dacă în genere a devenit vreodată și dacă a putut deveni. Ceea ce "este" în adevăratul sens al cuvântului se

opune de asemenea oricărei invazii a devenirii¹. Preocupat de aceste gânduri Parmenide scria în Poemul dramatic (Fragm. VIII, 1-6) că "unică mai rămâne însă rostirea căii (pe care ni se arată) cum stau lucrurile când e vorba de "a fi"; pe această cale multe sunt cele ce o arată; cum ființa fără naștere și fără moarte, pe deplin de sine stătătoare stă aici precum și în sine pe deplin nemișcată și nici trebuind cândva să se desăvârșească; și nici nu a fost cândva și nici nu va fi cândva, căci ca prezent ea este pentru întotdeauna, unic unind unit, adunându-se în sine din sine (ținându-se strâns laolaltă în deplină prezentitate). Realitate personală, negenerată și generatoare, izvor izvorât izvorând ne-nctat, revarsă din Sine ființare care ființând se înalță spre asemănare, zidind Ziditorul pe cel zidit cu mâna Sa după chip. El, cel ce este, este calea, iar tot ce-l pe cale călătorește asemănarea, călătoria nu-l devenire, ci venire la Cel întru care ne găsim asemănarea atunci când persoana-mi e-ntre cele ce o arată pe Ea că este Calea.

"A Fi" unic unind unit - zămislește cu mâinile-i persoana. Cuvântul poetic al lui Parmenide anticipează cântarea Canonului Mare ce spune "Treime sunt simplă, nedespărțită, despărțită după fețe, și unime sunt din fire unită, Tatăl zice și Fiul și dumnezeiescul Duh", Treime ce luminează, Treime ce viază și-l născătoare de viață. Unic unind unit - Dumnezeu revelează marea taină a creației Sale: omul - ca destin al creației, omul ca persoană prin care toate revin în Totul. Prin cuvântul poruncii date întâiului om se revelează lumii că el, omul, este punctul de unire a elementelor creației, el este zămisitorul comuniunii creației, el este reflectarea dinamică în creație a unic-ului unind unit - Dumnezeu. Asemenea lui Dumnezeu rodul mâinilor Sale - omul - este un individum. Iar dacă el este coroana creației, prin sine și din sine reiese indivizibilitatea lucrării integrale a lui Dumnezeu.

Persoana - individualitate spirituală purtătoare de valori. Fiecare om este un in-divid, o persoană ce tinde să se realizeze ca personalitate morală. Însă pentru a se putea realiza pe sine, omul trebuie să fie conștient de propria-i valoare, de unitatea și unicitatea sa.

Ca individ omul se definește ca o unitate. Etimologic cuvântul "individ" derivă din latinescul in + dividum, care este echivalentul grecescului "atom" și înseamnă "neîmpărțibil", ceea ce nu se poate împărți. În domeniul biologic individul este o unitate de sine stătătoare care e separată de alte unități și nu poate fi împărțită fără ca să nu înceteze să fie ceea ce este². Ea are viață în sine și se manifestă unitar. Însă noțiunea de individ exprimă numai faptul că o ființă este o unitate de sine stătătoare între mai multe unități similare, deci un raport

¹ M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 132.

² *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, București, 1980, p. 287.

cantitativ, fără ca să inducă vreo relevanță comunitară, ci chiar inculcă aspectul necomunitar în cazul în care primul său derivat faptic concurge aspectului individualizării. Dar fiecare individ are și o individualitate, ceea ce-l face să fie o unitate calitativă, ce nu se subscie termenului de individualism. Este vorba despre specificitatea cognitivă, de elecție și de acțiune prin care el se diferențiază în marea masă a similarităților ca individ purtător de valori. Deci aspectul dialogic al individului care-l revelează lumii ca persoană precede manifestarea sa prin cuvânt și ar putea fi numit rostirea ființei către ființe sau teologhisire a chipului. Individualitatea nu este, deci, o noțiune cantitativă (ca individul), ci una calitativă. "Ea arată ceea ce distinge un individ de altul, specificul fiecăruia, care îi aparține numai lui și nimănui altuia"³. Fiecare este unic în felul său așa precum fiecare floare are propriul ei colorit și propria-i strălucire în grădina imensă a lumii. Și totuși nici astfel nu poate fi definit omul în esența lui, căci noțiunea de individ și individualitate se aplică și animalelor și plantelor chiar. De aceea singura cale ce frizează eshaustivul pentru definirea omului în specificitatea ființei sale este cea a prezentării sale ca persoană, ca și creație ce se revelează și prin cuvânt.

Apologeții remarcău faptul că omul, prin însăși configurația trupului său, se mărturisește pe sine ca o ființă menită cerescului. Ei spun că "fiarele sălbatice fiind aplecate înainte și uitându-se în pământ, s-au născut să nu vadă mâncarea; noi însă avem fața ridicată în sus, privirea, care ni s-a dat pentru a vedea cerul, iar vorbirea și judecata, prin care să recunoaștem, să simțim și să imităm pe Dumnezeu ... Însăși frumusețea noastră arată pe Dumnezeu, făcătorul nostru: statura dreaptă, fața ridicată, ochii așezați la partea de sus a corpului ca niște observatori și toate celelalte simțuri ca străjile unei cetăți..."⁴. Însă marea diferență între individualitatea omului și cea a animalului este constituită de faptul că omul a fost creat după "chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Facere 1,26-27) printr-o lucrare specială a mâinilor Sale (Facere 2,7) de Însuși Dumnezeu și de aceea el tinde spre Dumnezeu. În acest sens remarca O. Clement că "omul nu poate exista fără Dumnezeu, nici în afară de Dumnezeu. Nu este nimeni care să o poată face. Prin însăși viața sa, omul se înrădăcinează în Cel singur viu. În islam, unii spirituali spun că primul strigăt al noului născut și ultimul suspin al agonizantului compun și proclamă Numele lui Dumnezeu"⁵. Acest strigăt al ființei se datorează faptului că adânc pe adânc cheamă, că icoana își conjugă articulat fonic apartenența la proto-chip. Dacă un

³ *Ibidem*, p. 288.

⁴ Ierom. mag. N. Vornicescu, *Dragostea față de om la Apologeți*, în ST, X(1958), nr.9-10, p. 580.

⁵ O. Clement, *Întrebări asupra omului*, 1997, p. 32.

chip ia naștere prin aceea că se imprimă într-un material pecetea originalului, omul primește chip prin aceea că Dumnezeu suflă din suflarea Sa în fața lui și el se înveșmântează în chipul vieții. Expresia cea mai cuprinzătoare pentru a exprima ceea ce însemnează "suflare de viață" este "harul", el fiind definit ca energie divină ce izvorăște din ființa Sa, dar care este distinctă de aceasta. Astfel am putea spune, făcând distincția de rigoare ce se impune la nivelul teologisirii de azi, că harul divin, ca energie necreată, nu este identic cu sufletul omului, în sensul că sufletul omului, deși de esență spirituală certă, prin forma sa individuală nu este comprehensibil incomprehensibilului divin, dar totuși, prin suflarea Sa Dumnezeu a imprimat în om o viață deschisă desfășurării în timp după chipul vieții Sale în eternitate. Și cum participația la viața divină se face prin har, însemnează că acesta e cel care întreține calitatea chipului și sporește frumusețea lui până la asemănarea cu Dumnezeu⁶. Sf. Grigorie de Nyssa spunea: "chipul nu e adevărat chip, decât în măsura în care posedă toate attributele modelului său", iar Sf. Ioan Damaschinul sublinia din panoplia atributelor sufletului omenesc următoarele: "necuprinzibilitatea, individualitatea, imortalitatea (spiritului omenesc) și libertatea voii"⁷, attribute ce se regăsesc întru totul în suma atributelor divine.

Chipul lui Dumnezeu din om e tot așa de antinomic ca și modelul său, ca și Dumnezeu însuși: în ființa lui este incognoscibil, dar în manifestările lui multiple este cognoscibil. Precum la Dumnezeu deosebim ființa de energiile Sale ce izvorăsc din ea și precum persoanele divine poartă și ființa și energiile deopotrivă, dar totuși nu cunoaștem persoanele după ființa lor, ci după energiile în care se manifestă, tot așa este și la om⁸. Noi cunoaștem persoana umană numai în manifestările ei, dar ce e ea însăși, sau ce e ființa pe care o poartă, nu o putem cunoaște. De aceea manifestările ei pot fi înțelese și interpretate, fiind cel mai adesea fapte concrete, ca și cuvinte întrupate. În măsura în care acestea au o consistență, au o structură logică și trinitară ele metamorfozează individul în persoană, ele revelează chipul în actul propriei conjugări harice înspre creșterea în asemănare. Stadiul cuvântului întrupat într-o faptă structural logică este în el însuși o străluminare ce revelează crâmpie de asemănare cu Creatorul. Se poate spune, deci, că chipul lui Dumnezeu în om stă esențialmente în caracterul de persoană prin care se icoonește în creație Creatorul. "Persoana nu

⁶ Pr. prof. D. Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, în O, VIII (1956), nr. 3, p. 304.

⁷ *Ibidem*, p. 326.

⁸ O. Clement, *op.cit.*, p. 30.

e definibilă printr-un sistem de concepte. Ultimul mister (cel euharistic-agapic!) al persoanei nu-și poate afla expresie în concepte"⁹.

Astăzi, ca și în trecut, se cercetează persoana umană și se încearcă definirea ei. Psihologii contemporani în majoritate socotesc pe om ca o categorie exclusiv naturalistă, ale cărei taine pot fi dezghiccate și tălmăcite fără prea mult efort după metode și în termeni științifici deja consacrați. Însă natura omului nu poate fi comprimată într-un singur plan de existență. "Ea este simultan sânge și spirit, energie materială și energie spirituală, tensiune instinctuală și tensiune morală, tendință către amestecare cu lucrurile și tendință către concentrare, este natură corporală și sufletească încheată în întregul unitar al persoanei"¹⁰. Deci persoana umană nu este doar o realitatea anatomofiziologică bipedă care datorită puținței de mișcare azi e aici, mâine-i departe, ci este constituția psihosomatică înzestrată cu rațiune și care potrivit rațiunii sale se desfășoară faptic în creația căzută în sens restaurator. Această acțiune de desfășurare în creație este dialogul omului cu natura în vederea restaurării stadiului străluminării rațiunilor divine ale acesteia și după aceea este dialogul omului cu Dumnezeu din prisosul doxologic al naturii restaurate. Dialogul acesta bidirecțional îi conferă statutul de persoană, am putea spune că persoana este individul care-și asumă și-și conjugă faptic responsabilitatea cu care Dumnezeu l-a înzestrat zicând "stăpâniți pământul și-l supuneți" (Facere 1,28).

Kallistos Ware spunea că cel mai mare miracol din viața unui om este acela de a vedea și de a înțelege că este creat după chipul lui Dumnezeu și apoi să se cutremure de această taină. Acest aspect tainic al persoanei ține în sine valorile, adevăratele valori ale persoanei. În clipa în care mă întreb: cine sunt eu? ce sunt eu? această taină începe să se descifreze în măsura în care mă definesc potrivit celor două rădăcini cu care sunt ancorat în Dumnezeu, potrivit chipului și asemănării. Dar nici atunci, în timp fiind, nu există un răspuns evident, căci eu însumi nu cunosc decât o infimă parte din mine. Limitele persoanei umane sunt extrem de largi, se întind departe și avansează în timp și în afara timpului, scrutând chiar veșnicia¹¹. Deși persoana este tainică și deschisă infinitului se poate spune că există câteva elemente esențiale care o caracterizează și care revelează valoarea sa intrinsecă, dar numai în măsura rămânerii sale în relație cu proto-chipul: libertatea, lucrarea harului, comuniunea și creșterea¹².

⁹ Pr. prof. D. Stăniloae, *Art.cit.*, p. 328.

¹⁰ K. Ware, *Împărăția lăuntrică*, București, 1996, p. 35.

¹¹ Pr. D. Belu, *Despre iubire*, Craiova, 1997, p.13.

¹² K.W., *op.cit.*, p. 36.

Libertatea omului - o valoare ce trebuie manifestată în sens vertical.

Dumnezeu Creatorul este liber, este adevărul și binele suprem și numai în adevăr omul poate fi liber. Orice acțiune a Sa, în Sine și în afara Sa, este definită de libertate și imprimă consecinței faptice aspectul libertății. Dar nu se poate vorbi despre libertate în afara stăpânirii, a stăpânirii de sine și a stăpânirii creației în sensul transparenței sale spirituale. Frumosul este o valoare morală ce se desprinde din stăpânirea în armonie a constituantelor materiale ale ipostasului în conformitatea cu legea conținută de inițialul și irepetabilul "Să fie!". El are puțința de a crea cadrul transcenderii. Gândul omului animat de frumos scrotează adâncurile Frumosului veșnic. De aceea adevărata libertate este cea care te înalță și nu cea care te încorsetează în meandrele orizontalității dominate de cantitate. Cu această libertate l-a înzestrat Creatorul pe om în clipa verticalizării ființei sale. Nu pot să nu văd în actul creerii omului și etapa, identică ca manifestare cu salvarea lui Petru din afundarea în valurile mării, ridicării omului de însăși mâna lui Dumnezeu înspre cer. Numai după acest moment pot spune că s-a încheiat creerea și că de aici începe personalizarea prin dialog. Sf. Macarie remarca faptul că nici o ființă a naturii nu este liberă: nici soarele, nici luna, nici animalele, Dumnezeu, dimpotrivă e liber și omul asemenea Lui. "Tu ești stăpân pe tine ca și Dumnezeu, dar după fire ești schimbabil. De asemenea poți să te omori dacă vrei, poți să hulești pe Dumnezeu și nimenea nu te poate opri. Pe de altă parte, oricine poate, dacă vrea să se supună lui Dumnezeu și să-și stăpânească impulsurile și poftele"¹³. Întinderea mâinii Sale înspre noi, de data aceasta spre ridicarea din vâltoarea patimilor, în actul mântuirii este o reșezare a voinței și a libertății personale. Canonul cel Mare refiefează aceasta prin cântarea "pe mine cel aprins de poftă și întunecat la vederea sufletului, înnoindu-mă Hristoase cu focul temerii tale, mă luminează cu lumina mântuirii, ca să te măresc în veci". De aceea putem observa că se crează o conexiune organică între voință și libertate, voința de a te stăpâni crează chemarea, invocarea conlucrării, a comuniunii cu Hristos, cu cadrul autenticei libertăți.

Într-o lume tot mai dezumanizată, așa spune într-o lume ruptă de verticalitatea omului, creștinii trebuie să reafirme valoarea supremă a libertății umane. În întregul univers nu există nimic mai important decât opțiunile libere făcute de persoane conștiente de responsabilitatea lor particulară și comunitară și care sunt îndreptate spre adevărata eliberare de contrângerile limitativului orizontalității. Ca ființe umane, deci raționale și spirituale, deși suntem condiționați de mediul înconjurător și de motivațiile inconștiente, totuși nu le

¹³ Pr. D.S., *Art. cit.*, p. 333.

suntem sclavi, nu suntem neputincioși, ci gândul ne poate ridica, prin ascunderea în Dumnezeu, spre transcendere, deci spre verticalizare propriei existențe și a creației. Condiția materială a existenței nu reprezintă nici pe departe o axiomă a încartiruirii noastre în orizontalitatea imanentă prin contractualitate sau determinații trofice, ea este mediul în care ne putem conforma voința personală cu voința divină într-o acțiune sinergică de reafirmare a frumuseții și a bunătății primare. Toate erau libere, dar toate ascultau de glasul Său și de aceea au venit la Adam, iar mai târziu, în viziunea isaianică, vin la Hristos, toate se supun Lui. Darul, chiar sub forma sa materială, este o eliberare de orizontalitate prin dubla stare euharistică pe care o determină. Iar această manifestare este revelarea chipului divin din noi în propria manieră de concurgere în cadrul revelației și alături de ea prin înțelegere. De aceea fiecare ființă umană are o valoare infinită în unicitatea sa și de aceea este datoare să treacă fără încetare de la nivelul superficial la care ființele pot fi clasate în categorii, la nivelul persoanei autentice care nu este niciodată plictisitoare și nici previzibilă, ci totdeauna împreună lucrătoare a libertății celui alt întru care stă propria sa libertate.

Lucrarea harului, luminarea lucrării noastre. Făptura umană, creată după chip dumnezeiesc, investită cu conștiință de sine și puterea discernământului moral, nu se mulțumește doar să locuiască în lume și să o folosească, cum fac celelalte viețuitoare, ci este "capabilă și trebuie să-L laude pe Creatorul ei și să-i ofere creația întru stăpânire printr-un gest de adâncă mulțumire"¹⁴. Prin această ofrandă omul devine cu adevărat uman, adică persoană cu totul diferită de celelalte făpturi, în străfundurile sale ființa sa nu este doar liberă, ci o ființă liberă a cărei libertate se manifestă euharistic. De aceea Sf. Ioan Scărarul spunea "înainte de toate să punem pe hârtia rugăciunii noastre o mulțumire sinceră. În al doilea rând mărturisirea și zdrobirea sufletului întru multă simțire. Apoi să facem cunoscut împăratului toată cererea noastră"¹⁵. Fiindcă persoana umană nu este în primul rând un obiect al cunoașterii, ci un promotor al intenției, al atitudinii și al acțiunii personale¹⁶. De aceea o persoană nu este numai o categorie ontologică, ci și una axiologică, adică ea este purtătoarea unor valori care îi sunt specifice și care prin conjugarea harului în desfășurarea lor comportă o dimensiune axiologică, o anume sfințenie. Aspectul axiologic nu este o realitate dobândită și individualizată, ci în toate ipostazele manifestării sale temporale și spațiale el este o realitate seminală. Din această cauză se spune

¹⁴ K.W., *op.cit.*, p. 39.

¹⁵ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, în Filoc. rom. IX, p. 405.

¹⁶ D. Belu, *op.cit.*, p. 18.

că omul în ipostază harică este principiu al darului în creație, adică, el dăruiește din har har ipostaselor create și apoi în unitate energetică se oferă reciproc Creatorului ca dar euharistic. Starea euharistică este impregnată totdeauna de lumina învierii, este o ședere în lumină, dar nu o ședere întâmplătoare, ci o așezare conștientă și responsabilă în lumină a persoanei prin har. Ori această așezare - rămânere prin har în lumina învierii și nu oricum, ci în formă euharistică este o lucrare a harului îndreptată spre luminarea lucrării noastre, spre realizarea aspectului iconic și mărturisitor al persoanei noastre ca deținătoare a multe daruri. Această mărturisire este în fapt o ieșire a persoanei din sine, o afirmare a ființei umane ca și ființă socială.

Această însușire a omului de a fi social, de a revela din sine disponibilitatea specificului său comunitar, constă în faptul că persoana este un ipostas biologic comunitar ce tinde spre ieșirea din sine, spre descoperirea altei persoane, al unei alte sume de valori. "Persoana este intenționalitate spre comuniune, adică ea tinde să intre în relație cu alte persoane, ca astfel să se realizeze pe sine"¹⁷. Realizarea sinelui este în fapt formarea personalității în structurile axios-logosului evanghelic revelat de Hristos. Chipul din noi caută chip, niciodată o revelație nu-și este suficientă sieși, ea este săvârșită pentru celălalt, astfel chipul ca revelație caută chip ca mediu de iconire comunitar agapică și aceasta nu este altceva decât o îmbrățișare a chipurilor în pleroma harică eclesială. Nu se realizează aspectul comunitar și revelator al chipului decât în planul manifestării harului și de aceea unirea într-o revelație a chipurilor este convergență a persoanei spre tipul desăvârșit al Persoanelor celor una și de o ființă. Harul luminează lucrarea noastră spre a devini în celălalt revelație agapică, iar în noi realizare a asemănării. Nu ne este greu să vedem în istoria biblică că harul luminează. Să ne amintim de Set, de Enoh, de Noe, de Sem, de Avraam, de Moise, de Iosua, de Ilie și de toți prorocii, când nu au găsit comuniunea chipului aici, în istorie, au rămas lipiți de chipul de sus și au săvârșit fapte care de multe ori erau nebunie pentru contemporaneitate, iar pentru noi sunt culmi ale miracolului revelației. Lucrarea harului este ca suflarea de vânt ce ia sămânța florii ființei noastre și o seamănă în deșertul ce așteaptă revelația aidoma celei sinaitice pentru a se naște în poruncă spre asemănare. Ea te poartă ca tu să rodești, iar rodul este "comunio sanctorum" în realizare.

Făptura umană - ființă comunitară În actul creării omului stă cuprins aspectul comunitar al persoanei. Abordarea exegetică presupune o detaliere a direcției teologice abordate de Moise. Trebuie să observăm că prima parte a

¹⁷ TMO, vol. I, p. 289.

cărții Facerea (c.I – XI) este alcătuită din pericope sinteză din care elementul cronologic exact lipsește. Lipsa reperelor cronologice ne face să afirmăm că aceste capitole sunt sinteze teologice cu structură catehetică. De ce oare acest aspect? Pentru îndărătnicia inimii celor pe care-i conducea Moise prin deșert. Nu trecuse un timp prea îndelungat de la trecerea minunată prin Marea Roșie și ei au uitat miracolul în detrimentul banalului cotidian, au acordat supremație vegetativului în detrimentul spiritualului. În această situație ei trebuiau să fie învățați ce este omul și care sunt raporturile sale cu Dumnezeu sau de ce îi are în pază pe ei, pe israeliți, și nu pe altcineva. În această situație, sub oblăduirea Sfântului Duh, Moise îi învață Scriptura, totodată realizându-o "în nuce". Aspectul catehetic a făcut ca asupra actului creării omului să se revină în două cuvântări succesive, în cap.1 și în cap.2. Există opinii divergente cu privire la autorul celor două referate scripturistice, se afirmă că un capitol aparține documentului elohistic (cap. 1), iar celălalt aparține documentului iahvistic (cap.2). Noi rămânem în cadrele poziției patristice care afirmă că autorul Pentateuhului este Moise. Din această cauză am introdus noțiunea de sinteze teologice. În fapt, primul capitol cuprinde în mod implicit tot ceea ce este prezentat explicit în capitolul al doilea. Aș remarca însă faptul că în primul capitol se vorbește despre dezvoltarea omului în cadrul relației sale cu Dumnezeu, deci din perspectiva verticalității sale, pe când cel de al doilea capitol descrie explicit dezvoltarea sa în relație cu creația, deci în perspectiva orizontalității sale, a aspectului său cumulativ-responsabil și comprehensiv. După aceste precizări isagogice dorim să realizăm exegeza celor două pericope din perspectiva teologhisirii.

Facere 1,26 – 30 relevă din sine un aspect dialogic intratrinitar (versetul 26), o afirmație concluzivă (versetul 27) care trebuie să fie atribuită lui Moise și o adresare a lui Dumnezeu către întreaga făptură cu "suflare de viață" în ea, adresare ce se constituie în legea sumă a firescului ipostasurilor create."Nefes haia "este o expresie ebraică care în cel mai potrivit sens ar trebui tradusă" suflet viu", dar aici s-ar impune marcarea unei distincții ce decurge din tipul sau tipurile actului creației săvârșite de Dumnezeu: animalele au suflare de viață dobândită prin cuvântul "să mișune...", pe când omul se învrednicește de o lucrare specială exprimată prin "a suflat în fața lui suflare de viață", deci nu este o dezvoltare evolutivă în sânul materiei create ca cea exprimată de expresia "să dea pământul din sine ...", lucrare specială ce marchează o distincție de esență între cele două categorii ale creaturilor cu suflare de viață în ele. Din această perspectivă va trebui interpretat și textul din Eccl. 3,21. Totuși vom reitera învățătura Sf. Maxim care ne vorbește despre părtășia făpturilor create, prin intermediul logos-ului propriu, la Logosul divin necreat și poate așa vom

înțelege mai bine că limbajul folosit de aghiograf este un limbaj cumulativ și nu întotdeauna un limbaj explicativ, un limbaj din care să se distingă nuanțele invocate mai târziu de critica textuală. Transparent, așadar, cu ușurință faptul că în cazul capitolului întâi avem de a face cu o formă expositiv-rezumativă, cu o punere în temă sau cu o lansare de problemă, în cazul analizei noastre "problema antropologică".

Ce distincție ar trebui să fie marcantă pentru acest referat? Credem noi că ar trebui remarcat faptul că omul a fost creat "după chipul lui Dumnezeu", iar acest "după" exprimă nu numai modelul în sine, ci și modul de existență a modelului, adică tipul comunitar, exprimat pentru umanitate prin expresia "a făcut bărbat și femeie", expresie care nu are nici o legătură cu teoria androgenului Dumnezeu, fiindcă realitățile spirituale veșnice, spune Mântuitorul, sunt ca îngerii lui Dumnezeu, atunci cu cât mai mult Dumnezeu perceput ca spirit absolut. El, în Sine însuși, este chipul comunitarului desăvârșit ce nu comportă vre-o devenire, pe când umanitatea în pluritatea ipostasurilor sale necesită realizarea aspectului său unitar realizat după chipul comuniunii trinitare. Dar aspectul comunitar al persoanei umane este exprimat explicit în cea de a doua pericopă biblică ce reia prezentarea antropogenezei.

Facere 2,7. 18.20-25 revelează în chip deosebit faptul că omul este o persoană comunitară. Principalul termen care reflectă aspectul comunitar al lui Adam este termenul "singur - levaddo" ("nu este bine să fie omul singur- lo tov heiot haadam levado", v.18) folosit în sensul negativ de exprimare a funcției sale axiologice. Singurătatea determină non-comunicarea, imposibilitatea realizării ei, iar lipsa comunicării aduce tristețea care cel mai adesea se sfârșește în soluții extreme și capitale specifice disperării (Facere 4,5) și care nu afirmă caracterul de persoană, ci cel de in-dividuum. Când spunem funcție axiologică ne gândim la faptul că omul nu-și revelează aspectul comunitar al persoanei numai în măsura în care rămâne în relație cu protochipul după care a fost zidit. În spațiul restaurării această relație se realizează în cadrul a două dimensiuni: comuniunea ipostaselor purtătoare de chip și apoi comuniunea chipurilor cu Chipul. Din această perspectivă afirmația patristică potrivit căreia sfințenia nu se realizează de unul singur revelează încă odată aspectul cuprinzător al persoanei în manifestare mântuitoare și poate contribui la aprofundarea sensului ascuns al termenului "singur" corelându-l cu expunerea ioaneică din I Ioan 4,7-21. Dar actul explicativ al creării omului prezentat în pericopa prezentă introduce în dezbateră două elemente principale pentru antropologie. "A luat o coastă ..." și "a zis Adam: iată, aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea ..." ne arată faptul că între cele două persoane există o relație organică, o unitate organică care trebuie să fie desăvârșită prin unitatea de gândire. Și al

doilea element principial "a face viu" aparține doar lui Dumnezeu (Fac.2,22). De aceea vom putea afirma că în om chipul oferă trupului toate elementele necesare realizării asemănării, asemănare care culminează, potrivit exprimării pauline, în "înviază trup duhovnicesc", stadiu în care comuniunea este relevată de "înviez împreună cu Hristos", iar omul este în acest stadiu al comuniunii de la resurecția baptismală. Exprimarea lui Adam este o formulă de tip baptismal, "Ișa(h)" reflectând, nu doar cunoștința profundă a acestuia, ci faptul unității psihosomatice, în chip deosebit potențialitatea realizării acestei unități. Deasemeni termenii "zakar unekeva" nu reflectă stricto sensu bărbat și femeie, ca două realități personale distincte, ci două aspecte ale ființării aceleiași unități ființiale. Apoi formele preformativelor ce însoțesc "țelem" și "demut", respectiv "be -în" și "c(h)i", trebuie interpretate în sensul următor: în chipul și "chi" în valoarea sa deictică care subliniază aspectul teleologic al exprimării lui Dumnezeu, scoțându-ne astfel din planul exprimării constatative și introducându-ne în cel al exprimării comuniunii omului cu Creatorul în sensul realizării unității de voire.

Omul izolat nu simte bucuria vieții. Numai acela se simte bine, care atunci când săvârșește o faptă bună primește un răspuns de la semenii săi. "Unul ca acesta se bucură atunci când vede că este un om între oameni, un om între frați, care îl apreciază și-l înconjoară cu dragoste"¹⁸, înconjurarea cu dragoste trebuind a fi percepută în sensul expresiei lucanice "și a luat-o la sine", înconjurare exprimată și de Adam prin expresia "vor fi un trup". Astfel, aspectul comunitar al persoanei realizează unitatea gândirii, a faptuirii și a ființei umane. De aceea sublinia părintele D. Belu că "dacă eul este o intenționalitate către tu sau dacă eul este intenționalitate către celelalte euri, urmează că el nu există decât în comunitate"¹⁹. Față de comunitate omul se află în situația de primitor dar și în cea de dăruitor, de înnoitor și restaurator. Pentru că sferelor de dezvoltare nelimitată a rațiunii și voinței omului le corespund domeniul nelimitat de trebuințe spirituale, cărora omul izolat nu le poate face față²⁰.

Cele două sinteze teologic-antropologice ne arată că numai omul, dintre toate creaturile, a fost creat cu puterea de a-și alege și de a-și preciza scopul, lucru foarte dificil de realizat pentru umanitatea căzută. El trebuie să deosebească între valoare și nonvaloare și să aleagă ținta pe care o consideră cea mai prețioasă. Iar ținta cea mai prețioasă o găsim dacă ne întoarcem la originea noastră și dacă ne punem neâncetat în relație cu Acela Care ne-a dat viață, care

¹⁸ N. Mladin, *Iisus Hristos, viața noastră*, Sibiu, 1973, p. 332.

¹⁹ D.B., *op.cit.*, p. 19.

²⁰ TMO, vol. II, p. 170.

ne-a chemat pe nume și care și-a jertfit unicul Fiu pentru noi. Ori această relație se realizează în chip desăvârșit în comunitarul eclesial, deci persoana este o realitate dialogic-eclesială prin care creația își recapătă dimensiunea doxologică ca expresie a dinamismului întoarcerii sale la Creator. Acest comunitar eclesial este forma metatemporală a comunitarului social care trebuie să înțeleagă faptul că "comunitatea contribuie la realizarea personalității omenești, care, l-a rându-i contribuie și ea la formarea și promovarea comunității. Dacă omul nu poate deveni om în afara comunității, la rându-i aceasta, separată de oameni, își pierde substanța"²¹.

²¹ K.W., *op.cit.*, p. 20.

ASPECTE ANTROPOLOGICE ÎN APOLOGETICA ORTODOXĂ

ȘTEFAN BUCHIU

RESUMÉ. Les aspects anthropologiques dans l'apologétique chrétienne. Dans le christianisme oriental on ne trouve pas un système anthropologique complet. Ce fait a sa propre explication: il y a un mystère de Dieu et à partir de là, les Pères des Eglises ont su que toute tentative de soumettre un mystère à la raison ne fait que la fausser et la détruire finalement.

La vérité sur l'homme, on peut l'apprendre en cherchant la révélation de la vérité de Dieu. Car l'homme ne peut pas être conçu en dehors de Celui qui lui a donné la vie et auquel il doit se rapporter en permanence.

Le fondement de l'Anthropologie chrétienne est constitué certainement par l'élément divin de l'être humain, c'est-à-dire, l'image de Dieu dans l'homme.

În creștinismul răsăritean nu găsim, oricât am căuta, un sistem antropologic complet. Singur Sfântul Grigore de Nyssa a scris un tratat despre "*Crearea omului*". Acest fapt își are o explicație a lui: există o taină a lui Dumnezeu și plecând de aici, Părinții Bisericii au știut că orice încercare de a supune rațiunii o taină nu face altceva decât să o falsifice și s-o distrugă până la urmă în întregime.

Adevărul despre om îl putem afla doar cercetând revelația adevărului despre Dumnezeu. Pentru că omul nu poate fi înțeles înafara Celui care i-a dat viață și față de care trebuie să se raporteze neîncetat. Astfel procedează Sfântul Grigore de Nyssa plecând de la Arhetipul dumnezeiesc pentru a înțelege esența omului¹, ca chip al lui Dumnezeu și în felul acesta găsim la Părinții răsăriteni o adevărată "*teologie a omului*".

¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Răducă, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 144.

² Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 63.

Fundamentul antropologiei creștine îl constituie cu certitudine elementul divin al firii omenești, adică chipul lui Dumnezeu din om. Acesta este definitoriu pentru ființa umană și exprimă, în același timp, destinul omului. Întrucât omul nu poate fi gândit decât în raport cu Absolutul și nu poate fi înțeles decât păstrând această legătură a lui cu ceea ce îl transcende, se înțelege de aici că Dumnezeu este fundamentul ontologic al oricărei cunoașteri umane și astfel numai Dumnezeu ne descoperă de ce și cum a creat El lumea și pe om; cu alte cuvinte Revelația este singura sursă a adevărului religios³.

Potrivit referatului biblic al creației, Dumnezeu a făcut lumea în șase zile, numai prin porunca Cuvântului Său. Istoria biblică a creației descrie mersul progresiv al acesteia, care are la capătul său ființa umană, ca împlinirea ei, ca punct spre care converg toate planurile ființei. Ritmul "*seară-dimineală*", care marchează zilele creației, semnifică mereu un sfârșit de lume și transfigurarea sa într-o alta nouă⁴. Este o ordine în care fiecare treaptă o vestește pe următoarea. Omul ocupă astfel o poziție centrală în cadrul creației, ca logos al ei cosmic sau ca "*pantocrator*"; după chipul "*Pantocratorului divin*", Fiul și Cuvântul Tatălui. El numește ființele și lucrurile, adică definește rostul fiecăruia în ordinea cosmică și în același timp toate i se supun ca unuia ce constituie conștiința ei. Părinții răsăriteni spuneau că "*omul a fost făcut cel din urmă ca să fie introdus în univers ca rege în palatul său*"⁵.

Pe de altă parte, demnitatea omului constă în aceea că el primește de la Creator un rol de factor unificator al creației. "*Dumnezeu, afirmă Sfântul Atanasie cel Mare, a introdus între făpturi drept cel din urmă pe om, ca o legătură naturală, ce mijlocește prin părțile sale între extremitățile universului și aduce în sine la unitate pe cele despărțite după fire printr-omare distanță. Aceasta, pentru că omul, prin unirea prin care pe toate le adună la Dumnezeu ca la Cauzatorul lor, începând mai întâi de la diviziunea sa proprie și apoi prin cele de la mijloc, pe rând și treptat, să ia în Dumnezeu, în care nu este diviziune, prin unirea cu El, sfârșitul urcușului înalt, săvârșit prin toate*"⁶.

Menirea omului era, așadar, să adune în sine prin dragoste, întreg cosmosul pentru a fi transformat prin har; să transforme tot pământul în Rai, să depășească împărțirea în sexe în propria lui natură, căci toate condiționările

³ *Ibidem*, p. 65.

⁴ Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, ed. a doua, Ed. Harisma, București, 1990, p. 59.

⁵ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 138.

⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, cit. La P. Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 157.

trebuiau desființate "nu numai pentru mintea, ci și pentru trupul său, adunând pământul și cerul, toată lumea văzută și pe cea nevăzută".

Actul divin de creare a omului

În timp ce toate făpturile au venit la existență prin simpla exprimare a voinței divine (A zis Dumnezeu: *Să fie...*), omul este opera lui Dumnezeu printr-o lucrare directă, nemijlocită (Facere I, 26). Prin limbajul său iconologic, Sfânta Scriptură consemnează lucrarea deosebită a lui Dumnezeu la crearea omului, care nu este doar o poruncă, ci mai întâi de toate exprimarea unei hotărâri a lui Dumnezeu⁸.

Nici o altă făptură din lume nu este creată direct de Dumnezeu. Astfel natura omenească, deși pământească, este făcută printr-o lucrare dumnezeiască distinctă, este modelată de Dumnezeu, pentru ca apoi să primească suflare din Dumnezeu și să devină suflet viu. Actul suflării în fața celuiilalt conține în el o încărcătură simbolică profundă. A sufla în fața celuiilalt înseamnă a transmite celuiilalt ceva din viața ta, ceva foarte lăuntric al tău. Este o imagine prin care se arată transmiterea către om a unor trăsături caracteristice ale existenței lui Dumnezeu, în primul rând conștiința de sine⁹. Dobândinde conștiința de sine, omul dobândește conștiința de un sens al "sinelui său", conjugat cu sensul întregii existențe.

Nemijlocita legătură a omului cu Creatorul său este constitutivă ființei umane. Până când ființa plăsmuită nu este pătrunsă de acest duh de viață, omul nu există încă. În același timp, prin suflarea de viață se constituie temeiul relației personale între Dumnezeu și om, deci temeiul omului ca persoană în comuniune. Dumnezeu ca Treime de persoane îl crează pe om ca persoană, partener de dialog într-o relație intimă¹⁰. Această relație directă și continuă se întemeiază pe harul divin sau pe energiile necreate, care sunt împărtășite din primul moment omului, instituindu-l ca ființă harică sau pnevmatologică.

Pe lângă aceasta, din faptul creației reiese o anumită potrivire sau conformitate între ființa omenească și ființa dumnezeiască. Teologia ortodoxă, de altfel, nu acceptă ideea unei "naturi pure" omenești¹¹, adică a unei naturi harice, autonome față de Dumnezeu și închisă în sine.

⁷ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 137.

⁸ Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. de Pr. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 72.

⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰ Pr. Constantin Galeriu, *op.cit.*, p. 66.

¹¹ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 147.

Dumnezeu l-a creat pe om din trup material și din suflet, care nu poate fi redus la materie. Creat din țărâna pământului, omul conține în el toate elementele din care este alcătuit universul și prin aceasta el este solidar sau în relație cu toate celelalte făpturi¹². El nu apare ca o ființă izolată de restul creației, ci ca fiind legate, din primul moment, de ansamblul lumii prin însăși firea sa, așa cum este legat de Dumnezeu prin har. Avem astfel în față o *"creație dinamică"*, care depășește concepția evoluționistă a omului, strict deterministă.

Reflectând asupra actului divin de creație a lumii, așa cum ni-l înfățișează Revelația supranaturală, observăm desfășurarea unei continue organizări a materiei, dirijată de Duhul lui Dumnezeu, ca dătător-de-viață și proniator al creației: *"Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor"*. Omul apare în finalul acestui proces creator, dar nu singur, ca produs al materiei în sine, ci prin intervenția directă a lui Dumnezeu, Care oferă omului lumea, pentru ca acesta s-o păzească și s-o stăpânească, desigur, tot după chipul lui Dumnezeu, adică în mod comunitar și duhovnicesc.

Se dovedește acum că omul este destinat să trăiască numai în relație cu lumea, cu materia ei. Dar omul nu este *"produsul"* lumii, ci cel ce o însuflețește, o spiritualizează și o conduce spre scopul ei ultim: transfigurarea în Dumnezeu. Iar lumea reprezintă pentru om nu numai o sarcină, ci mai ales un dar. Omul este deci, împărat al creației, dar mai ales preot al ei. Poate că cea mai înaltă definiție a omului nu este atât cea de *"ființă rațională"*, cât de *"ființă euharistică"*¹³. Ființa umană vede lumea și o primește ca pe un dar de la Dumnezeu, care ascunde în el taina Lui, pe care omul e chemat să o descopere și astfel să intre în relație de comuniune cu Dumnezeu, oferindu-i-o, cu recunoștință înapoi. Lumea întregă este destinată omului, iar omul lui Dumnezeu.

Prin trupul său omul se aseamănă mult cu celelalte viețuitoare. El are o structură anatomo-fiziologică (organe de simț, aparat locomotor, circulator, reproducător ș.a.), are trebuințe fizice (hrană, aer, lumină, căldură ș.a.). În compoziția chimică a organismului uman găsim aceleași elemente ca și în întregul univers (carbon, oxigen, azot, fosfor, fier etc.).

Omul este considerat astăzi de către știință forma cea mai evoluată de organizare și funcționare a materiei vii. Pornind de la aceste considerent, oamenii de știință au concluzionat că *"omul reprezintă veriga superioară a unui lanț complex de evoluție a materiei vii"*. Factorii esențiali, care ar fi determinat

¹² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. a doua, București, 1996, vol. I, p. 257.

¹³ Kallistos Ware, *Ortodoxia, Calea dreptei credințe*, trad. de E. Chiosa, G. Jacotă și Pr. D. Ailincăi, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1993, p. 56.

realizarea saltului calitativ ce a permis creierului maimuței să se transforme în creier omenesc, au fost considerați munca și vorbirea articulată. Este vorba despre binecunoscuta teorie evoluționistă, care a început cu J.B. Lamarck în primul deceniu al secolului al XIX-lea (*Philosophie zoologique*) și a culminat cu CH. Darwin (*Originea speciilor*) la sfârșitul aceluiași veac.

Pentru aceștia evoluția reprezintă procesul prin care viața a apărut din materie moartă, după care s-a dezvoltat în întregime prin mijloace naturale. Evoluția darwinistă pretinde că aproape toate formele de viață sunt rezultatul selecției naturale. După Lamarck natura a creat spontan numai organismele cele mai inferioare din care succesiv au apărut toate celelalte animale. Deosebirile dintre specii sunt condiționate de mediul lor, adică ceea ce un individ câștigă sau pierde în cursul vieții sale, transmite descendenților.

Aceasta constituie celebra teorie a caracterelor câștigate, pe care avea să o îmbrățișeze și Darwin. Cu Darwin începe evoluționismul modern. El a precizat rolul selecției naturale, citind lucrarea "*Studiul asupra principiilor populației*" al lui Malthus. Dacă în fiecare generație se nasc mai mulți indivizi decât pot supraviețui, atunci în fiecare moment există o concurență între membrii populației, o parte dispar, iar o altă parte continuă să se înmulțească. Cei care supraviețuiesc au anumite caractere de confirmare, de funcționare sau de comportament, care le conferă un avantaj în lupta pentru supraviețuire. Așadar, selecția naturală are rolul marelui judecător. Ea hotărăște cine va muri și cineva supraviețui¹⁴.

Biochimia modernă, care studiază viața la un nivel molecular, dezvăluie lucruri deosebit de interesante despre uimitoarea complexitate a celulei vii. Acestea generează obiecții serioase în legătură cu teoria lui Darwin. "*Dacă s-ar putea demonstra că există un organ complex, care nu se poate forma în urma unor mici modificări succesive, fără număr, teoria mea va cădea în mod sigur*", afirma Darwin în "*Origin of species*".

"Celula reprezintă o complexitate ireductibilă, pe care evoluția nu o poate explica; este inexplicabilă trecerea bruscă de la materia moartă la materia vie. Celula - însăși esența vieții - nu poate funcționa decât ca întreg absolut. Nu se poate vorbi de existența ei sau de viabilitatea ei în timp ce se formează prin schimbări treptate și lente, dictate de evoluție. Toate detaliile funcționării ei sunt reglate cu mare precizie.

Nu se poate vorbi nicicum de evoluție pentru formarea celulei; ea există ca un tot unitar, toate părțile componente funcționând deodată, într-o ordine

¹⁴ Francoise Parot, Marc Richelle, *Introducere în psihologie*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 95-96.

precisă și cu o exactitate uimitoare. Toate părțile componente sunt necesare în același moment; celula nu poate funcționa ca celulă decât atunci când toate componentele ei sunt asamblate. Astfel că, punând problema primei celule complexe care trebuie să apară dintr-o dată sub formă de unitate completă, reiese clar că aceasta trebuie să apară deodată, gata asamblată și funcționând. Iar acest lucru elimină total ideea unei evoluții a ei¹⁵.

Celula reprezintă un sistem și se găsește la cel mai simplu nivel la care un sistem poate funcționa. În interiorul celulei există o lume uimitor de complexă, a cărei tehnologie este superioară oricărei tehnologii. Astfel se pune întrebarea: oare cum s-ar fi putut dezvolta dintr-o singură celulă, celula ou, un organ cum este creierul uman, care conține între 10 și 100 de miliarde de celule ? Este creierul rezultatul unor capricii și întâmplări fericite impersonale ale naturii sau se ascunde un plan inteligent în spatele acestora?

Observând puternica asemănare dintre organizarea structurală și funcțională a organismului uman cu celelalte viețuitoare, în special cu animalele superioare, oamenii de știință s-au grăbit să tragă concluzia că la bază stă simplu evoluția. Însă alta este semnificația corectă. Trupul omenesc, deși are multe în comun cu celelalte viețuitoare, se distinge clar de ele prin prezența sufletului în materialitatea lui, sufletul fiind de fapt cel ce dă calitatea propriu-zisă de trup omenesc. Prezența sufletului constituie elementul care determină alcătuirea într-un mod atât de complex și aparține trupului omenesc, în scopul de a fi instrumentul său, organul său de manifestare și colaboratorul lui. Prin sufletul său rațional și nemuritor omul se diferențiază de maimuță printr-o adevărată prăpastie. *"Omul nu e opera naturii, deși este legat intim de ea"*¹⁶.

Știința cunoaște multe feluri în care funcționează corpul omenesc, dar are încă foarte multe de cunoscut despre intimitatea fenomenelor din celulă, elementul de structură și de funcționare a tuturor viețuitoarelor, cât și despre felul cum se autoreglează corpul în ansamblul lui, ca o unitate individualizată și încadrată în mediu. Că să nu mai vorbim de *"misteriosul encefal"* cu extrema lui complexitate, ce este creierul și care este secretul funcționării lui ? Aceasta este încă o taină pentru oamenii de știință. El conține cel puțin 10 miliarde de neuroni, fiecare putând să realizeze peste 1.000 de sinapse. Este aceasta o pură întâmplare, un rol al hazardului ? Sunt cunoscute în prezent aproximativ 10.000 de tipuri de celule nervoase. Acestea sunt înalt specializate pentru a genera și transmite informația sub forma impulsului electric¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 108.

¹⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 266.

¹⁷ Leon Zăgrean, *Neurobiologie*, Ed. Universitară Carol Davila, București, 1996, p. 3.

Homo sapiens poartă pecetea sau scânteia raționalității, care oferă cheia înțelegerii universului. Făptura toată este rațională, adică poartă un sens, o semnificație rațională, întrucât întreaga creație a fost făcută prin Logosul divin, în Duhul Sfânt. *"La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu. Acesta era la început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut"*(Ioan I, 1-3).

Este greu de crezut că existența noastră în univers este doar un capriciu al soartei, un simplu accident, care aparține trecutului. Viața nu poate fi rezultatul unui șir de accidente fericite și coincidențe curioase. Ea nu este rezultatul unei loterii cosmice, al unei întâmplări oarbe. Cineva trebuie să fie răspunzător de ele. Toată evoluția, ca și concepția filosofică, se bazează pe idei extrem de speculative. Nu poate fi credibilă existența unei întâmplări ca agent creator al vieții. Viața este produsul unei activități inteligente. Așa-zisele *"cauzele naturale"* sau explicația conform căreia sistemele biochimice complexe (viața) au rezultat din legile naturii și au cauze neinteligente nu sunt (pentru că nu pot fi) viabile. Ele sunt, de fapt, dovada neintelenței noastre, a oamenilor.

Dumnezeu a creat toate prin voia Lui, dar este nevoie de credință și smerenie pentru a înțelege acest adevăr fundamental. Pe baza cunoștințelor noastre științifice limitate nu putem explica cum a creat Dumnezeu viața, dar prin credință totul devine explicabil, căci credința nu înlătură rațiunea, ci constituie o depășire a ei, atunci când aceasta a ajuns la limita ei.

Deosebirea între om și animal este de esență, nu de grad. Omul are rațiune, are conștiință de sine, limbaj, simț moral și religios, precum și capacitatea de a se depăși permanent pe sine. Omul are voință, este o ființă vie, care are capacitate de decizie și puterea autodeterminării. Prin sufletul său omul se arată a fi *"cineva"* și nu *"ceva"*, ceea ce conferă omului o valoare unică și inestimabilă în univers.

Omul - ființă sensibilă și inteligibilă

Având o constituție dublă, trup și suflet, omul aparține concomitent celor două planuri existențiale, cel material și cel spiritual, fiind astfel o oglindă a întregii creații, un *"microcosmos"*. Toate cele create se reunesc în el și astfel omul unește cele două lumi, cea sensibilă și cea inteligibilă, participând în același timp la ele¹⁸.

Faptul că grădina Edenului i-a fost oferită spre lucru și pază semnifică destinul creator al omului; creația este un mediu de lucru, iar omul creator după

¹⁸ Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 148.

chipul Creatorului său. Omul cunoaște, stăpânește și transformă creația. Așadar recapitulează în el întreaga lume.

Viziunea despre alcătuirea omului în creștinism este duală, însă dualismul ortodox nu are nimic comun cu dualismul grec, în care trupul și sufletul se află într-un conflict iremediabil, căci trupul constituie o închisoare pentru suflet. În viziunea ortodoxă omul este un tot psihosomatic, unitate integrală a ambelor elemente. Sufletul este prezent în trup într-o unire atât de intimă încât nu poate fi vorba nici de înțelegerea omului ca spirit pur (idealist), dar nici ca existență materială pură (materialism)¹⁹. În această situație, ca suflet întrupat, omul poate în același timp să fie diferit de natură dar și în relație cu ea, poate să participe la viața naturii (viața materială) dar să fie și liber de natură și să participe la viața spirituală²⁰.

Situându-se la ambele nivele deodată, trupesc și duhovnicesc, omul este creat ca *"duh întrupat"*, ceea ce-l face pe Sfântul Grigorie Palama să dea întâietate omului față de îngeri. Dar trebuie subliniat faptul că referindu-se la constituția dohotonică a omului, Sfântul Grigorie Palama nu vorbește de un trup golit de senzații (nu cade într-un spiritualism abstract), ci de un trup ale cărei senzații au fost purificate, transfigurate, îndreptate spre Dumnezeu²¹.

Trupul încetează odată cu moartea, sufletul există și după moarte, purtând cu el calitatea de *"suflet al trupului"*. Cu toate că trupul este inferior sufletului, el are un rol esențial în manifestarea vieții spirituale a omului, de aceea el nu poate fi definit ca obiect pur și simplu, căci el participă la suflet ca subiect al său²². Prin trup omul aparține spațiului și timpului, își desfășoară viața într-o dimensiune spațială, cât și într-una temporară. Dar prin sufletul său el aparține și veșniciei; omul este apt prin constituția sa de a exista în dimensiunea eternității. Trupul are obârșie și finalitate divină. El se îndumnezeiește în același timp cu sufletul. Pentru că *"omul nu este mântuit de trupul său, ci în trupul său"*, cu trup cu tot, în întreaga lui ființă²³.

"Suflarea dumnezeiască" reprezintă organul comuniunii cu transcendentul. Dar duhul omenesc nu constituie și a treia parte alături de trup și suflet, ci este un principiu de calificare. El se exprimă și se manifestă prin psihic și prin corporal, calificându-se în măsura în care le stăpânește efectiv²⁴.

¹⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 262.

²⁰ *Ibidem*, p. 263.

²¹ Paul Evdokimov, *op.cit.*, p. 136.

²² *Ibidem*, p. 138.

²³ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 265.

²⁴ Kallistos Ware, *op.cit.*, p. 147.

Prin el este posibilă înțelegerea adevărului veșnic despre Dumnezeu sau despre "logoi" (rațiunile sau paradigmele lucrurilor create), nu prin gândire deductivă, ci prin înțelegere directă sau percepție spirituală, intuitivă, după ce a avut loc eliberarea de toate reprezentările sau imaginile lucrurilor din lume. Duhul este partea cea mai înaltă a sufletului. Este vorba, așadar, de două aspecte ale aceleiași naturi spirituale a omului și nu de două naturi. Sunt două modalități de viețuire a sufletului. Sfinții Părinți vorbesc de partea superioară, înțelegătoare a sufletului, de nous (munte), prin care se realizează această cunoaștere directă a lui Dumnezeu²⁵.

Persoana umană este capabilă de simțire și de cunoaștere prin simțuri, dar are și conștiința de sine și voință liberă. Sufletul se folosește de trup, avându-l pe acesta ca participant la actele sale de cunoaștere. Trupul omenesc în totalitatea lui se prezintă ca o alcătuire de o complexitate extraordinară și o sensibilitate nesfârșită. El are o expresivitate inepuizabilă. *"Dar sensibilitatea este conștientă, iar dezvoltarea acestei expresivități depinde în mare măsură de voință. Prin trup omul se intercalează ca un factor, care întrerupe legăturile proceselor naturii, stabilind legături voite spiritual-naturale. Prin trup se întâlnesc spiritul cu lumea, spiritul care modelează la nesfârșit trupul pentru sesizarea lumii, precum și reacția față de ea. Sufletul ridică lumea în orizontul superior sau transcendent și imprimă acel orizont lumii"*²⁶.

Chipul comunitar al lui Dumnezeu reflectat în creație

Expresia "după chip" conține o nesfârșită bogăție de sensuri și semnificații în legătură cu creația ființei umane. Ea n-a fost explicată de Sfinții Părinți sub forma definițiilor concrete din aceeași dorinmnezeiești, precum și prin înțelegerea faptului că nu se poate transpune cu exactitate realitatea divină în concepte și reprezentări mentale. Cu toate acestea, în timp s-au formulat mai multe explicații. "Chipul" a fost identificat cu nemurirea sufletului sau cu demnitatea împărătească a omului. "După chip" a fost considerat ca fiind creat sufletul omului cu cele trei însușiri (puteri) ale sale: rațiune sau intelect, voința liberă și sentiment. Alteori s-a înțeles, în plus, capacitatea sufletului de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a trăi în legătură cu el. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Palama și trupul participă la calitatea de chip al lui Dumnezeu. Dorința de transcendere, care este organică ființei umane, nevoia lui permanentă de a se depăși pe sine, avântul către o libertate în libertatea celui alt au fost văzute, de asemenea, ca ținând de chipul lui Dumnezeu în om²⁷.

²⁵ Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, Ed. Christiana, București, 1994, p. 66.

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 261-262.

²⁷ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 147.

Se poate observa cu ușurință că dincolo de aceste definiții există un element constant pe care îl presupune creația după chipul și în vederea unei asemănări cu Dumnezeu, ceea ce presupune harul.

Această noțiune de "*părtășie*" (participare) la Dumnezeu constituie temelia concepției ortodoxe despre om²⁸. Omul nu a fost creat ca ființă autonomă sau auto-suficientă de către Dumnezeu; natura omului este cu adevărat ea însăși numai în măsura în care există "*în Dumnezeu*" sau "*în har*". Termenii "*natură*" și "*har*" exprimă un raport dinamic, viu și necesar între Dumnezeu și om, care deși sunt diferiți prin propriile lor firi, se află în comuniune unul cu celălalt prin energia sau harul lui Dumnezeu. Trebuie subliniat în acest context că teologia ortodoxă face distincție între "*fire*" și "*energie*" la Dumnezeu, fapt care a fost demonstrat în special de Sfântul Palama. Aceasta constituie premisa esențială a unei înțelegeri dinamice și personale atât a lui Dumnezeu, cât și a omului. Distincția între ființa lui Dumnezeu, cea mai presus de lume și harul sau energiile divine necreate, prezentă în lume, ne ajută să înțelegem că lumea creată este opera lui Dumnezeu, dar nu ca revărsare a ființei, ci ca "*fruct*" al harului, al energiilor divine²⁹.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul posedă, prin actul creării sale, o orientare specifică. Chipul reprezintă fundamentul obiectiv, care cheamă la realizarea asemănării subiective, personale. Dincolo de explicațiile date expresiei "*după chip*", se distinge într-un mod cu totul aparte înțelegerea chipului lui Dumnezeu în om ca "*mod de existență personală*". Omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi persoană³⁰.

Afirmația "*Dumnezeu este iubire*" (I Ioan IV, 16) înseamnă că Dumnezeu există ca Treime, deci în mod personal și nu ca substanță, "*iubirea fiind existența personală ca relație intimă între persoane și nu o caracteristică a naturii divine. Astfel fiind Dumnezeu crează omul ca alteritate personală, dându-i această posibilitate de viață realizată ca relație de iubire între persoane*"³¹. Creatorul este, deci, Persoană și creația are ca scop realizarea unui dialog interpersonal.

Adevărul persoanei constituie premisă fundamentală a înțelegerii revelației creștine, a misterului trinitar și a antropologiei. Conceptul de persoană s-a conturat în contextul discuțiilor privind taina Sfintei Treimi și și-a definitivat sensul cu ocazia disputelor hristologice³².

²⁸ Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de Pr. Dr. Alexandru Stan, ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 185.

²⁹ *Ibidem*, p. 178.

³⁰ Ch. Yannaras, *op.cit.*, p. 76.

³¹ Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 40.

³² Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 259.

Fiind constitutiv ființei umane, chipul divin din om nu poate dispărea odată cu căderea în păcat și făcând identificarea chipului cu persoana, concluzia care se desprinde este aceea că adevărul cel mai profund al omului, anume că este persoană, nu poate fi distrus în nici un fel. *"Nici o infirmitate, malformație sau degradare trupească și nici vreo boală psihică sau deficiență mentală nu poate atinge adevărul persoanei umane"*³³. Acestea se manifestă la un nivel superficial al psihicului uman, nepătrunzând în adâncimea tainică a sufletului omenesc, acolo unde, legătura nu relația de dragoste, de comuniune cu Dumnezeu, nu poate fi ruptă de nimic. Omul își păstrează calitatea supremă de persoană de-a lungul întregii sale vieți, de la pruncul ce încă nu știe de el și până la omul matur și cel ajuns la senectute.

Iubirea este actul ontologic cel mai profund; este intervenția chemării lui Dumnezeu adresată omului și astfel îl constituie pe om ca persoană; este, în același timp, posibilitatea de răspuns pe care o are omul, prin ființa sa, la această chemare de dragoste a lui Dumnezeu. *"omul nu va termina niciodată să răspundă pentru că Dumnezeu nu va termina niciodată să-i spună ceea ce este El și să-i arate iubirea Lui. Acest dialog este menit să dureze continuu"*³⁴.

Existența personală a lui Dumnezeu constituie izvorul veșniciei dumnezeiești. *"Dumnezeunu e veșnic din cauza naturii Sale, ci din cauza existenței Sale tripersonale. Viața lui Dumnezeu este veșnică pentru că este personală, pentru că se realizează ca expresie a comuniunii libere ca iubire. În persoană viața și iubirea coincid; dacă persoana nu moare este pentru că iubește și este iubită"*³⁵. Persoana înseamnă a nu trăi doar pentru tine, ci a te oferi neîncetat celorlalți și a te îmbogăți cu tot ceea ce aparține tuturor. Opus persoanei este egoismul ce semnifică o existență individuală, doar pentru sine. În calitate de *:"chip"* al lui Dumnezeu, omul este o ființă personală, așezat în fața unui Dumnezeu personal. Dumnezeu se adresează lui ca persoană și omul îi răspunde ca persoană³⁶.

Pentru antropologia ortodoxă, ca și pentru cea patristică, Sfânta Treime reprezintă modelul de comuniune, prin dăruirea reciprocă și, totodată, a celor trei persoane dumnezeiești. Omul se realizează ca persoană prin participarea la personalismul trinitar al lui Dumnezeu. Astfel, adevărata persoană este sfântul, cel ce trăiește adevărul și întrupează în sine prezența lucrătoare a lui Dumnezeu printre oameni.

³³ Ch. Yannaras, *op.cit.*, p. 83.

³⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 268.

³⁵ Ioannis Zizioulas, *op.cit.*, p. 45.

³⁶ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 153.

Dacă individul este o categorie biologică și socială, persoana reprezintă o categorie spirituală³⁷. Ea nu este o parte a naturii, ci conține și revelează natura. Persoana înseamnă iubire și libertate față de orice necesitate și determinism. Sfântul Maxim Mărturisitorul vede imperfecțiunea chiar și în libertatea de alegere, pentru că în comuniune cu Dumnezeu omul cunoaște în chip firesc binele și nu e nevoie să decidă între bine și rău. Individul este supus necesității de-a alege și este sfâșiat între dorințe puternice. Persoana reprezintă centrul purtător al ființei și este *"o manieră unică de a asuma totul"*³⁸.

Persoana este singura care poate realiza relația între elemente așadar contradictorii: creat-necreat, trup-suflet, particular-comunitar; astfel, persoana este o realitate un inefabilă și antinomică. *"A fi persoană este fundamental diferite de a fi individ, căci o persoană nu poate fi concepută în sine, ci numai în relația cu alte persoane"*³⁹.

Nemurirea sufletului - componentă a chipului divin din om

Spiritualitatea și nemurirea sufletului constituie elemente esențiale ale religiei creștine. În zilele noastre însă, nu numai în domeniul religios, ci și în cel științific problema nemuririi sufletului, a existenței lui dincolo de corpul fizic, a fost pusă cu deosebită intensitate, provocând un mare interes. Îndeosebi cercetarea parapsihologică a căutat cu încordare un răspuns, care să satisfacă, printre altele, și exigențele rațiunii și nevoia de palpabil a omului secolului XX.

Așa cum se cunoaște religia aduce mai multe argumente raționale pentru dovedirea existenței spiritualității și nemuririi sufletului. Pentru orice om de bun simț este însă evident că ar fi cu totul lipsit de sens ca viața să existe doar pentru ca mai apoi să dispară și nu poate fi decât absurd ca Cineva să dea viață doar pentru a o vedea cum se stinge. Iar absurdul nu poate constitui un răspuns pentru nimeni, fie el chiar ateu.

Existența sufletului nemuritor cași cea a lui Dumnezeu este afirmată clar în Revelația dumnezeiască. Sufletul are viață în sine și este nemuritor prin participarea la viața lui Dumnezeu din dorul Lui. Dumnezeu voiește ca omul să fie veșnic în relație cu El. În acest scop Dumnezeu a înzestrat sufletul omului de la început cu harul Său. Astfel, nu se poate concepe că sufletul, sălaș al lui Hristos, sufletul care poartă *"pecetea vie și veșnică a dumnezeirii"* să fie distrus prin moarte⁴⁰.

³⁷ Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, p. 70.

³⁸ Vladimir Lossky, *op.cit.*, p. 135.

³⁹ Ioannis Zizioulas, *op.cit.*, p. 111.

⁴⁰ Pr. Constantin Galeriu, *op.cit.*, p. 143.

Viața de după moarte provoacă multe dubii oamenilor de știință, deoarece pentru ei, este inexplicabilă existența unei modalități de a supraviețui înafara corpului fizic și fiind atât de inexplicabilă ajung să o respingă. Cu toate acestea, problema supraviețuirii omului după moartea trupească a fost cercetată, în ciuda faptului recunoscut că instrumentele științifice actuale sunt cu totul neadecvate. Răspunsul la această întrebare poate fi dat numai după lămurirea problemei referitoare la natura celor două aspecte ale ființei umane și a relației dintre ele. Știința nu dă un răspuns, ci se confruntă cu mai multe variante de răspunsuri, neoprinde-se definitiv la nici una dintre ele.

În psihologie, problema raportului dintre suflet și trup s-a pus sub forma aceluia dintre suflet și creier, mai exact dintre suflet și creier, mai exact dintre psihic și creier. S-a încercat astfel găsirea unui răspuns în problema naturii psihicului. În acest sens s-au dezvoltat trei poziții filosofice, privitoare la esența vieții psihice și la raportul ei cu creierul uman⁴¹.

Prima ar fi poziția unilaterală conform căreia nervii și creierul constituie sediul sufletului, iar fenomenele de conștiință sunt provocate de procesele chimico-fiziologice din aceste organe, printr-un fel de funcție biologică supremă a lor. Așadar există numai creierul, toate fenomenele psihice explicându-se prin activitatea sa. Aceasta este teoria identității, dar realitatea este exact opusă: atâția oameni de știință au demonstrat că viața se desfășoară foarte bine și poate chiar mai bine uneori acolo unde funcțiile biologice sunt reprimite sau reduse până la un punct zero.

În ce ar consta activitatea creierului ? Este privită din două puncte de vedere: unul exterior în care activitatea nervoasă reprezintă manifestarea materiei și este guvernată de legi și altul interior, din care activitatea de desfășoară ca psihic.

O altă perspectivă este aceea în care sufletul și trupul sunt recunoscute ca având realități diferite, dar tocmai de aceea ele nu intră în relație. Aceasta este teoria paralelismului dintre spirit și materie. Dar cu toate acestea oricărei modificări în spirit îi corespunde o modificare a materiei. Cum este organizată realizarea acestei concordanțe, psihologia nu poate da răspuns. Ea speră că în viitor biologii, dezlegând misterele evoluției materiei vii, să-i clarifice și această chestiune.

În sfârșit, a treia concepție consideră că sufletul și creierul, deși sunt substanțe complet diferite, se află în interacțiune. Sufletul este cel care comandă creierul, chiar dacă și creierul poate acționa asupra psihicului (ca de exemplu, alcoolul sau drogurile, care provoacă modificarea stărilor de conștiință). O

⁴¹ Ch. Yannaras, *Abecedar al credinței*, p. 73-74.

asemenea concepție este posibilă datorită unei multitudini de fenomene, pe care psihologia nu le poate explica decât acceptând existența sufletului ca realitate spirituală, care pătrunde corpul și-l dirijează. De exemplu, neurofiziologia actuală nu poate explica sinteza proceselor nervoase, care fac posibilă percepția sau voința. Tot astfel nici metabolismul celulei vii, în cadrul căruia au loc circa 2.000 de procese fizice și chimice, nu poate fi explicat, în special modul de coordonare atât de precis a acestor procese fizice și chimice.

Psihologia nu deține încă informații convingătoare în legătură cu funcționarea creierului. El este văzut ca "*materie care autogândește*"⁴², ca un computer de excepție, supradotat cu sensibilitate, ca o manifestare unică a materiei, cu posibilități infinite.

Conștiința noastră, cu toate conținuturile ei sufletești, se exprimă prin corpul fizic ca printr-un instrument, fără însă a se identifica cu el. Este cunoscut faptul că simțurile noastre nu pot percepe întreaga existență materială. Omul nu este înzestrat, de pildă, cu nici un organ de simț pentru perceperea electricității, a magnetismului și nici a radiației atomice; cu toate acestea nimeni nu se îndoiește astăzi de existența acestor forțe. Iată de ce rămâne în sarcina credinței să depășească limitele facultăților umane de percepție. Este drept că știința și-a extins foarte mult domeniul de acțiune prin intermediul mijloacelor tehnice, dar fără credință domeniul spiritual îi rămâne inaccesibil. Creierul se manifestă ca organ al sufletului, dar aceasta nu înseamnă că din urmă nu are și alte mijloace de a se manifesta. În nici un caz creierul nu deține monopolul exclusiv de a reflecta și de a pune în mișcare toate facultățile sufletului. Creierul nu este decât materie ori aceasta singură nu are virtualitatea de a se putea conduce singură, neavând voința liberă nici să-și dea singură un sens al existenței. Sufletul este prin urmare, cel ce dirijează creierul și aceasta pentru că el este mai mult decât materie cerebrală.

Simțurile noastre ne permit o anumită cunoaștere a lumii, dar realitatea cea mai profundă a lucrurilor și faptelor scapă acestui nivel de cunoaștere. Astfel că nu suntem îndreptățiți să negăm forțe și fenomene ce contrazic observațiilor noastre, lucru nemarcat și susținut astăzi și de cercetarea parapsihologică.

În celebra sa carte "*Viața după moarte*", Dr. Moody a încercat să sintetizeze cât mai multe date posibile în legătură cu experiența morții de la persoane care au fost declarate clinic moarte dar după puțin timp s-au reîntors la viață. Dincolo de diferențele pe care le conțin relatările acestor subiecți, concluzia clară la care ajunge autorul citat este aceea că sufletul își continuă

⁴² Andrei Cosmovici, *Psihologie generală*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 21-22.

existența într-o altă realitate sau într-o altă dimensiune a realității. Deși în școală se învață că sunt doar trei dimensiuni ale realității noastre, nimic nu ne poate împiedica să credem că există și alte dimensiuni pe care nu le putem percepe sau că există și altă realitate cu mai mult decât trei dimensiuni⁴³.

Nemurirea sufletului în creștinism are semnificații multiple și adânci în comparație cu același fapt privit de știință, filosofie sau celelalte religii. Majoritatea oamenilor se împacă cu ideea morții, considerând că ei trăiesc în memoria urmașilor și având astfel doar iluzia nemuririi. Adevărata nemurire este posibilă însă doar prin participarea la viață și veșnicia lui Dumnezeu, depășirea morții realizându-se prin intermediul relației de comuniune cu Dumnezeu. Moartea, în sens teologic, înseamnă tocmai *"refuzul relației cu El, negarea vieții ca iubire și comuniune iubitoare"*⁴⁴. Moartea este concepută în creștinism nu numai ca răsplată pentru păcat, ci și ca *"instrument prin care <<tirania>> fundamental nedreaptă a diavolului se exercită asupra omenirii după păcatul lui Adam"*⁴⁵.

De aceea, cea mai adâncă semnificație a morții este de fapt aceea că răul nu trebuie să devină nemuritor și astfel pedeapsa pedagogică a lui Dumnezeu este în fond o dovadă a iubirii Lui de oameni. Este foarte limpede că, Potrivit Revelației, nu Dumnezeu este cel care a creat moartea. Sfântul Atanasie afirmă în acest sens: *"Astfel, Dumnezeu a făcut pe om și a voit ca el să rămână în nestrăcătune... Dar călcarea poruncii l-a readus la natura lui, pentru că ieșit din nimic, să sufere din nou, cu dreptate, în cursul timpului, corupția îndreptată spre nimic... Prin natură omul este muritor, pentru că a ieșit din nimic. Dacă ar fi păstrat, prin contemplare, asemănarea cu Cel ce este, ar fi redus corupția cea după natură și ar fi rămas incoruptibil"*⁴⁶.

Se înțelege că nemurirea a fost dată omului prin orientarea inițială a vieții lui spre Dumnezeu, prin păstrarea unei neîntrerupte relații de iubire și comuniune cu Dumnezeu. Păcătuiind, deci rupând această legătură de comuniune, omul se izolează de izvorul vieții și este supus pieirii, morții.

Împodibind pe om la creație cu chipul Său, Dumnezeu îl destinează veșniciei. Suflarea vieții pe care i-o transmite înseamnă și nemurire, iar *"nemuritorul este rațional"*. Se poate înțelege astfel că *"existența omului spre moarte este nerațională sau lipsită de sens"*, adică *"sensul vieții este tocmai nemurirea, care asigură dialogul continuu dintre om și Dumnezeu și dintre oameni laolaltă"*⁴⁷.

⁴³ Leon Zăgrean, *op.cit.*, p. 4.

⁴⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 261.

⁴⁵ Raymond Moody, *Viață după viață*, Ed. Larry Cart, Moldo Press, București, 1993, p. 84.

⁴⁶ Ch. Yannaras, *op.cit.*, p. 86.

⁴⁷ Jean Meyendorff, *op.cit.*, p. 96.

Așadar, se poate conchide că în creștinism problema nemuririi se pune într-un fel aparte, ca implicând întreaga ființă a omului. *"Trupul, departe de a fi cauza nedeplinătății vieții spirituale a omului este tocmai o condiție pentru această deplinătate. dar nu trupul vieții pământești, a cărui structură poartă în sine urmările păcatului, ci trupul înviat, care nu mai poartă aceste urme. Astfel viața spirituală a omului după moarte este superioară celei din trupul de aici, dar cea din trupul înviat va fi superioară și aceleia"⁴⁸*. De aceea se poate afirma, în cea mai bună tradiție ortodoxă, că și trupul are vocația nemuririi, chiar dacă acum trebuie să treacă prin moarte pentru a ajunge la ea, pentru că și el participă la *"chipul lui Dumnezeu"* prin sufletul sădit în el de Dumnezeu. Iar transformarea chipului în asemănare cu Dumnezeu echivalează pentru întreaga persoană umană, trup și suflet, cu transfigurarea după modelul și puterea firii omenești a Mântuitorului Hristos, Cel care a redat nemurirea omului prin Înălțarea Lui de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl.

⁴⁸ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 268.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ DE MUZICOLOGIE BIZANTINĂ

VASILE STANCIU

ZUSAMMENFASSUNG. Ausgewählte bibliographie der Byzantinischen Musikwissenschaft. Während meiner Studienzeit an der Fachakademie für Kirchenmusikschule in Regensburg-Deutschland, habe ich eine ausgewählte Bibliographie zusammengestellt. Sie fasst eine Liste mit der Hauptwerken der byzantinischen musikalischen Kunst.

Diese Bibliographie wurde in der Universitätsbibliothek von Regensburg zusammengestellt.

Sie wird nützlich sein für alle diejenigen die an der byzantinischen kirchlichen Musik interessiert sind.

Muzica Bisericii Ortodoxe a intrat în conștiința culturii contemporane sub denumirea de "muzică bizantină" și aparține "celei mai vechi tradiții de artă cultă creștină din Europa"¹.

Muzicologia românească a cunoscut în ultimele trei decenii importante realizări "în domeniul cercetării istoriografice, înregistrând și punând în valoare un patrimoniu artistic muzical de mare interes pentru identificarea noastră spirituală"².

Muzicologul și bizantinologul Titus Moiescu a selectat cele mai reprezentative titluri din domeniul cercetării muzicii bizantine și a realizat o listă bibliografică publicată în lucrarea "Prolegomene bizantine", Ed. Muzicală, 1985, listă ce cuprinde lucrări din muzicologia românească.

O altă lucrare reprezentativă în acest sens a realizat muzicologul și bizantinologul Gh. C. Ionescu, prin publicarea Lexiconului "Muzicieni psalți din România", Ed. Diogene, București, 1994, în care se regăsesc încercările de abordare științifică a slujitorilor muzicii bisericești în domeniul bizantinologiei muzicale.

De asemenea, o altă lucrare bibliografică a publicat părintele Nicu Moldoveanu³, cunoscut bizantinolog și muzicolog, precum și muzicologul Vasile Vasile⁴ într-o lucrare de referință privind istoria și evoluția artei muzicale bizantine.

¹ Gabriela Ocneanu, *I.D. Petrescu, Contribuții teoretice la dezvoltarea bizantinologiei europene*, în "Byzantion", Academia de arte "G. Enescu", Iași, 1995, vol. I, p. 68.

² Titus Moiescu, *Muzica bizantină în spațiul cultural românesc*, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, București 1997, p. 5.

³ Nicu Moldoveanu, *Indice bibliografic al studiilor, articolelor și altor lucrări mai mari, privind muzica bisericească, publicate în revistele bisericești centrale și mitropolitane, și în Editura de Stat, între anii 1950-1970*, în rev. "G.B." nr. 5-6/1970, p. 555-565, Buc.

⁴ Vasile Vasile, *Istoria pedagogiei muzicale românești*, Ed. Muzicală, București, 1992.

În timpul studiilor muzicale la "Fachakademie für Kirchen-musikschuhle" din Regensburg-Germania, am realizat o bibliografie selectivă din autori străini, care cuprinde o listă de lucrări reprezentative ale artei muzicale bizantine. Prezenta bibliografie a fost selectată din Biblioteca Universității din Regensburg și cred că va fi utilă tuturor celor ce doresc să cunoască aria de interes de care se bucură muzica bizantină în străinătate.

Adamis, M.: An example of polyphony in byzantine music of the latemiddle ages, in: Kongreßbericht Kopenhagen, 1992, S.737-747;

Un exemplu de polifonie în muzica bizantină a sfârșitului de ev mediu

Albert, H.: Das älteste Denkmal der christlichen Kirchenmusik, Die Antike 2 (1929), 282-290;

Amargianakis, G.: An analysis of Stichera in the Deuterias Modes. The Stichera Idiomela for the Month of September in the Modes Deuterios, Plagal Deuterios and Nenano, Transcribed from the Manuscript Sinai 1230 (A.D.1365) I-II. CIMAGL 22, Kopenhagen 1977;

O analiză a Stihirarului în modurile "Deuterias" (plagale)

Idem: The Chromatic Modes, XVI. Internationaler Byzantinisten-Kongreß, Akten II/7, in Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien, 1932, S.7-17;

Modurile cromatice

Arata, M.C.: Some Notes on Cyprian the Hymnographer, in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood New York, 1990, S.123-136;

Câteva note ale lui Cyprian Imnograful

Gerald Abraham: Geschichte der Musik, Teil 1, Herder Freiburg- Basel-Wien, 1983

Istoria muzicii

Benz E.: C. Floros, - H. Thurn, Das Buch der hl. Gesänge der Ostkirche (H 1962);

Cântările Bisericii Orientale

Idem: Geist und Leben der Ostkirche {Forum slavicum 30}, München 1988, p. 125-127;

Duh și viață în Biserica orientală

Beck H.G.: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, MN (1959) München

Biserica și literatura teologică în Imperiul Bizantin

Bentas Chr.: The Treatise on Music by John Larcaris, in: Ech II (1971) 21-27;

Tratatul de muzică a lui John Larcaris

Biezen J. van: The Middle-Byzantine Kanon-Notation of Manuscript H., Bilthoven, 1968;

"Notația Kanon" a manuscriselor în epoca medio-bizantină

Borgia, N.: L'ultimo eco del canto bizantino nella Magna Graeca, Bollettino della badia greca di Grottaferrata, New Series 8 (1959) 162-169;

Ultimul ecou al muzicii în Magna Graeca

Bourgault-Ducoudray, L.A.: Conférence sur la modalité dans la Musique Grecque, Paris 1879;

Conferință asupra muzicii grecești

Etudes sur la musique ecclésiastique grecque, Paris 1887;

Studii referitoare la muzica bisericească greacă

Mélodies populaires de Grèce et d'Orient, Paris 1897;

Melodii populare din Grecia și Orient

Brou, L.: Les chants en langue grecque dans les liturgies latines, in: Sacris erudiri I (1948); 165-180; IV (1952), 226-238;

Cântările în limba greacă din liturghia latină

Bugge, A.(Hg.): Contacarium Palaeoslavicum Mosquense, (MMB Principale 6), Kopenhagen 1960.

Busch, R. von: Untersuchungen zum byzantinischen Heirmologion. Der Echos Deuteros, in: Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft IV, Hamburg 1971;

O privire asupra irmologiei bizantine

Abbé Schew. De Carswarem: La liturg. byz, (Avignon, 1926).

Liturghia bizantină

Cottas V.: Le théâtre à Bizance, Paris 1931;

Teatrul în Bizanț

Christ und Paraniakas, Anthol. graeca carminum christianorum (1870);

W. Christ - M. Paraniakas: Anthologia graeca carminum christianorum (L 1871) Leipzig;

Chrysantos v. Madytos: Große Theorielehre der Musik (Triest 1832) gr.;

Marele Theoreticon al Muzicii

Ciobanu, Gh.: Théorie, pratique, tradition, facteurs complémentaires indispensables pour déchiffrer l'ancienne musique byzantine, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/17., in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 29-37;

Teorie, practică, tradiție, factori complementari indispensabili pentru descoperirea muzicii bizantine vechi

Idem: La rythmique des neumes byzantins dans les transcriptions de J.D. Petrescu et de Egon Wellesz par rapport à la pratique actuelle, in: Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986, ed. By Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 21-36;

Ritmica neumelor bizantine în transcrierea lui I. D. Petrescu și Egon Wellesz în raport cu practica actuală

Colling, A.: Histoire de la Musique Chrétienne, Paris 1956;

Istoria muzicii creștine

Cavarnos, C.: Byzantin Sacred Music, Belmont (USA) 1974;

Muzica sacră bizantină

Chryssavgis, M.: The Troparion in Worship: Participation by the Congregation in Byzantine Chant, *Phronema* 2 (1987) 45-54;

Troparul în cultul de adorare

Idem: Neumatic Notation in Byzantine chant: Its Unity and Continuity in four Stages of Evolution, *Phronema* 7 (1992) 45-58;

Notația neumatică în muzica bizantină: unitate și continuitate în cele patru stadii ale evoluției sale

Conomos, D.E.: The Treatise of Manuel Chrysaphes, in: "Report of the Eleventh Congress (of International Musicological Society)", Copenhagen 1972, S. 748-751;

Tratatul lui Manuel Chrysaphes

Idem: Music for the Evening Office on Whitsunday, in: *Actes du XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines - Athènes Septembre 1976*, Athen 1979, S. 451-469;

Muzica pentru vecernia din Duminica Luminată

Idem: Byzantine Hymnography and Byzantine Chant, Brookline 1984;

Imnografie bizantină și cântări bizantine

Idem: The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lambadarios: On the Theory of the Art of Chanting and on Certain Erroneous Views That Some Hold About it (Mount Athos, Iviron Monastery MS 1120 (July 1458), (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 2), Wien 1985;

Tratatul lui Manuel Chrysaphes, Lampadari: în Teoria artei cântărilor și în Câteva puncte de vedere eronate pe care le au unii despre aceasta

Idem: The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music (Dumbarton Oaks Studies 21), Washington 1985;

Ciclul comunitar din perioada târzie bizantină și slavonică: liturghie și muzică

Idem: Mount Athos: Its Significance in the Musical Tradition of Byzantium, *Phronema* 3 (1988) 49-60;

Muntele Athos: semnificația sa în tradiția muzicală bizantină

Idem: The Byzantine Legacy in Slavonic Chant, in: J. Breck - J. Meyendorff - E. Silk (Edd.), *The Legacy of St. Vladimir. Byzantium - Russia - America*, Crestwood, N.Y. 1990, S. 57-68;

Moștenirea bizantină în cântările slavone

(Ed.): *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, Crestwood, NY 1990;

Studii asupra cântărilor ortodoxe

Costea, Gr.-Lungu, N.-Croitoru, I.: *Gramatica Muzicii Psaltice*, București, 1951;

Dévai, G.: Monuments en notation byzantine dans les bibliothèques de Budapest, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 1 (Budapest 1951) 247-260;

Idem: Traces of ancient Greek theory in byzantine music, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 2 (1954) 237-239;

Urme ale teoriei grecești vechi asupra muzicii bizantine

Idem: Notre quinzième manuscrit de chant byzantin, *Acta Antiqua Academiae*

Scientiarum Hungaricae 3 (1955) 283-286;

Manuscrisul nr. 50 de muzică bizantină

Idem: The Musical Study of Koukouzeles in a Fourteenth Century Manuscript, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 1958;

Studiul muzicii kukuzeliene în manuscrisele sec. XIV

Devresse, R.: Bibliothèque Nationale, Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. Le fonds Coislin, Paris 1945;

Catalog de manuscrise grecești. Fondul Coislin

Di Salvo, B.: La Trascrizione della notazione paleobizantina, Bollettino della badia greca di Grottaferrata 4 (1950) 114-130, 5 (1951) 92-110, 220-235;

Transcrierea notației paleobizantine

Idem: Qualche appunto sulla chironomia nella musica bizantina, Orientalia christiana periodica 23 (1957) 192-201;

Câteva puncte referitoare la muzica bizantină

Dragoumis, M. Ph.: The Survival of Byzantin Chant in the Monophonic Music of the Modern Greek Church, in: Studies in Eastern chant, Bd.I, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1966, S. 9-36;

Supraviețuirea cântărilor bizantine în muzica monodică în biserica grecească modernă

Constantinos A. Psachos (1869-1949), in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood, NY 1990, S.77-88;

Studii asupra muzicii răsăritene

Idem: Markos Vasileiou, a Pioneer of Byzantine Musicology, in: Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the Congress held at Hernen Castle in November 1986, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S.45-54;

Markos Vasileiou, pionier al muzicii bizantine

Ewald Jammers: Byzanz und abendländische Musik, Reallexikon der Byzantinistik. ser.A, vol. I, 6K. 3 (Amsterdam, 1969) cols. 169-227;

Bizanțul și muzica apuseană

Efstratiades, S.: Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi (Harvard Theological Studies XI), Cambridge 1924;

Catalogul manuscriselor grecești ale bibliotecii mănăstirii Vatoped

Idem: Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Lavra on Mount Athos, Cambridge 1925;

Catalog de manuscrise grecești în biblioteca din Lavra de la muntele Athos

Engberg, G.(Hg.): Prophetologium, Pars altera, lectiones anni immobilis continens (MMB Lectionaria 1, Fasc. I-II), Kopenhagen 1980-81;

Idem: Ekphonic Chant - the Oral Tradition and the Manuscripts, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 41-47;

Cântare Ecfonetică – tradiție orală și manuscrise

Fleischer, O.: Neumenstudien II. Die spätgriechische Notenschrift, Berlin 1904;

Studiu asupra vechii notații bizantine

Floros, C.: Gesang zum Lobpreis Gottes. Die Musik der Ostkirche, in: Benz, E. Thurn, H. - Floros, C. (Hgg.), Das Buch der Heiligen Gesänge der Ostkirche, Hamburg 1962, S. 143-174;

Cântarea pentru lauda lui Dumnezeu. Muzica Bisericii Răsăritene

Idem: Fragen zum musikalischen und metrischen Aufbau der Kontakien, in: Actes du XII^e Congrès International des Etudes Byzantines, Rapports VIII, Ochride 1961, II (Belgrad 1964), S.563-569

Întrebări legate de metrica și muzica Condacului

Idem: Die Entzifferung der Kondakarien-Notation, Musik des Ostens 3 (1965) 7-71; 4 (1967) 12-44;

Descifrarea notației Kontariene

Idem: Universale Neumenkunde I, Kassel 1970;

Idem: Universale Neumenkunde III, zusammengestellt von B. Schartau und J. Raasted, (Cahiers de l'Institut do moyen âge grec et latin 48), Kopenhagen 1984;

Follieri E. – Strunk O. (Hgg.): Triodum Athoum, Pars Principalis et Pars Suppletoria (MMb Principale 9), Kopenhagen 1975;

Dom Hugo Gaisser, O. Riesemann und die übrigen von **Egon Wellesz**, s.d., ferner ders. Words and music in byzant. liturgy (M. Quart. Juli 1947) and Eastern elements in western chant (Mon. Mus. Byz. Subsidia II. 1 American series, Ox. 1947);

Text și muzică în liturghia bizantină

Gastoué, A.: Le ms. Hagiopolites (Brusse1 1931);

Manuscrisele hagiopolite

Idem: La misage mus. de B. (Rev. mus. 123);

Georgiades, Thr.: Beiträge zur Erforschung der byzantinischen Kirchenmusik (Byz. Zs. 39, 1939);

Contribuții la cercetarea muzicii bisericii bizantine

Gaisser, H.: Le Systeme musical de l'Eglise grecque d'après la tradition, Rom 1901; Sistemul muzical bisericesc în conformitate cu tradiția

Idem: L'Origin et la vraie nature du mode dit-chromatique oriental, in: Documents, memoires et voeux du Congrès International d'histoire de la musique, Paris 1901, S. 93-100;

Originea și adevărata natură a modului cromatic

Idem: Les Heirmoi de Pâques dans l'Office grecque, Etude rythmique et musical, Oriens Christianus 3(1903) 416-510 et Pome 1905;

Irmosul Paștilor în cultul grec. Studiu ritmic și muzical

Gastoué, A.: Les Origines de chant romain, L'Antiphonaire grégorien, Paris, 1907;

Originea cântărilor romane

Idem: Introduction à la paléographie musical byzantin. Catalogue des manuscrits de musique byzantine de la Bibliothèque Nationale de Paris et des bibliothèques publiques de France, Paris 1907;

Introducere în paleografia muzicală bizantină. Catalog de manuscrise de muzică bizantină ale Bibliotecii Naționale din Paris și a bibliotecilor publice din Franța

Idem: La psalmodie traditionnelle de huit tons, in: TSG XIV (1908), S.193 ff;

Psalmodia tradițională în opt glasuri

Idem: Über die 8 "Töne", die authentischen und die plagalen, in: KMJ XXV (1930) 25-30;

Asupra celor 8 glasuri autentice și plagele

Idem: L'importance musicale, liturgique et philologique du MS Hagiopolite, in: Byzantion 5 (1929);

Importanța muzicală, liturgică și filologică a manuscriselor hagiopolite

Grosdidier José de Matons: Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance; Paris 1977;

Roman melodul și originile poeziei religioase a bizanțului

Gardner, J.V.: Probleme der Erforschung des liturgischen Gesanges der russischen Kirche, in: Die Welt der Slaven (Viertel-Jahresschrift für Slavistik), Wiesbaden 1956, Jg. 1, Heft 3, S. 334-344;

Problema cercetării cântărilor liturgice din Biserica Rusiei

Georgiades, Th.: Bemerkungen zur Erforschung der byzantinischen Musik, Byzantinische Zeitschrift 39 (1939) 67-88;

Observații asupra cercetării muzicii bizantine

Idem: Musik und Rhythmus bei den Griechen, Hamburg 1958;

Muzică și ritm la greci

Gerbert, M.: Scriptorum ecclesiasticorum de musica II. 1784. Facsimile. Milan: Bollettino bibliografico musicale, 1931;

Autori de muzică bisericească

Gertsman, E. V.: Ancient musical thought, Leningrad 1986;

Cândirea muzicală veche

Idem: Byzantine musicology, Leningrad 1988;

Muzicologie bizantină

Gove, A.F.: The Relationship of Music to the Text in the Akathistos Hymn, in: Studies in Eastern Chant, Ed. V, Crestwood, NY 1990, S. 101-121;

Legătura dintre muzică și text în Acatist

Grégoire, H.: Un grand et beau livre sur la chanson grecque, Byzantion 12 (1937) 650-658;

O mare și frumoasă carte asupra muzicii grecești, Byzantion 12

Hoelen Dom André: L'arrée liturg. byz. (Amey sur Meuse 1928);

- Handschin, J.:** Das Zeremonienwerk Kaiser Konstantins und die sangbare Dichtung (Rektoratsprogramm, Basel 1940/41);
Oificiul ceremonial al Împăratului Constantin
- Hintze, G.:** Das byzantinische Prokimena-Repertoire. Untersuchungen, u. krit. Ausg. (H 1973);
- Hamburger:** Beiträge zur Musikwissenschaft;
Contribuții la știința muzicii
- Husmann H.:** Modulation und Transposition in den bi- und trimodalen Stichera, in: AfMw 27 (1970);
Modulație și transpoziție în Stihera modurilor II și III
- Idem:** Die oktomodalen Stichera und die Entwicklung des byzantinischen Oktoechos, in: ebd.
Cele 8 moduri și evoluția Octoihului bizantin
- Idem:** Modalitätsprobleme des psaltischen Stils, in: ebd. 28 (1971) p.44-71;
Modalul în stilul psaltic
- Strophenbau und Kontrafakturtechnik der Stichera, in: AfMw 29 (1972) 151-161; 213-233;
Kolorierung in byzantinischer und orientalischer Musik, in FS WBoetischer (B 1974) FS = Festschrift (141-150);
Cromatică în muzica bizantină și orientală
- Hirmologium Athoum:** codex Monasterii Hiberorum 470, ed. C. Höeg (1938);
- Hirmologium cryptense:** codex cryptensis E-g. II ed. Laurentius Tardo (1951);
- Haas Max:** Byzantinische und slawische Notationen, Wulf Arte, ed., Paleographie der Musik, I/2, Koln 1973;
Notația bizantină și slavă
- Hannick Chr.:** Die Lehrschriften der klassisch-byzantinischen Musik. Die Lehrschriften zur byzantinischen Kirchen musik. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, ii (=Byzantisches Handbuch, V/2, ed. H. Hunger, München 1978) 183-218;
Manuale de muzică bisericească bizantină
- Husmann Heinrich:** Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion, Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung, Preußischer Kulturbesitz (Berlin 1911), 7-86;
Imne și Tropare. Studii asupra speciilor muzicale din Ceaslov și Tropologiar
- Idem:** Der Aufbau der byzantinischen Liturgie nach der Erzählung von der Reise der Äbte Johannes und Sophronios zum Einsiedler Nilos auf dem Berge Sinai;
Structura liturghiei bizantine după povestirea călătoriei abaților Ioan și Sofronie de la Muntele Sinai
- Hüsch Heinrich:** ed. Musicae scientiae Collectarea: Festschrift Karl Gustav Feierer (Köln 1973,243-9);

Idem: Syrischer und byzantinischer Octoechus, Kanones und Qanune, *Orientalia Christiania Periodica*, 44 (1978), 65-73;

Octoihul sirian și bizantin

Hadjisolomos, S.J.: The modal structure of the 11 Eothina Anastassima ascribed to the Emperor Leo (+912). A musicological Study, Nicosia 1986;

Structura modală a Eotinalei (Luminândeii) a II-a din Slujba Învierii de Împăratul Leon

Hannick, Chr.: Antike Überlieferungen in der Neumeneinteilung der byzantinischen Musiktraktate, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 26, Wien 1977, S. 169-184

Tradiția antică în tratatele muzicale bizantine

Idem: Egon Wellesz und sein Verhältnis zur Musik der Ostkirchen, in: O. Kolleritsch (Hg.), *Egon Wellesz (Studien zur Wertungsforschung 17)*, Wien-Graz 1986, S. 86-101;

Egon Wellesz și relația sa cu muzica Bisericii Orientale (de Răsărit)

Idem: Reference materials on Byzantine and Old Slavic music and hymnography, in: *Journal of the Plainsong & Mediaeval Music Society. Founded in memory of Dom Anselm Hughes*, 13 (1990) 83-89;

Materiale de referință asupra muzicii și imnografiei bizantine și a cele slave vechi

Idem: The Performance of the Kanon in Thessaloniki in the 14th Century, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. V, Crestwood NY 1990, S.137-152;

Idem: Probleme der Rhythmik des byzantinischen Kirchengesangs. Ein Rückblick auf die Forschungsgeschichte, in: *Rhythm in Byzantine chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S. 1-20;

Problema ritmicii cântului bisericii bizantine. O retrospectivă asupra istoriei cercetării.

Idem: Wolfram, G. (Hgg.): Gabriel Hieromonachos, *Abhandlung über den Kirchengesang (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 1)*, Wien 1985;

Gabriel Hieromonachos, *Tratat asupra cântării bisericești*

Idem: *Les Lect. Grecs de l'Apostolos avec Not. Ekphon.*, ECh IV (1979) 76-80;

Idem: Byzantinische Musik, in: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II*, *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12/5/2, hg. van H. Hunger, München 1978, S. 183-218;

Muzica bizantină

(Ed.): *Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry (MMB Subsidia 6: Studies on the Fragmenta Chiliandarica Paleoslavica, II)*, Kopenhagen 1978;

Probleme fundamentale ale muzicii și poeziei slave timpurii

Harris, S.: The Communion Chants in Thirteenth Century Byzantine Musical Manuscripts, in: *Studies in Eastern Chant II*, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1971, S.51-67;

Cântări ale comuniunii în manuscrisele muzicale bizantine ale sec. XIII

Höeg, C (Hg.): *Hirmologium Athoum (MMB Principale 2)*, Kopenhagen 1938;

Idem: The Hymns of the Hirmologium, Teil I, transkrib, von A. Ayoutanti und M. Stöhr, (MMB Transcripta 6), Kopenhagen 1952;

Imnele Irmologhionului

Idem: The oldest Slavonic Tradition of Byzantine Music, Proceedings of the British Academy 39 (1953) 37-66;

Cea mai veche tradiție slavonă a muzicii bizantine.

Idem: Kontakarium Ashburnhamense {MMB Principale 4}, Kopenhagen 1956;

Idem: Ein Buch altrussischer Kirchengesänge, Afsplh XXV (1956) 261-284;

O carte a cântului vechi bisericesc rus

Idem: La notation Ekphonetique (Kopenhagen 1935);

Notația ecfonetică

Idem: La théorie de la musique byzantine, (1922), in: Revue des Etudes grecques 35 (1922)

Teoria muzicii bizantine

Höeg, C.-Tillyard, H.J.W. - Wellesz, E. (Hgg.): Sticherarium (MMB Principale 1), Kopenhagen 1935;

Höeg C. und Zuntz, G.: Prophetologium: Monumenta mus. Byz. lectionaria Bd. 1: Lectionarium Nativitatis et Epiph., Kopenhagen 1939;

Huglo, M.: La tradition occidentale des mélodies byzantines du Sanctus, in: Derkultische Gesang der abendländischen Kirche, Cologne 1950, S- 40-46;

Tradiția occidentală a melodiilor bizantine ale Sanctus

Idem: Relations musicales entre Byzance et l'Occident, in: Proceedings of the Thirteenth International Congress of Byzantine Studies, London 1963, S. 267-280;

Relațiile muzicale dintre Bizanț și occident.

Idem: Les Livres de chant liturgique (Typologie des sources du Moyen-Age occidental 52), Turnhout 1988;

Cărțile de cântări liturgice.

Jakobson, R. (Bearb): Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica, A. Sticherarium, B. Hirmologium (MMB Principale 5a & Sb), Kopenhagen 1957;

Jakovljevic, A.: Cypriot Musicians and Copyists of Byzantine Musical Manuscripts in the 15th und 16th Centuries, in: "Diptycha", Athen 1980-81, S.72-78;

Muzicieni și copişti ciprioți ai manuscriselor muzicale bizantine

Idem: Cod. Lavra E-108 from Fourteenth Century as the Oldest Serbian-Greek Music Anthology with Koukouzeles Notation, in: Recueil de Chilandar 7, Belgrad 1989, S. 133-161;

Cod. Lavra E-108 din sec. al XIV-lea ca cea mai veche antologie de muzică sârbo-grecescă cu notație kukuzeliană

Idem: Catalogue of Byzantine Chant Manuscripts in the Monastic and Episcopal Libraries of Cyprus (Publications of the Cyprus Research Centre XV), Nicosia 1990;

Catalog de manuscrise cu cântări bizantine din bibliotecile monastice și episcopale din Cipru

Jammers, E.: Die Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich: Der Choral als Musik der Textaussprache (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse), Heidelberg 1962;

Muzica în Bizanț, Roma papală și Franța. Coralul ca muzică a interpretării (rostrii) textului.

Idem: Byzanz und die abendländische Musik, in: Reallexikon der Byzantinistik, Reihe A, I. Amsterdam 1968, S. 169-227;

Bizanțul și muzica occidentală.

Janus, C.: Musici Scriptores Graeci (Teubner), Leipzig 1899;

Jeanin, J. - Puyade, J.: L'octoechos syrien, Oriens Christianus, Neue Serie, 1913, S. 82-104, 277-298;

Krumbacher, K.: Geschichte der Byzantinischen Liturgie (Mn² 1897) München. Istoria liturghiei bizantine.

Kenneth Levy: The Byzantine Sanctus and its Modal Tradition in East and West, Annales Musicologiques 6 (1958-1963), 7-67;

Sanctus-ul bizantin și tradiția sa modală în est și vest

Archimandrite Kalistos: Mother Mary and Ware, The Festal Menaion, London 1969;

Kaufhold, P.: Gesungene Ikone: Orthodoxe Kirchenmusik, in: Schaut in den Osten Erlebnis - und Sachbuch über, die orthodoxen Kirchen in Osteuropa, hg. von N. Wyrwoll, Hildesheim 1993, S. 275-190;

Icoana cântată: muzica bisericească ortodoxă

Köstlin, H.A.: Geschichte der Musik (griech. Übers. von A.N. Maltos), Athen 1908;

Istoria muzicii

Koschmieder, E.: Die ekphonetische Notation in kirchenslawischen Sprachdenkmälern, Südostforschungen V (1940);

Notația ekphonetica în biserica slavă

Idem: Zur Bedeutung der russischen liturgischen Gesangstradition für die Entzifferung der byzantinischen Neumen, Kyrios 5 (1940/41) 1-24;

Asupra semnificației tradiției liturgice rusești cântate pentru clasificarea neumelor.

Idem: Ein Blick auf die Geschichte der altslawischen Musik, Byzantino-Slavica 31 (1970/71) 12-41 und Tables I-VI;

O privire asupra istoriei muzicii vechi slave.

Kujumdzieva., Sv.: Methodological Notes on the Description of Musical Manuscripts Written in Greek at the "Ivan Dujcev" Research Centre for Slavo-Byzantines Studies, in: Universite Aristote de Thessalonique (Ed.), Actes de la Table Ronde: "Principes et Méthodes du Cataloguage des Manuscrits Grecs de la Collection du Centre Dujcev", Thessaloniki 1992; S. 91-115;

Note metodologice în descrierea manuscriselor muzicale scrise în greacă de către Centrul de Cercetări pentru studii slavo-bizantine "Ivan Dujcev"

Lambrou, S. : Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, 2 Ede., Cambridge 1900;

Catalogul manuscriselor grecești de la Muntele Athos

Lavignac, Alb.: Encyclopedie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire. Premiere partie. Histoire de la Musique. Antiquité-Moyen Age, Paris 1924;
Enciclopedia de muzică și Dicționarul conservatorului. Prima parte. Istoria muzicii. Antichitate - ev mediu

Lazarov, S.: A Medieval Slavonic Theoretical Treatise on Music, in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, Crestwood, NY 1990, S. 153-:186;

Tratat teoretic de muzică medievală slavonă

Levy, K.: The Byzantine Sanctus and Its Modal Tradition in East and West, Annales musicologiques VI (1958-63) 7-67.

Sanctus-ul bizantin și tradiția sa mosală din est și vest

Idem: The Byzantine Communion Cycle and Its Slavic Dounterpart, in: Actes du XII^e Congres d'Etudes Byzantines, Ochrid 1961 II, Belgrad 1963, S9 571-5741

Idem: A Hymn for Thursday on Holy Week, Journal of the American Musicological Society 16 (1963) 127-175

Un imn pentru joia din săptămâna mare

Idem: Die slavische Kondakarien-Notation, in: Anfänge der slavischen Musik, Proceedings of the Bratislava Symposium of August 1964, Bratislava 1966, S. 77-92;

Notația Kontacariană slavă

Idem: Three Byzantine Acclamations, in; H. Powers (ed.), Studies in Music History. Essays for Oliver Strunk, New Jersey 1968, S.43-57;

Trei aclamații bizantine

Idem: Byzantine Music since the Oxford Congress, in: Actes du XIV^e Congres International des Etudes Byzantines III 1971, Bukarest 1976, S. 481-487;

Muzica bizantină de la congresul din Oxford

Idem: The Earliest Slavic Melismatic Chants, in: Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry (MMB Subsidia VI), Kopenhagen 1978, S. 197-210;

Cântările slave melismatice timpurii

Idem: Le "Tournant Décisif" dans l'histoire de la Musique Byzantine, in: Actes du XV^e Congres International d'Etudes Byzantines - Athènes Septembre 1976, Athen 1979, S. 471-480;

"Turnura decisivă" în istoria muzicii bizantine

Lombardi-Giordano, C.: La melurgia bizantina dei canti popolari della Sicilia e della Calabria, in: Actes du XV^e Congres International d'Etudes Byzantines Athenes, Septembre 1976, Vol. II, B, Athen 1981, S. 985-998;

Muzica bizantină în cântările populare din Sicilia și Calabria

Lungu, N. - Ungu, A.: Cântările Sfintei liturghii, și Cântări la cateheze, București, 1951;

de Meester, Pl.: Liturgia byzantina (Rom 1930);

Liturghia bizantină

Milta, M.: La melurgia biz. (RMI 1946), Revista musicale italiana;
Muzica bizantină

Maas, P.: Frühbyzantinische Kirchenpoesie (2. Aufl. 1931);
Poezia bisericească bizantină timpurie

Moran, N.K.: The Ordinary Chants of the Byzantine Mass, 2 Bde., Hamburg 1975;
Cântările obișnuite ale slujbei bizantine

Monumentat musicae byzantinae, ed. Carsten Höeg, H.J.W. Tillyard, Egon Wellesz (Copenhagen, Levin, and Munksgaard, 1935);

Matheos Juan: Le Typicon de la grande eglise, Orientalie Christiana Anatecta, 165/166, Rom 1962;

Typicon-ul mării Biserici

Moran, Neill K.: Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting, Byzantina Neerlandica 9 (1986);

Cântăreții reflectați în pictura bizantină și slavonă din perioada târzie

Maltezos, C.: Sur les gammes diatoniques de la musique ecclesiastique grecque, PAA 4 (1929) 326-340;

Despre gamele diatonice ale muzicii bisericești greești

Marzi, G.: Melodia e nomos nella musica bizantina (Studii publicati dall' Istituto di filologia classica 8), Bologna 1960;

Melodia și versurile muzicii bizantine

Mateos, J.: La Psalmodie variable dans l'Office Byzantin, in: Acta Philosophica et Theologica II, Rom 1964, S. 327-339;

Psalmodia variabilă a slujbei bizantine

Merlier, M.: Etudes de Musique Byzantine, Le premier made et son plagal, Paris 1935;
Studii de muzică bizantină

Métrévéli, H.: Les manuscrits liturgiques georgiens des IX^e-X^e siècles et leurs importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine, in: Actes du XV^e Congres International d'Etudes Byzantines - Athenes Septembre 1976, Vol. II, B, Athen 1981, S.1005-1010;

Manuscrisele liturgice georgiene din sec. IX-X și importanța lor pentru studiul imnografiei bizantine

Moran, N.K.: The Musical 'Gestaltung' of the Great Entrance Ceremony in the 12th Century in Accordance with the Rite of Hagia Sophia, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 28, Wien 1979, S. 167-193;

Structura muzicală a Ceremoniei Vohodului Mare în sec. XII în concordanță cu Hagia Sophia

Idem: A list of Greek music palimpsests, Acta musicologica 57 (1985) 50-72;

Morgan, M.: The Three Teachers and Their Place in the History of Greek Church Music, in: Studies in Eastern Chant, Bd. II, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1971, S. 86-99;

Trei dascăli și locul lor în istoria muzicii bisericești grecești

Moutsopoulos, E.A.: Modal "Ethos" in Byzantine Music. Ethical Tradition and Aesthetical Problematic, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S.3-6;

"Ethos-ul" modal în muzica bizantină. Tradiția etică și problematica esteticii, XVI

Nikolakopoulos, K.: Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus, Orthodoxes Forum 3 (1989) 49-56;

Muzica bizantină parte componentă de bază în cultul ortodox

Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, Hermeneia, Zeitschrift für ostkirchliche Kunst 8 (1992) 141-154;

Esența și funcțiile muzicii bizantine

Orlov, S.P.: La Musique religieuse en Russie, Irenikon 8 (1911) 439-456;

Muzica religioasă în Rusia

Petrescu, J.D.: Etude de paléographie byzantine, Paris 1932;

Studii de paleografie bizantină

Idem: Etudes de paléographie musicale byzantine, Bukarest 1965;

Studii de paleografie muzicală bizantină

Idem: Laudele îngropării Domnului București 1940;

Idem: Les Idiomeles et le Canon de l'office de Noel, Paris 1932;

Idiomelele și Canonul din slujba Crăciunului

Petrescu, Hr.: The relation text - melodic and rhythmical formulas, an element of continuity in the Romanian post-medieval church music, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 99-108;

Relația dintre text și formulele melodice și ritmice, un element de continuitate în muzica bisericească românească post-medievală

Pratella, F.B.: La veritura mus. biz. e quella neumat. rom. (RMI 1943);

Psachos, K.A.: I parasimantikis tis vizantinis maesikis, Athen 1917;

Palikarova Verdeil, R.: Die byzantinische Musik bei den Bulgaren und den Russen, Kap. 1953 (= MMB, Subsidia 3);

Muzica bizantină la bulgari și ruși

Pitra; J.B.: L'hymnographie de l'église grecque (R 1867) Rom;

Imnografia Bisericii grecești

Idem: Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, I (P 1876);

Panajotopoulos, D.: Theorie und Praxis der byzantinischen Kirchenmusik, Athen 1947 (griech.);

Teorie și practică în muzica bisericească bizantină

Palikarova V.: La Musique Byzantine chez les Bulgares et les Russes (du IX^e au XIV^e siècle), (MMB Subsidia 3), Kopenhagen 1953;

Muzica bizantină la bulgari și ruși

- Parrish, C.:** The Notation of Medieval Music, New York 1959;
 Notația în muzica medievală
- Patrinelis, Chr.:** "Protopsaltae, Lampadarioi, and Domesticoi" of the Great Church during the Post-Byzantine Period (1453-1821), in: Studies in Eastern Chant, Bd. III, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, 1973, S. 141-170;
 Protopsalți, lampadari și melurgi în marea biserică după perioada post bizantină (1453-1821)
- Perria, L. - Raasted, J. (Hgg.):** Sticherarium Ambrosianum, Pars Principalis et Pars Suppletoria (MMB Principale 11), Kopenhagen 1992;
- Petrov, S. – Kodov, Hr.:** Old Bulgarian Musical Documents, Sofia 1973;
 Vechi documente muzicale bulgărești
- Petrovic, D.:** Octoechos in the Musical Tradition of Southern Slavs (Institute of Musicology, Serbian Academy of Sciences and Art, Bd. 16/I), Belgrad 1982, S.65-76;
 Octoiul în tradiția muzicală a slavilor sudici
- Idem:** The Heritage of Saints Cyril and Methodius as reflected in Serbian Chant, in: E.G. Farrugia u.a. (Edd.), Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methadius (Orientalia Christiana Analecta 211), Rom 1988, S. 291-294;
 Moștenirea de la Sfinții Cyril și Metodiu reflectată în cântările sârbe
- Petta, M.:** Padre Lorenzo Tardo e il rifiorimento del canto bizantino della badia, Bollettino della badia greca di Grottaferrata 21 (1967) 3-19;
- Pierik, M.:** The Song of the Church, New York 1947;
 Cântecul bisericesc
- Psarianos, Dion.:** Die byzantinische Musik in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I, Teil 2, hg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1960, S. 155-174;
 Muzica bizantină în biserică ortodoxă greacă
- Quasten, Joh.:** Musik und Gesang in den Kultender heidnischeri Antike und christlichen Frühzeit (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 25), Münster 1930;
 Muzica și cântul la civilizațiile antice păgâne și creștinismul timpuriu
- Riemann, H.:** Zur Geschichte und Theorie der byzantinischen Musik (1889);
 Istoria și teoria muzicii bizantine
- Rebours, P.J.B.:** Musique byz. du XII^e siecle (1913);
 Muzica bizantină în secolul al XII-lea
- Idem:** Traité de psaltique. Théorie et pratique du chant dans l'église grecque (P 1906).
 Tratat de psaltică. Teorie și practică în biserică greacă
- Idem:** Quelques manuscrits de musique byzantine, ROC10 (1905) 1-14.
 Câteva manuscrise de muzică bizantină
- Rieman, H.:** Die byzantinische Notenschrift im 10. bis 15., Jh., Leipzig 1909;

Documente bizantine în secolele X-XV

Idem: Studien zur byzantinischen Musik, Lpz. 1925;

Studiu asupra muzicii bizantine

Raasted, J.: Intonation Formulas and Modal Signatures in Byzantine Musical Manuscripts (Kopenhagen 1966) (=MME 5subsidia 7);

Formule de intonație și semne modale în manuscrisele muzicale bizantine

Idem: (Hg.): Hirmologium Sabbaiticum, 1. Pars Suppletoria, 2.1. Pars Prima: Toni Authentici, 2.2. Pars Secunda: Toni Plagales (MMB Principale 8), Kopenhagen 1968-70;

Idem: The interlinear variants in byzantine musical manuscripts (Examples), in: Actes du XV^e Congrès International d'Etudes Byzantines - Athènes Septembre 1976, Vol. II, B, Athen 1981, S. 999-1004;

Variantele interlineare în manuscrisele muzicale bizantine

Idem: Pulse and Pauses in Medieval and Postmedieval Byzantine Chant, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 63-72;

Timpi și pauze în cântările bizantine medievale și post-medievale

(Ed.): The Hagiopolites. A Byzantine Treatise on Musical Theory (Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin 45), Kopenhagen 1983;

Un tratat bizantin de teorie muzicală

Idem: Rhythm in Byzantine Chant, in: Rhythmin Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, S.67-92;

Ritmul în muzica bizantină

Idem: Byzantine Liturgical Music and its Meaning for the Byzantine Worshipper, in: Rosemary Morris (Ed.), Church and People in Byzantium, Birmingham, 1991, S.49-57;

Muzica liturgică bizantină și însemnătatea ei pentru credincioșii bizantini

Raes, A.: Introductio in Liturgiam Orientalem, Rom 1947;

Introduce în liturghia orientală

Reese, G. : Music in the Middle Ages, New York 1940;

Muzica în evul mediu

Reimann, H.: Zur Geschichte und Theorie der byzantinischen Musik, Vierteljahrschrift für Musikwissenschaft 5 (1889), S. 322-395;

Asupra istoriei și teorie muzicii bizantine

Reinach, Th.: La Musique Grecque (Collection Payot), Paris 1926;

Muzica grecească

Richard, M.: Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues des manuscrits grecs, Paris 1958 (Centre National de la Recherche Scientifiques). Supplement (1958-63), Paris 1964;

Registrul bibliotecilor și cataloagelor cu manuscrise grecești

Richter, E.F.: Traité complet de Contrepoint. Traduit de l'allemand par Gustave Sandre, Paris 1907;

Tratat complet de contrapunct

Richter, L.: Antike Überlieferungen in der byzantinischen Musiktheorie, Deutsches Jahrbuch der Musikwissenschaft VI (1961) 75-115;

Continuări (transmiteri) în muzica bizantină

Riemann, H.: Kurzgefaßte Musikgeschichte (griech. Übers. von G.K. Sklavos, Athen 1933);

Compendiu al istoriei muzicii

Romanou, K.: A New Approach to the Work of Chrysanthos of Madytos: The New Method of Musical Notation in the Greek Church and the, in: Studies in Eastern Chant, Bd. V, ed. by D. Conomos, Crestwood, N.Y. 1990, S. 89-100;

O nouă abordare a muncii lui Chrysanthos de Madytos: noua metodă de notație muzicală în biserica greacă

Strunk, O.: The Tonal System of Byzantin Music in Musical Quartelry XXVIII, 1942, S. 190-204;

Sistemul tonal în muzica bizantină

Idem: Intonation and Signatures of the Byzantine Modes, in M.Q. XXXI, 1945, S. 339-355;

Intonație și semnături în modurile bizantine

Idem: The Byzantine office at Hagia Sophia, in: Dumbarton Oaks Papers 9-10, 1956; Slujba bizantină din Hagia Sophia

Di Salvo, B.: Gli asmata nella musica bizantina, in: Boll. della Badia greca di Grottaferrata 13, 14 (1959-60);

Sticherarium: Codex vindobonensis theol. graec. 181, ed. Carsten Höeg, H.J.W. Tillyard, E. Wellesz 1935;

Schmidt, Hans: Zum Formelhaften Aufbau byzantinischer Kanones (Wiesbaden 1979);

Asupra construcției formelor din Canonul bizantin

Strunk, O.: Essays on Music in the Byzantine World (New York 1977);

Eseuri asupra muzicii din lumea bizantină

Szöverffy, Joseph: A Guide to Byzantine Hymnographie: A Classified Bibliographie of Texts and Studies, i (Brookline, Mass., and Leiden, 1978);

Ghid al imnografiei bizantine

Sava S.: Byzantine Musik in theory and practice, Boston, 1965;

Muzica bizantină în teorie și practică

Schartau, B.: Manucripts of Byzantine music in Denmark [Cahiers de l'Institut di moyen-age grec et latin 48], Kopenhagen 1984 S.15-104;

Manuscrite de muzică bizantină în Danemarca

Idem: On collecting "Testimonia" of Byzantine musical Practice, CIMAGL 57 (1988) 159-166

(Hg.): Hieronymos Tragodistes, Über das Erfordernis von Schriftzeichen für die Musik der Griechen (MMB Corpus Scriptorum de Re Musica 3) Wien 1990;

Hieronimos Tragodistes, despre evoluția notației muzicale la greci

Schidlovsky, N.: A Note on the Slavic Modal Signature, *Cyrrillomethadianum* 8-9 (1984-1985) 175-181;

O notă referitoare la semnătura modală slavă

Schlötterer, R.: Die kirchenmusikalische Terminologie der griechischen Kirchenväter, Diss., München 1-53

Terminologie muzicală bisericească la părinții bisericești greci

Schlötterer, R.- Jammers, E. Schmid, H. – Waeltnier, E.: Byzantinisches in der karolingischen Musik, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantiner-Kongreß*, V, 2, München, 1958, S. 1-29.

Influențe bizantine în muzica carolingiană

Idem: Geschichtliche und musikalische Fragen zur Ison-Praxis, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/r, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/7, Wien 1982, S. 19-27;

Idem: Einige allgemeine Überlegungen zur Frage des Rhythmus im byzantinischen Kirchengesang, in: *Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986*, ed. By Ch.Hannick, Hernen 1991, S. 55-66;

Câteva considerații generale asupra problemei ritmului în muzica bisericească bizantină

Seppälä H.: Bysanttilaiset ekhokset ja ortodoksinen kirkkblaulu Suomessa, in: *Acta musicologica fennica* 13, Helsinki 1981;

Stantschewa-Braschowanowa, L.: Johannes Kukuzeles, Musik in Geschichte und Gegenwart 37 (1958) 1888-90;

Muzica în istorie și contemporaneitate

Stathis, Gr.: Manoscritti e la tradizione musicale bizantino-sinaitica (1972) 271-308; Manuscrise și tradiție muzicală bizantino-sinaitică

Idem: I sistemi alfabetici di scrittura musicale per scrivere la musica bizantina nel periodo 1790-1850, 4 (1972) 365-402;

Sistemul alfabetic al scrierilor muzicale utilizate în scrierea muzicii bizantine din perioada 1790-1850

Idem: Problems connected with the Transcription of the Old Byzantine Notation in to the Pentagram, in: "Report of the Eleventh Congress (of International Musicological Society)", Bd. II, Kopenhagen 1973, S. 778-782;

Probleme legate de transcrierea vechii notații bizantine în Pentagram

Idem: Iosaph Riliotes et ses "Exégésis" à certaines compositions byzantines, *Balkan Studies* 17 (1976) 131-142;

Iosaph Riliotes și exegezele sale la câteva compoziții bizantine

Idem: La Conoscenza di Musica Bizantina in Occidente, in: *Ders Athen* 1978, S. 88-96;

Cunoașterea muzicii bizantine în Occident

Idem: Byzantine Church Music, in: Ders., Athen 1978, S. 97-109;

Muzica bisericească bizantină

Stefanovic, D.: The Importance of Rhythm in the Bilingual Polyeleos by Isaiah the Serb (15th century), in: Rhythm in Byzantine Chant: Acta of the congress held at Hernen Castle in November 1986, ed. by Ch. Hannick, Hernen 1991, s. 101-108; Importanța ritmului în Polyeleos-ul bilingv a lui Isaiah Sârbul

Idem: The tradition of the Sticheraria Manuscripts (Thesis presented to the University of Oxford for the degree of Doctor of Philosophy), Oxford 1967; Tradiția manuscriselor Sticheraria

Strunk, O.: Byzantine Psalmody and its possible Connection with Hebraic Cantillation, Bulletin of the American Musicological Society II/13 "(1948) 19-21; Psalmodia bizantină și posibilele sale legături cu cântările ebraice

Idem: The Notation of the Chartres Fragment, Annales Musicologiques 3 (1955) 7-37;

Idem: The Antiphons of the Octoechos, Journal of the American Musicological Society 13 (1960) 50-67;

Antifone din Octoih

Idem: The Cypriote in Venice, in: Natalicia Musicologica, Knud Jeppesen 1962, p. 101-113

Ciprioții în Veneția

(Hg.): Specimina Notationum Antiquiorum, Pars Principalis et Pars Suppletoria (MMB Principale 7), Kopenhagen 1966;

Idem: Byzantine Music in the Light of Recent Research and Publication, in: Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies, Main Papers IV Oxford 1966, London 1967, S. 245-251;

Muzica bizantină în lumina ultimelor descoperiri și publicații

Idem: A first Look at Byzantine Psalmody, in: Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, S. 37-39;

O primă privire asupra psalmodiei bizantine

Idem: S. Salvatore di Messina and the Musical Tradition of Magna Graecia, in: Essays on Music on the Byzantine World, New York 1977, S. 45-54;

S. Salvatore di Messina și tradiția muzicală din Magna Graecia

Idem: The Chants of the Byzantine-Greek Liturgy, in: Essays on Music in the Byzantine World, New York 1977, S. 297-330;

Cântările liturghiei bizantin-grecești

Thibaut, P.J.B.: Monuments de la notation ephonetique et hagiopolite de l'eglise greque (Petersburg 1913);

Monumente ale notației ecfonetice și hagiopolite ale bisericii grecești

Tiby, O.: Teoria e Storia della musica bizantina (Riv. mus. it. 40, 1937);

Teoria și istoria muzicii bizantine

Tardo, L.: L'antica melurgia bizantina nell' interpretaz. della scuola monast. die Grottaferratta (3 bdy, Rom 1938);

Melurgia antică bizantină în interpretarea școlii monastice din Grottaferratta

Tardo, L.: I byzantini mousiki, Athen 1933;

Muzica bizantină

Thibaut, P.J.B.: Origine byzantine de la notation neumatique de l'Eglise latine, Paris 1907 (N.D. Hildesheim 1975);

Originea bizantină a notației neumatice în biserica latină

Tiby, O.: La musica bizantina, Teorie e storia, Milano 1938;

Muzica bizantină, Teorie și Istorie

Tillyard, H.J.W.: Byzantine Music and Hymnography, London 1923;

Muzica bizantină și imnografie

Idem: Handbook of the Middle Byzantine Notation, MMB Subsidia I, Kopenhagen 1935;

Carte despre notația medio-bizantină

Idem: The Hymns of the Sticherarium for November, MMB Transcripta I, Kopenh. 1938;

Imnurile din Stihirar pentru Noiembrie

Idem: The Hymns of the Octoechus, MMB III, 1940;

Imnurile din Octoih

Idem: Greek Church Music in The Musical Antiquary, 1911, II. 80-98;

Muzică bisericească grecească

Idem: Signatures and Cadenus of the Byzantine Modes, ABS, XXVI, 1923-1925, 78-87;

Formule melodice și cadențe în modurile bizantine

Idem: Byzantine Neumes: The Coislin Notation: B. 2. XXXVII, 1937, 345-358;

Neume bizantine: notația Coislin

Trepelas, P.N.: Anthologie der Griechisch-Orthodoxen Hymnographie, Athen 1949;

Antologia imnografiei ortodoxo-grecești

Tomadakes, N.B.: Einführung in die byzantinische Liturgie 1958;

Introducere în liturghia bizantină

Touliatos-Banker Diane: The Byzantine Amomos Chant of the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Analecta Vlatadon 46 (Thessaloniki 1984);

Cântarea bizantină a lui Amomos din sec. XIV și XV

Taft, R.: The Great Entrance, Orientalia Christiana Analecta 200 (Rom 1975);

Vohodul Mare

Thodberg, Chr.: Der byzantinische Alleluiaron. Zyklus: Studien im kurzen Psaltikonstil, MMB Subsidia 8, Kopenhagen 1966 (Monumenta musicae byzantinae);

Aleluiaarele bizantine

- Tardo, L.:** La musica bizantin e i codici di melurgia della Biblioteca di Grottaferrata, *Rivista delle Accademie e Biblioteche d'Italia* 4 (1930) 355-369;
Muzica bizantină și codicii melurgici din biblioteca din Grottaferrata
- Idem:** I codici melurgici della Vaticana ed il contributo alla musica bizantina del monachismo greco della Magna Graecia, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 1 (1931) 225-248;
- Idem:** I codici melurgici nelle biblioteche d'Italia, *Rivista delle Accademie e Biblioteche d'Italia* 12 (1938) 26-31, 13 (1938/39) 74-79;
Codicii melurgici din biblioteca din Italia
- Idem:** Sguardo generale sopra gli studi dell'antica melurgia bizantina, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 15 (1947) 116-132;
Privire generală asupra studiilor melurgiei bizantine antice
- Idem:** I manoscritti greci di musica bizantina nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 19 (1950) 15-26;
Manuscrisele grecești de muzică bizantină din biblioteca Ambroziană, Milano (Hg.): *Hirmologium Cryptense* (MMB Principale 3), Rom 1951;
- Idem:** I manoscritti melurgici nella Biblioteca Universitaria di Messina, *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania* 23 (1954) 187-201;
Manuscrisele melurgice din biblioteca universitară din Messina
- Idem:** L'antica musica bizantina e la sua semiografia. I manoscritti Melurgici bizantini nella Biblioteca de Alessandria (Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie 3), Alexandrie 1954;
- Idem:** L'Ottoeco nei mss. melurgici, Grottaferrata 1955;
- Thibaut, B.:** Etude de musique byzantine. Le chant ekphonétique, *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899) 122-147;
Studii de muzică bizantină. Cântecul ekphonetic.
- Thibaut, J.-B.:** Les traités de musique byzantine. *Byzantinische Zeitschrift* 9 (1900) 478-482;
Tratate de muzică bizantină
- Idem:** "Assimilation des Echi byzantins et des modes latins avec les anciens tropes grecs", in: *Documents du Congrès international d'Histoire de la musique*, Paris 1901, S. 77-85;
- Thodberg, Chr.:** The Tonal System of the Kantakarium : Studies in Byzantine Psaltico Style (*Hist. Filos. Medd., Dan. Vid. Selsk. 37.7.*), Kopenhagen 1960;
Sistemul tonal din Kantakarium
- Chromatic Alterations in the Sticherarium, in: *Actes du XII^e Congrès International d'études Byzantines*, Ochrid 1961, II (Belgrad 1964), S. 607-612;
Alterații cromatice în Sticherarium
- Der byzantinische Alleluarionzyklus. Studien im kurzen Psaltikonstil (MMB Subsidia 8), Kopenhagen 1966;
Ciclurile aleluarelor bizantine

Tiby, O.: La musica bizantina. Teoria e storia, Milano 1938;

Muzica bizantină

Tillyard, H.J.W.: The modes in Byzantine Music, ABSA XXII (1916-18) 133-156;

Modurile muzicii bizantine

Idem: Byzantine Music and Hymnography, London 1923;

Muzică bizantină și imnografie

Idem: A Canon by Saint Cosmas, Byzantinische Zeitschrift 28 (1928) 25-37;

Un canon al Sfântului Cosma

Idem: Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation (MMN Subsidia 1, Fasc. 1), Kopenhagen 1935, 1970;

Carte despre notația medio-bizantină

Idem: Byzantine Neumes: The Coislin Notation, Byzantinische Zeitschrift 37 (1937), 345-358;

Neumele bizantine: notația Coislin

Idem: (Bearb.): The Hymns of the Sticherarium for November (MMB Transcripta 2), Kopenhagen 1938;

Imnele din Sticherarium pentru noiembrie

Idem:(Bearb.): The Hymns of the Octoechus, Teil I(MMB Transcripta 3), Kopenhagen 1940. Teil II: (MMB Transcripta 5), Kopenhagen 1949;

Imnurile din Octoechus

Idem: (Bearb.): Twenty Canons from the Trinity Hirmologium (MMB Transcripta 4 American Series 2), Boston, Paris, London, Kopenhagen 1952;

Idem: The Stages of the Early Byzantine Musical Notation, Byzritinische Zeitschrift 45 (1952) 29-42;

Stadiile Notației muzicale bizantine timpurii

Idem: The Byzantine Modes in the Twelfth Century, ABSA XLVIII (1953) 182-190;

Modurile bizantine în secolul XV

Idem: (Bearb.): The Hymns of the Hirmologium, Teil III,2, transcrib. von A. Ayountani (MMB Transcripta 8), Kopenhagen 1956;

Imnele din Irmologhion

Idem: (Bearb.): The Hymns of the Pentecostarium (MMB Transcripta 7), Kopenhagen 1960;

Imnele din Penticostar

Timiadis, E.(Bishop of Melloa): Byzantine Music, in: Philippou, A.J. (Ed.), The Orthodox Ethos. Essays in honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, Oxford 1964, S. 200-206;

Muzica bizantină

Tonceva, E.: Die skitische Musikhandschriftenfamilie des Bolgarskij Rospev vom 17-18. Jh. und die spätpostbyzantinische Musikpraxis, XVI. Internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/7, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/7, Wien 1982, S. 85-98;

Velimirovic, Milos: The Byzantine Heirmos and Heirmologion, Wulf Arlt, et al., eds., *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen: Gedenkschrift Leo Schrade* (Bern/München 1973); 192-242;

Irmosul bizantin și Irmologhionul

Idem: Byzantine Elements in Early Slavic Chant. *The Hirmologium. Pars Principalis et Pars Suppletoria* (MMB Subsidia 4: Studies on the Fragmenta Chiliandarica Palaeoslavica, I), Kopenhagen 1960;

Elemente bizantine în cântecele slave timpurii

Idem: Study of Byzantine Music in the West, *Balkan Studies* 5 (1964) 63-76;

Studii de muzică bizantină în vest

Idem: Byzantine Composers in Manuscript Athens 2406, in: "Essays presented to Egon Wellesz", ed. by J. Westrup, Oxford 1966, S. 7-18;

Compozitori bizantini

Idem: Two Composers of Byzantine Music: John Vatatzes and John Laskaris, In: *Aspects of Medieval and Renaissance Music*, N. York 1966, s. 821-831;

Doi compozitori în muzica bizantină

Idem: Musique byzantine, in: *Encyclopedie des musiques sacrées*, Bd. II, Paris 1969, S. 156-164;

Muzica bizantină

Idem: Present status of research in Byzantine music, *Acta musicologica* 43 (1971) 1-20;

Stadiul actual în cercetarea muzicii bizantine

Idem: The "Bulgarian" Musical Pieces in Byzantine Musical Manuscripts, in: *Proceedings of the 11th International Musicological Society Congress 2*, Kopenhagen 1972, S. 790-796;

Piese muzicale bulgărești din manuscrisele muzicale bizantine

Idem: The Prooemiac Psalm of Byzantine Vespers. *Words and Music: The Scholar's View* (Harvard University 1972), S. 317-337;

Idem: "Persian Music" in Byzantium?, in: *Studies in Eastern Chant*, Bd. III, ed. by E. Wellesz and M. Velimirovic, Oxford 1973, S. 179-181;

"Muzică persană" în bizanț

Idem: Heirmologion, in: *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, 6. Aufl., VIII, 447-448;

Idem: Evolution of the Musical Notation in Medieval Russia, *Cyrrillomethodianum* 8-9 (1984-1985) 165-173;

Evoluția notației muzicale bizantine în Rusia medievală

Idem: Wachsmann, K.: *Untersuchungen zum vorgregorianischen Gesang*, Regensburg 1935;

O privire asupra cântării gregoriene

Wellesz, E.: *A History of Byzantin and Hymnography*, Oxford 1949, 1963;

O istorie a muzicii bizantine și imnografieii

Idem: Byzantinische Musik, Breslau 1927;

Muzica bizantină

Idem: Trésor de musique byzantine, Paris 1934;

Tezaurul muzicii bizantine

Idem: Die Hymnen des Sticherarium für Sept., MMB Transcripta I, Kopenhagen 1936;

Imnele din Stihirar pentru septembrie

Idem: Eastern Elements in Western Chant, MMB Amer. Ser. I 1947;

Elemente răsăritene în muzica occidentală

Idem: Aufgaben und Probleme auf dem Gebiet der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik, Liturgiegeschichtl. Forschungen, H. 6, Münster i.W. 1923;

Teme și probleme în rugăciunea muzicii bisericești bizantină și orientală

Idem: Die Rhythmik der byzantinischen Neumen, in: Zeitschrift für Musikwissenschaft II, 1920, S. 617-638;

Ritmica neumelor bizantine

Idem: Studien zur Paläographie der byz. Musik, in: ZfMw XII, 1929-30, S. 385-397;

Studii de paleografie muzicală bizantină

Idem: Studien zur byz. Musik, in: ZfMW XVI, 1934, S. 213-228;

Studii asupra muzicii bizantine

Idem: Der Stand der Forschung auf dem Gebiet der byz. Kirchenmusik, Bd. XI 1936, S.729-737;

Idem: Die Musik der byzantinischen Kirche, 1959;

Muzica bisericii bizantine

Williams, E.V.: John Koukouzeles, Reform of Byzantine Chanting for Great Vesper in the Fourteenth Century, Ph.D. diss. Yale University 1968;

I. Koukouzeles, Reforma cântului bizantin pentru Vecernia mare în secolul al XV-lea.

PAROLE ET PRÉDICATION DANS LE CONTEXTE LITURGIQUE ORTHODOXE¹

IOAN TOADER

REZUMAT. În Biserica Ortodoxă predica este pronunțată de cele mai multe ori într-un spațiu liturgic - biserica - și în mod imperativ în timpul unui serviciu liturgic.

Cadrul în care este rostită predica reprezintă un adevărat suport pentru predică. Toate elementele care formează spațiul liturgic "vorbesc" înaintea predicii și impun ascultătorului un anumit comportament.

Sfânta Liturghie și predica nu reprezintă două entități separate. Predica este parte integrantă a Liturghiei. Liturghia îi pregătește pe credincioși să asculte cuvântul de învățătură. Dacă imnele și textele liturgice vorbesc despre Dumnezeu în timpul unui serviciu liturgic, predica actualizează neîncetat cuvântul lui Dumnezeu.

Contextul în care se rostește predica, spațiul și serviciul liturgic, informează în permanență despre cele ce se vor rosti în predică; credincioșii sunt mult mai receptivi să asculte Cuvântul lui Dumnezeu, în acest context liturgic, decât în lipsa acestuia.

Introduction

L'occasion d'assister ou participer à un culte protestant, à une messe et à une Sainte Liturgie orthodoxe peut incliner à comparer... mais comparaison est ici seulement heuristique, elle ne vise pas à juger les uns et les autres. Si on est sensible au temps consacré à la prédication sur l'ensemble du temps cultuel, on note en moyenne, vingt à trente minutes sur une heure chez les protestants, dix minutes sur une heure chez les catholiques, dix à quinze minutes sur deux heures chez les orthodoxes. Si on est sensible à la disposition des lieux, en particulier à la place de l'autel et de la chaire ou de l'ambon, on remarque qu'en général, dans les temples, la chaire est très haute, dominant les bancs et la table de la Sainte Cène, matérialisant l'importance, l'ampleur prise par la prédication, ce peut être le centre de la liturgie quand la Cène n'est pas célébrée tous les dimanches; dans une église catholique, l'ambon est souvent en léger contrebas par rapport à l'autel, ou en tout cas décalé par rapport à l'axe central, le point culminant de la messe reste l'Eucharistie; chez les Orthodoxes, le prêtre se place

¹ Acest articol este textul unei conferințe susținute în fața studenților de la Institutul Catolic din Paris, în cadrul Programului Socrates (iunie 1999).

devant l'autel, sur le même axe et à la même hauteur, un peu surélevé par rapport aux fidèles, la prédication est "fondue" dans la Liturgie. Ces quelques traits permettent de percevoir l'importance du contexte liturgique de la prédication. C'est ce qui va constituer la réflexion centrale de cet article, mais sans comparaison entre chrétiens; en partant du cas orthodoxe, nous allons découvrir comment la prédication née de la Parole de Dieu ne se comprend pas sans son contexte liturgique: d'abord, comment le contexte liturgique soutient la prédication, puis en quoi la prédication est un acte liturgique.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient d'abord d'explicitier ce que recouvrent les différents termes qui seront employés.

Dans les Églises – Église grecque, russe, roumaine etc – lors de la Liturgie eucharistique qu'on désigne traditionnellement par l'expression "Sainte Liturgie", lors aussi de tout office, de la célébration d'un baptême, d'un mariage, de funérailles, le prêtre est tenu, par les canons, de prêcher, même si ce n'est pas toujours le cas concrètement dans toutes les paroisses. Dans tous les offices, dans toutes les célébrations est prévue une lecture de l'Écriture sainte, par exemple, pour un mariage, ce sera toujours la lecture des "noces de Cana", pour la Sainte Liturgie, les lectures du Nouveau Testament se succèdent selon un cycle annuel. On ne conçoit donc pas la proclamation de la Parole de Dieu sans qu'elle trouve un écho, un prolongement dans un discours, l'homélie. Le terme "prédication" est en fait préférable, car l'homélie pour les orthodoxes est un type de prédication: un commentaire suivi du passage de l'Écriture. Quand le prêtre présente la vie d'un saint fêté ce jour-là, c'est une prédication, mais n'est pas une homélie.

Quand on emploie le terme "prédication", on pense donc spontanément au discours, à *ce qui* est prêché, mais il recouvre un sens bien plus large. La prédication c'est d'abord *l'acte* de prêcher, *le mouvement* par lequel le prêtre commente, interprète, explicite, actualise le sens de l'Écriture ou de la célébration pour une assemblée *hic et nunc*. C'est le mouvement de communication: prêcher quelque chose à quelqu'un. La réception de l'homélie peut donc être intégrée dans le mouvement de la prédication. Certes, il y a d'autres lieux, d'autres circonstances, où la Parole de Dieu peut être lue, expliquée, diffusée: catéchèse, conférences, cours, conversations, témoignages... La prédication n'est pas la seule voie de transmission de la Bonne Nouvelle. Mais ce qui nous occupe dans cette conférence, c'est la prédication. En analysant ses liens avec la Parole dans le contexte liturgique, on espère comprendre ce qu'elle est essentiellement.

Il s'agit de découvrir les valeurs, les caractéristiques, que prennent ce discours pas comme les autres et sa réception, justement parce qu'ils sont situés dans une liturgie dont la prédication fait partie intégrante, et dont en même temps elle diffère par un certain nombre de traits. Le contexte liturgique dont il sera question est le contexte liturgique orthodoxe. Mais les conclusions auxquelles on arrivera peuvent avoir une valeur universelle pour d'autres

Églises chrétiennes. "Contexte liturgique orthodoxe": qu'est-ce que cela englobe? D'abord, c'est un temps, celui d'un office, d'une célébration, le temps que prend l'acte liturgique: des rites - paroles, gestes et postures - de nature sacramentaire, ou simplement de bénédiction, de louange, des signes liturgiques. Dans les célébrations orthodoxes, il n'y a pas de place pour des paroles venant de fidèles comme dans la prière universelle chez les catholiques. Toutes les paroles prononcées lors de l'acte liturgique sont des formules rituelles. Seuls vont changer selon les jours et les célébrations, les prénoms des fidèles dans les prières d'intercession, seul lieu où émerge l'identité particulière de la communauté. Toutes ces paroles sont chantées, même les lectures sont psalmodiées ou chantées. Les gestes, postures et paroles rituels ne vont pas sans l'utilisation d'objets et de vêtements rituels, qui dans les Églises orthodoxes doivent être beaux, colorés, brillants, avec, bien sûr, des changements de couleur selon les moments du cycle liturgique. Le contexte liturgique implique aussi un espace liturgique, une église le plus souvent, dont l'architecture et la décoration répondent dans l'Orthodoxie à des canons précis, ou bien un espace à l'extérieur de l'église, par exemple devant et autour de l'église en cas de grande affluence, ou dans un espace qui doit recevoir une bénédiction (maison, champ...). L'expression "contexte liturgique" est pratique, mais nous verrons que c'est plus qu'un contexte.

1. L'espace liturgique soutient la prédication

La prédication s'inscrit donc dans le temps d'un office liturgique et dans un espace liturgique.

L'espace liturgique est le plus fréquemment une église. Habituellement, le prêtre preche devant la porte centrale de l'iconostase, le dos à l'autel, tourné vers les fidèles. À sa gauche et sa droite, les fidèles voient l'icône du Christ et l'icône de la Mère de Dieu. Il tient la Croix à la main. Le prédicateur se tient sur un lieu intermédiaire: ni dans le sanctuaire que les fidèles aperçoivent à travers l'ouverture des portes ni dans la nef dont il est séparé par une marche. On utilisera les résultats de quelques recherches des théories de la communication pour mieux saisir l'impact de l'espace sur la prédication, sur l'action (au sens de la rhétorique), sur l'acte de communication, sur la réception également.

Pour les théories de la communication, un mot, un geste, un comportement prennent sens selon le lieu de la communication. Les fidèles orthodoxes ont le sentiment en entrant dans l'église d'entrer dans un lieu sacré, un espace réservé à la célébration du culte, à un certain type de relation avec Dieu. Ce sentiment d'entrer dans un lieu sacré se traduit par une posture, un comportement et une écoute respectueux. Évitions toute méprise sur le terme "sacré": "il ne s'agit pas d'un lieu sacré sur lequel les hommes pourraient mettre

la main, mais bien de l'expérience de Dieu ressentie même dans l'espace"². Il faut écartier toute interprétation magique et idolâtrique de la consécration du lieu. Il n'est pas sacré en soi, mais sanctifié parce que c'est là que la communauté écoute la Parole et célèbre l'Eucharistie. "L'espace liturgique n'est pas qu'un jeu de placement des choses, des personnes et des gestes dans une célébration liturgique. C'est d'abord le lieu qui devient rassemblement, un lieu qui cherche à créer son espace de relations, horizontales et verticales"³. La cause et la finalité du rassemblement, des fidèles en ce lieu sont spécifiques et induisent une certaine attitude. Ainsi, par exemple, l'attitude, les comportements, les vêtements, les postures du public qui assiste à un match de basket dans une salle de sport sont différents de ceux des membres d'une assemblée dans une église. Ainsi lors de grands rassemblements, lorsque la Liturgie est célébrée dehors, les fidèles étant toujours debout dans les offices orthodoxes (même dans l'église), se mettent alors à circuler davantage, dans l'enceinte d'un monastère par exemple... L'attitude est plus attentive et respectueuse dans l'église. L'écoute de la prédication, sa réception sont déjà marquées par ce sentiment de sacré.

Le rôle de l'espace a d'autres harmoniques. L'espace liturgique doit être beau et riche en symbolisme. Dans l'Orthodoxie, l'architecture de l'église (nef, abside etc.), sa décoration, fresques et icônes, iconostase, répondent à des canons précis. Les codes des constructions respectent une symbolique spécifique (forme de croix...). Cette symbolique de l'espace est connue des fidèles; avant que tout discours y soit prononcé, cet espace leur "parle" et cela influence la réception. Nous pouvons nous attarder un peu sur le rôle de l'icône, symbole de l'Orthodoxie et dont la place est centrale dans la décoration de l'espace liturgique. Il ne pas concevable de célébrer un office sans la présence d'icônes car le rituel prévoit des moments où le prêtre doit se prosterner devant les icônes. On analysera le rapport entre iconographie et prédication en utilisant à nouveau des outils des sciences de la communication. À un premier niveau d'analyse, il est clair que les messages de l'homélie et celui des icônes passent par deux canaux différents: à dominante auditive d'un côté strictement visuel de l'autre. L'image a une puissance de communication, parce qu'elle délivre d'emblée tout son message puisqu'elle s'adresse à la vue alors qu'un discours exige un temps d'écoute.⁴ De plus, la prédication occupe un moment bref de la Liturgie alors que les icônes sont toujours présentes aux yeux des fidèles. Le grand spécialiste de la communication non verbale, E. HALL, souligne l'importance des images dans la communication: "il est probable que chez les sujets normaux les yeux sont des informateurs mille fois plus efficaces que les

² B. Bürki, "*L'Église - Lieu d'une communauté célébrante*", in *La Maison - Dieu*, 197, 1944, p. 12.

³ G. Lapointe, "*L'espace liturgique élargi*", in *La Maison - Dieu*, 197, p. 88.

⁴ A. Moles, *L'image communication fonctionnelle*, Casterman, 1981.

oreilles"⁵. La vue est le sens le plus spécialisé et le plus "performant" chez l'homme. À ce premier stade, on peut conclure à une complémentarité des fonctions de l'architecture, de l'iconographie et de l'homélie dans la communication d'un message. Par exemple, l'icône de la fête célébrée tel jour est présentée au centre de l'église: le fidèle la vénère en entrant, il l'a sous les yeux pendant la Liturgie, sa contemplation peut prolonger la méditation du message de l'homélie.

Pourtant, on ne peut pas en rester à ce premier niveau d'analyse. L'architecture et l'image ne peuvent être décodées que si les hommes font partie de la même matrice traditionnelle. Pour une communication efficace, la normalisation de tout le code architectural et pictural est nécessaire. Le cas de l'icône est à nouveau exemplaire. On se situe ici au niveau sémantique: les sens de l'icône est clair pour tous les orthodoxes du monde entier, même s'ils parlent des langues différentes; le message est reçu de la même façon parce que les canons de réalisation sont les mêmes partout dans l'Orthodoxie, et le peintre doit s'y conformer. Il y a une norme d'interprétation d'une icône les fidèles ne peuvent pas faire des spéculations d'interprétation. C'est pourquoi l'icône ne peut être comprise dans toutes ses dimensions que dans une église. Au niveau de la lecture théologique, l'icône est donc plus qu'une simple image: "L'icône ajoute à l'image une autre dimension, celle du transcendant: elle dépasse les formes de notre monde, pour rendre présent le monde de Dieu. C'est dans cet autre monde que s'unifient les éléments théologiques, esthétiques et techniques, pour s'ouvrir à la vision dans la foi et dans la méditation."⁶ L'icône est un moyen d'entrer en contact avec la divinité. Si on écarte ce critère, elle devient un objet purement esthétique et on vide l'icône de sa fonction première qui est la "théologie en image". "Au fond, c'est l'esprit biblique qui fait la valeur de l'icône et non un jeu de symboles et de constructions intellectuelles, car elle est le reflet de la Parole de Dieu"⁷. Un message peut être codifié et condensé par une icône en y éliminant les éléments redondants, ou même en les remplaçant par un signe conventionnel. L'icône contient des messages condensés et transmet tout de suite beaucoup de choses. Par exemple, l'icône de la naissance du Christ n'est pas simplement une illustration à la fois de Mt, 2,1-13 et Lc 2, 1-20, mais une mise-en-images de l'interprétation de ces textes. Car c'est déjà la mort et la Résurrection du Christ qui sont suggérées par un certain nombre d'éléments picturaux. Donc, à partir d'un image, le sens de la fête peut être décrypté. On ne peut donc pas négliger le rapport profond qui existe entre la prédication et les icônes. Le message

⁵ E. Hall, *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 1971, p. 63.

⁶ E. Sendler, *L'icône image de l'invisible. Éléments de théologie esthétique et technique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981, p. 7.

⁷ E. Sendler, "*icône et catéchèse*", in *Catéchèse*, 74/1979.

théologique que l'icône transmet va dans la même direction que le message de la prédication. La parole entendue est livrée dans un espace où la parole est "vue": il s'agit de quelque chose de plus qu'une complémentarité des fonctions dans la communication, il y a une sémantique au plan théologique.

Mais l'icône n'a pas seulement un rôle didactique pour les fidèles, il y a aussi un niveau esthétique: l'icône est "beauté spiriruelle", des théologiens comme Paul Evdokimov, L. Ouspenski l'ont montré dans leurs écrits⁸ cette beauté est reçue par chaque individu de manière particulière et ouvre à la contemplation. On ne peut cependant pas dire qu'il y ait un message purement esthétique ou un message purement sémantique, les deux messages vont de pair. Bien sûr, une icône peut être admirée dans un musée... Mais dans une église, dans le cadre liturgique, sa valeur esthétique est indissociablement théologique: l'icône se reçoit dans un climat de "philocalie". La *présence*, au sens fort, des icônes dans l'espace liturgique est plus qu'un support matériel de la prédication, elle contribue pour une large part au climat spirituel du cadre liturgique et appelle l'homélie à être en harmonie avec ce climat. Le prédicateur peut s'interroger aussi sur la forme de son discours, qui doit être belle, mais qui ne doit pas représenter un simple plaisir rhétorique. De même que le peintre s'efface devant l'icône qu'il a peinte, de même, le prédicateur est invité à s'effacer devant la Parole qu'il commente.

L'étude précédente a montré que l'espace de l'église ne se réduit donc pas à son cadre matériel, il a une fonction symbolique. Les interactions et les comportements entre les personnes y sont différents par rapport à tout autre lieu. L'espace où une action se déroule marque les échanges. Cet espace, ni public profane, ni privé, exige certains gestes et attitudes parce qu'il y a des comportements que l'on doit avoir dans l'église et d'autres qu'on ne peut avoir qu'en privé ou dans d'autres lieux publics. Les mots mêmes peuvent avoir une connotation différente selon qu'on les prononce dans un espace ou un autre. Prier dans la rue, ou prêcher dans la rue ou dans un supermarché ou prier et prêcher dans l'église, n'ont pas la même connotation ni la même réception. Parfois des mots dits dans d'autres contextes que l'espace - église peuvent paraître étranges. Il y a des espaces dans une culture donnée où le langage est universel, où toute personne issue de cette culture comprend le sens des gestes et des mots. Il y a d'autres espaces où le langage concerne une certaine catégorie de récepteurs, le langage en ce cas - là ne peut plus être conventionnel, il est symbolique: c'est le cas de l'église. L'église est donc un "site symbolique" ou un "site illocutoire"⁹.

⁸ P. Evdokimov, *L'art de l'icône, théologie de la beauté* Ed. Desclée Brouwer, Paris, 1970; L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*, Cerf, Paris, 1980.

⁹ L.-M. Chauvet, "La liturgie dans son espace symbolique", in *Concilium*, 259/1995, p. 49-61.

¹⁰ *Ibidem*.

L'ensemble des éléments qui constituent cet espace est une sorte de "matrice symbolique" qui informe ce qui va être dit et entendu, en particulier la parole du prédicateur. Une église "parle" avant que la communauté soit rassemblée, avant que l'office commence, avant que la prédication soit faite. L'architecture, la décoration des murs, la disposition des objets et des personnes dans cet espace, les objets utilisés, les couleurs, tout cela transmet des messages et représente un soutien pour la parole de la prédication. Le sens du message transmis par l'homélie doit donc être pensé et toujours reçu dans la globalité des messages transmis par l'architecture, le décor et les objets. Il y a une cohérence entre tous ces messages. La présentation et le contenu de l'homélie doivent aussi être en harmonie avec le "climat" spirituel que dégagent l'architecture et l'iconographie.

Mais inversement, l'église n'est "site symbolique" que si la Liturgie y est régulièrement célébrée si des homélies y sont régulièrement prononcées pour une communauté donnée vivante. Nous savons bien qu'une église peut devenir un musée... La symbolique latente du site est "vive" seulement si une communauté célèbre dans l'église. Cette symbolique prend une valeur actuelle dans la Liturgie à laquelle appartient la prédication. Nous sommes donc renvoyés à la célébration de la Liturgie.

La prédication s'inscrit non seulement dans une espace, mais aussi dans un temps. Mais le rapport au temps est fondamentalement différent de celui à l'espace: c'est plus qu'un contexte, la prédication fait partie intégrante de la liturgie. On approfondira quelques traits spécifiques des offices liturgiques orthodoxes et leurs conséquences pour la prédication.

La Sainte Liturgie, les offices sont des rites. Dans l'Orthodoxie, le caractère rituel de la liturgie est extrême: seuls changent les lectures et les tropaires avant l'Évangile par exemple. Il n'y a pas plusieurs choix de prières eucharistiques, ni de choix de lectures pour les mariages et les baptêmes. Le rite prévoit un grand nombre de gestes et de postures codifiés: orientation à l'est, station verticale, signes de croix, métanies, inclinaisons, agenouillements, baisers des icônes et du calice. La symbolique du rite est donc très forte dans l'orthodoxie et les rites orthodoxes abondent en symboles. L.- M. Chauvet définit ainsi la symbolique du rite: "Le rituel (...) *positionne*. On ne peut pas être à moitié baptisé, pas plus qu'on ne peut faire une demi - communion. (...) Comme un index, il désigne aux autres notre statut. (...) D'une part, il *délimite* le groupe, en lui fournissant des points de repère symboliques de son identité. En second lieu, le rituel *intègre* les individus dans le groupe; chacun y reçoit ainsi son nom et s'y voit "signifier" sa place - rien que sa place, toute sa place. Enfin, il distribue des *rôles différenciés* à des individus ou à des sous - groupes"¹¹. Ainsi, les gestes rituels si importants dans les célébrations orthodoxes constituent un

¹¹ L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris, 1990, p.356.

langage commun et ont la fonction d'intégrer la confession de foi autrement que mentalement. Le geste liturgique a une valeur théologique; il est également chargé de significations théologiques (exemple: signe de croix). Or, la prédication appartient au monde du discours; dans le monde du discours, à l'inverse de celui du rite, on nuance une idée, on la modalise de diverses manières. Celui qui écoute peut aussi recevoir le discours en triant, en nuanciant, en niant, sans l'exprimer. La prédication tient donc une situation originale dans le rite. De par sa place, déterminée par le rituel, après la lecture de l'Évangile, par ses seules paroles rituelles qui sont, au début, "au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, Amen" et, à la fin, "Amen", par ses rares gestes codifiés, c'est-à-dire le signe de croix au début de la prédication et à la fin, elle participe à la symbolique du rite; mais en ce qu'elle est un discours, elle permet de faire des nuances, de tenir compte des différences entre les fidèles dans les domaines de l'intelligence de la foi et de la vie spirituelle. Le rite abonde en symboles, mais la prédication n'est pas symbolique. Sa place rituelle, après l'évangile, a certes une dimension symbolique; elle prend toute sa valeur dans la matrice symbolique de la Liturgie; elle suppose les symboles chrétiens et y renvoie. Mais elle est fondamentalement un discours qui explicite une harmonique de la Révélation pour l'existence des fidèles.

Un autre trait spécifique sur lequel on insistera est le caractère chanté des offices liturgiques orthodoxes. Dans l'Orthodoxie, la musique liturgique appartient au rite même: en effet, tous les offices et toute la Liturgie sont chantés, les lectures sont psalmodiées. C'est une musique purement vocale, les instruments de musique n'étant pas permis dans l'église. Le prêtre et le chœur chantent alternativement. Seule l'homélie n'est pas chantée. L'interruption de la musique au moment de la prédication introduit un élément de rupture qui s'accompagne d'un changement de "climat", qui incite à un autre type d'écoute. Nous pouvons préciser les caractères de cette rupture dans la continuité musicale. Des paroles accompagnent toujours la musique liturgique puisqu'elle n'est que vocale. Ces paroles ont un fort caractère scripturaire et dogmatique. Le texte de la plupart des hymnes dans la Liturgie est toujours le même d'un dimanche à l'autre. Certaines hymnes racontent la vie des saints, car il y a toujours une hymne en lien avec la fête du jour. Le tropaire du saint du jour change chaque fois. La musique accompagnée par des paroles participe donc à l'annonce du message de la prédication. Mais cette annonce peut rester à l'état latent si le prédicateur n'actualise pas *hic et nunc* ces textes de la Bible et de la Tradition que le chant offre à "l'état brut". Le prédicateur saura citer par exemple les tropaires du jour dans son homélie et en expliciter le sens. S'il y a rupture sonore entre le chant liturgique et la prédication, il y a en fait continuité du point de vue sémantique et complémentarité des fonctions.

L'opposition paroles chantées/paroles non chantées tend à se doubler d'une autre opposition: répétition/non répétition. En effet, la musique met en

valeur le texte qui est chanté, mais à certaines conditions. Les théoriciens de l'information¹² ont étudié des situations où la musique est accompagnée par des textes (par exemple, l'opéra). Les résultats sont les suivants: si le message n'est pas redondant, le texte n'est retenu qu'en proportion de 40%, donc 60% est inintelligible. "Le procédé le plus efficace pour accroître l'intelligibilité du discours chanté consiste à compenser l'accroissement d'imprévisibilité par la répétition"¹³. Or, les mêmes chants, avec les mêmes textes et mélodies sont répétés au cours de la Liturgie orthodoxe, non seulement d'une Liturgie à l'autre, mais même à l'intérieur même de la Liturgie. Le cas le plus représentatif est celui des litanies, c'est aussi le cas de formules courtes qui ponctuent le temps de la Liturgie: le message peut donc être intégré facilement. Au contraire, dans son homélie, le prédicateur peut avoir tendance à éviter les répétitions. En fait, le prédicateur a le choix entre deux types de rhétorique: les "rhétoriques de l'oralité" dont la démarche est circulaire et répétitive, donc du même type que celle du chant liturgique, ou les "rhétoriques de l'imprimé" dont la démarche linéaire évite les répétitions¹⁴. Ainsi, le prédicateur choisit, soit un type de rhétorique qui reste en cohérence avec le contexte musical et valorise la continuité, soit un type de rhétorique qui accentue la rupture. Même dans une démarche linéaire, le prédicateur peut préparer une formule qu'il répétera au cours de l'homélie comme le thème d'une mélodie. En fin, le moment parlé de la prédication représente un moment particulier de la communication de la foi par Liturgie. En effet, chaque fidèle peut chanter avec le chœur pour confesser ainsi la foi de l'Église et davantage se l'approprier, c'est aussi une communication communautaire quand toute la communauté chante. En revanche, pendant la prédication, les fidèles sont surtout dans un état de réception de la communication de la foi.

2. La prédication est un acte liturgique

Cette première partie a permis de comprendre que le contexte liturgique est un soutien pour le prédicateur et pour les fidèles à l'écoute de la prédication. L'environnement liturgique est un véritable support pour une meilleure réception (musique, architecture, prières). Plus qu'un support, c'est une matrice, terme imagé qui évoque le fait que le contexte enveloppe, informe, nourrit la parole de la prédication et prépare à son accueil. Mais nous restons là dans une conception encore trop séparatiste, comme s'il y avait d'un côté le contexte liturgique et de l'autre la prédication. En réalité, il faut considérer la prédication comme partie intégrante de l'office liturgique.

¹² Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Flammarion, Paris, 1958, p. 185.

¹³ *Ibidem*, p. 185.

¹⁴ Bernard Reymond, "La prédication et le culte protestants entre les anciens et les nouveaux médias", in *Études théologiques et Religieuses*, nr. 4/1990, p. 535 - 560.

D'abord, parce que le contexte liturgique est un contexte prédicationnel, que la Liturgie en elle-même est *didascalía*, enseignement de l'Église, par toutes ses formes, gestes, prières, attitudes, hymnes, lectures, l'homélie entre dans la continuation de cet enseignement. Mais on ne peut pas affirmer que cet enseignement se trouve formulé d'une manière systématique comme dans un manuel de dogmatique ou un catéchisme. La Liturgie est la "théologie vécue de l'Église"¹⁵. La Liturgie n'est pas seulement un enchaînement de prières, d'hymnes, mais elle est aussi le fondement doctrinal de l'Église. On ne peut pas non plus intellectualiser la Liturgie, en se disant que telle ou telle formule représente tel ou tel dogme, c'est le vécu liturgique qui est important. I.-H. DALMAIS a bien saisi la spécificité orthodoxe en écrivant: "la liturgie constitue une "catéchèse mystagogique", c'est-à-dire une exposition de la foi ecclésiale, non en des interprétations conceptuelles, mais en des "symboles" qui mettent en jeu les méditations sensibles les plus diverses: verbales, mélodiques, gestuelles, figuratives, architectoniques, susceptibles d'introduire à une "expérience" de ce que le discours rationnel ne saurait convenablement exprimer"¹⁶. Le contexte liturgique est ainsi le garant d'une réception juste de la prédication. Le contexte liturgique est prédicationnel. Par exemple, si on suit tous les messages que les hymnes transmettent pendant une célébration, on en retient de riches enseignements. Déjà saint Basile conseillait la musique pour faciliter la transmission de l'enseignement chrétien. Le chant liturgique contribue à la proclamation du message évangélique; en ce sens on peut dire des hymnes qu'elles "prêchent": "La parole et la musique doivent être unies à tel point que l'on puisse dire que c'est la parole qui chante et que c'est la musique qui proclame"¹⁷. Nous avons également remarqué précédemment la convergence sémantique au plan théologique entre l'iconographie et la prédication. On peut dire que l'icône "prêche", et tout cas elle appartient au contexte prédicationnel. La Liturgie prépare donc à la réception de l'homélie en rendant sensible à la Parole. Les fidèles sont plus disponibles aux thèmes de l'homélie dans le cadre liturgique qu'en dehors de ce cadre. Bien plus, la Parole isolée, la prédication toute seule, peut donner à l' "auditeur" l'illusion de "comprendre" Dieu et l'amener à confondre l'Évangile avec un schéma intellectuel doublé d'un ensemble de préceptes moraux. C'est pourquoi la prédication ne peut pas être isolée dans l'Orthodoxie du reste du culte.

Plus essentiellement encore, la prédication ne peut être isolé mais doit être considérée comme un acte liturgique parce que toute la célébration est une parole, pas seulement la proclamation des textes et la prédication. La célébration des sacrements n'est pas du domaine magique, c'est une parole. Ainsi, dans le cas de la

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

¹⁶ Irénée - Henry Dalmais, "La liturgie, lieu privilégié de la catéchèse dans les Traditions de l'Orient chrétien", in *La Maison - Dieu*, 140/1979, p. 63.

¹⁷ Nicolas Lossky, "Principes théologiques de la musique liturgique", in *Contacts*, nr. 163/1993, p. 210.

Sainte Liturgie, la place de la prédication dans le déroulement de la Liturgie est un place charnière qui exprime l'étroite connexion entre les deux parties de la Liturgie. Pendant la Liturgie de la Parole, l'Évangile est posé au centre sur l'autel derrière l'iconostase et le pain et le vin sont sur la prothèse sur le côté; la synaxe des catéchumènes comporte son épiclese: la prière avant la lecture de l'évangile demande le don d'illumination qui se réfère au texte de Lc 24, 45-46 "il leur ouvrit l'intelligence pour qu'ils comprissent les Écritures... j'enverrai sur vous ce que mon Père a promis, l'Esprit qui vous conduira en toute vérité." Après la lecture de l'épître faite par un fidèle, l'évangile est sorti par le prêtre devant l'iconostase, le prêtre lit l'évangile puis il dit l'homélie avant de ramener l'évangile derrière l'iconostase. Pendant la liturgie des fidèles qui est celle de l'Eucharistie, c'est le calice qui est posé au centre de l'autel, l'évangile est posé derrière le calice. On voit à quel point aucune séparation ni aucune opposition ne sont envisageables. "Dieu parle et cela arrive", ce que la Parole a annoncé se réalise immédiatement, s'accomplit dans le calice qui est la Parole accomplie. C'est la "Parole faite chair" et son action est immédiate: la transmutation des fidèles en "substance du Roi"¹⁸. Quant à la prière avant la lecture de l'évangile, elle exprime le métabolisme eucharistique de la lecture des Ecritures en Parole de Dieu, l'eucharistie scripturaire des catéchumènes. Autrement dit, c'est essentiellement par la prédication que la Bible devient Parole, car la prédication est actualisation. L'homélie actualise les lectures en montrant comment ces lectures deviennent Parole de Dieu aujourd'hui. L'homélie est donc elle-même Parole de Dieu, la parole que le Seigneur adresse à la communauté ici rassemblée.¹⁹ On perçoit combien l'homélie est essentielle pour la santé du cadre liturgique. Le caractère fortement rituel des offices liturgiques dans l'Orthodoxie peut produire des dérives ritualistes et des conceptions magiques des sacrements. Pendant l'année liturgique, la Liturgie est la même; les lectures dominicales sont aussi chaque année les mêmes, mais l'homélie ne doit pas être la même. Elle change chaque année ou à chaque occasion en fonction des besoins de la communauté, de ses attentes. Si l'homélie a besoin de ce support qu'est la Liturgie, la Liturgie a également besoin d'une homélie pour une actualisation sans cesse renouvelée de l'Écriture. L'homélie protège du ritualisme. Le renvoi à notre vie quotidienne, évoqué de façon symbolique par la Liturgie, est exprimé de façon discursive par l'homélie.

Le fait que la prédication est une partie intégrante des offices liturgiques est essentiel pour le prédicateur. La Liturgie constitue donc une orientation fondamentale de l'homélie. Celle-ci doit être en accord avec la Liturgie; sinon, l'homélie serait un acte personnel du prédicateur. Celui-ci ne peut pas exprimer ses idées d'une manière personnelle, il doit s'inscrire dans la tradition ecclésiale de l'Orthodoxie. L'homélie doit donc tenir compte du contexte liturgique. L'homélie n'est pas un discours argumenté de la foi, mais un discours spirituel

¹⁸ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, p. 252.

¹⁹ Jean - Claude Criveli, "La prédication", in *Dans vos assemblées*, tome II, p. 411.

ou dans certains cas celui de la défense de la foi vis-à-vis d'autres confessions face aux risques de déviance. Sinon, une telle homélie ferait perdre sa cohérence à la Liturgie et n'aurait pas sa place dans l'espace liturgique. C'est pour cette raison que, pour le prêtre orthodoxe, il est difficile de prêcher avec la Bible dans une main et le journal dans une autre (comme le préconisait K. BARTH). Le contexte ne le permet pas, tout discours qui n'est pas en rapport avec la célébration ne peut pas s'intégrer dans la Liturgie. Le professeur F. B. CRADDOCK souligne dans son ouvrage *Prêcher* les difficultés du prédicateur qui doit prêcher hors du cadre liturgique, "le cadre liturgique est essentiel pour la santé de la prédication"²⁰. Le prêtre qui fait l'homélie a donc deux responsabilités, qui d'ailleurs n'en font qu'une: célébrer l'office et prononcer l'homélie. J'écris "une seule" puisque l'homélie fait partie intégrante de la célébration. "En fait, s'il demeure dans le contexte cultuel, le prédicateur parle de la Parole de Dieu et il renvoie son discours à Dieu, à l'instar de la liturgie où l'Église parle de Dieu"²¹. L'homélie, comme la Liturgie n'expose pas un dogme; par exemple, à la Pentecôte tous les textes de la Liturgie parlent de la Sainte Trinité, le prêtre ne doit pas pour autant présenter dans son homélie le dogme de la Sainte Trinité, mais doit montrer "les effets de la descente de l'Esprit sur les fidèles"²². La Liturgie a un caractère communautaire, le prêtre ne peut pas célébrer la Liturgie tout seul, les fidèles sont des témoins et en même temps des participants à la Liturgie. La Liturgie a un caractère collectif, elle permet à un groupe de se rassembler, de se reconnaître, de former un "nous" commun. Faire l'homélie n'est donc pas quelque chose de personnel, dans la cas du prêtre, c'est quelque chose de communautaire. La prédication doit s'intégrer à la réalité liturgique. Si elle est un acte personnel, elle est coupée du reste de la Liturgie et de la tradition ecclésiale. Le prédicateur ne peut pas monopoliser la Parole, il partage, même s'il a préparé l'homélie tout seul, il doit tenir compte de la communauté, devant laquelle il va se retrouver pendant l'office, et devant laquelle il va faire l'homélie. La prédication séparée du culte "peut aussi tomber dans l'arrogance et la vanité"²³, on se dit: "ils sont venus m'écouter"²⁴.

Pour le prédicateur comme pour les fidèles, la Liturgie est prière; l'homélie doit donner envie de prier, doit édifier spirituellement les fidèles. La portée spirituelle de la place de l'homélie dans le déroulement des offices va donc faire maintenant l'objet de notre réflexion, en prenant surtout l'exemple

²⁰ F.B. Craddock, *Prêcher*, Labor et Fides Genève, 1991, p. 41.

²¹ C. Andronikof, "La Liturgie comme prédication", in *La prédication liturgique et les commentaires de la Liturgie, Conférences Saint - Serge, XXXVIII semaine d'Etudes Liturgiques*, Paris, 1991, Edizioni Liturgiche, Roma, 1992, p. 17.

²² *Idem*, "La liturgie comme prédication", p. 23.

²³ F.B. Craddock, op. cit., p. 41

²⁴ *Ibidem*.

de la célébration de l'Eucharistie: la place de la prédication est après la lecture de l'Évangile. Avant la lecture de l'Évangile, on l'a noté, le prêtre prie pour demander à l'Esprit Saint d'éclairer la communauté sur le sens des paroles qui vont être lues: "Fais luire dans nos coeurs la lumière incorruptible de la connaissance de ta divinité, ô Seigneur, ami des hommes, et ouvre les yeux de notre intelligence pour que nous comprenions ton message évangélique. Inspire-nous aussi la crainte de tes saints commandements, afin que nous menions une vie spirituelle, ayant foulé aux pieds tout désir charnel, ne pensant et n'agissant que pour te plaire. Car Tu es l'illumination de nos âmes et de nos corps, ô Christ Dieu, et nous te rendons gloire, avec ton Père éternel et ton Esprit très Saint, bon et vivifiant, Maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen". La présentation de l'Évangile, sa compréhension et sa réception sont donc intégrées dans les demandes de cette prière. La prédication est donc pleinement un acte liturgique et sa réception dépend de ce caractère liturgique. On ne reçoit pas une prédication comme une information. Dans la tradition de l'anthropologie déployée par la Philocalie, on proposera une lecture théologique de la réception, en partant de la prière citée. On verra que la réception même est appelée à appartenir à la liturgie. En effet, ce ne sont pas que les compétences intellectuelles ou les connaissances savantes qui entrent en jeu, mais plutôt ce que les Pères Neptiques nomment *l'intelligence et le coeur*. Ces deux termes ont une connotation toute à fait différente de ce qu'on nomme habituellement par "intelligence", la faculté de connaître, de comprendre, et par le "coeur", l'organe de la circulation du sang ou le lieu des sentiments. Selon les Pères, *l'intelligence* est la partie de l'homme tournée vers Dieu, ce qui donne lieu à la *connaissance spirituelle* de l'homme: "Le sens de l'intelligence est le goût, de ce que l'on discerne. Car de même manière que par le sens corporel du goût, quand nous allons bien, nous distinguons sans erreur l'excellent du mauvais et nous désirons ce qui est bon, de même notre intelligence, quand elle commence à se déployer avec vigueur et dans un grand détachement, peut sentir pleinement la consolation divine"²⁵. Pour que l'intelligence "discerne" et qu'elle "goûte" le divin, elle doit toujours être purifiée de toute passion et péché. *L'intelligence* doit mener toujours la combat pour vaincre les passions et spiritualiser la chair, le corps, et comme résultat, *l'intelligence* "trouvera le lieu du coeur"²⁶. Le "coeur" est "le lieu" où la véritable identité humaine est rétablie à telle point qu'elle unifie toutes les parties de l'être humain. "Pour bien éclairer cette différence, on pourrait dire que le coeur est le "lieu", l'espace, le centre, la force intérieure qui unifie et

²⁵ Jacques Touraille (Trad.), *Nouvelle Petite Philocalie, L'amour de la beauté spirituelle selon la tradition de l'Orient chrétien*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1992, p. 130 - 131.

²⁶ Nicéphore le Solitaire, *Philocalie des Pères Neptiques*, Ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles - en - Mauge, 1990, vol X, p. 271.

intègre la totalité de l'être humain. Par contre, *l'intelligence* sera une partie plus délimitée de l'homme: elle serait l' "organe" de la connaissance et de la vision. Cela est bien précisé par Calliste le Patriarche, quand il dit que ce sont les yeux de l'intelligence qui ouvrent les portes du coeur. C'est-à-dire que les "yeux" appartiennent à l'intelligence, tandis que le coeur a des "portes" qui ouvrent un espace caché, dans lequel les yeux de l'intelligence voient la lumière de Dieu²⁷. La pureté du coeur est demandée à tout fidèle pour accueillir la Parole de Dieu, la proclamation de l'Écriture et la parole de la prédication. C'est pourquoi le prêtre prie et demande à Dieu d'éclairer la communauté sur le sens des paroles qui vont être lues: "Fais luire dans nos *coeurs* la lumière incorruptible de la connaissance de ta divinité, ô Seigneur, ami des hommes, et ouvre les yeux de notre *intelligence* pour que nous comprenions ton message évangélique". Les profondeurs de l'Écriture sont découvertes selon la pureté du *coeur*, parce que Dieu dit: "Bienheureux ceux qui ont le coeur pur, car ils verront Dieu" (Mt,5,8). Pour comprendre, ce ne sont pas les critères de ce monde qui comptent celui qui est savant devant comprendre mieux que celui qui est moins savant, mais c'est la pureté du coeur. "Car autre est le visage que l'Écriture révèle aux autres hommes, même s'ils croient la connaître, et autre celui qu'elle révèle à l'homme qui s'est lui-même consacré à la prière incessante, c'est-à-dire qui pense à Dieu en tout comme il respire, quand bien même il serait selon le monde sans culture et sans aucune connaissance des enseignements des hommes, ainsi que dit le grand Basile"²⁸.

Conclusion

Parvenus à la fin de cette étude, on peut saisir combien le contexte liturgique est important pour la prédication. Car la prédication n'est pas la parole à tout prix, mais la parole au service de la communauté. Chaque fois que la Parole est proclamée, il faut l'actualiser. Sans cette actualisation, la Bible reste une bibliothèque dont Israël et les apôtres seraient les bibliothécaires. Or une bibliothèque n'est source de connaissance que si les livres parlent. C'est essentiellement par la prédication que la Bible devient Parole. Ce n'est que dans une liturgie que toute une communauté rassemblée peut la recevoir comme parole de vie.

²⁷ Javier Melloni, *Les chemins du coeur. La connaissance spirituelle dans la Philocalie*, Desclée de Brouwer, Paris 1995, p. 65.

²⁸ Pierre Damascène, *Philocalie des Pères Neptiques*, Ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles - en - Mauge, 1980, vol. II p. 140.

IMNOGRAFIA ȘI CÂNTAREA LITURGICĂ ÎN MISTICA SACRAMENTALĂ A SFÂNTULUI NICOLAE CABASILAS

IOAN BIZĂU

RÉSUMÉ. Hymnographie et chant liturgique dans la mystique sacramentelle de Nicolas Cabasilas. On sait que saint Nicolas Cabasilas (XIV^e siècle) est l'un des rares commentateurs de la Liturgie qui ne néglige point l'acte de la célébration en soi, avec tous les éléments de rituel par lesquels cet acte fondamental de la vie de l'Église se concrétise et accomplit sa mission sacrée, au profit d'une perspective mystagogique de nature exclusivement typologique. C'est pourquoi son intérêt porte sur les fonctions spéciales détenues par les prières, les cantiques, les lectures bibliques – et "surtout ce qui se fait et se dit, selon l'usage sacré", tout le long de la Liturgie – dans le cadre de la mystique sacramentelle dont il est le brillant représentant.

De même que les autres éléments de rituel qui forment la substance du formulaire liturgique, les hymnes et la psalmodie ont en premier lieu une fonction sanctifiante, tout en s'imposant en tant que "moyens de purification et de préparation" à la divine Eucharistie, qui est "la cime de la vie spirituelle". Il s'agit du fait qu'ils nous préparent et nous purifient préalablement, de façon obligatoire, avant la "grande sanctification des divins Mystères", tout en nous rendant dignes de cette sanctification.

Ces "moyens de purification et de préparation" ont en même temps une fonction symbolique-mystique, dans le sens que "par le choix qui en a été fait et par l'ordre dans lequel ont été disposés", ils "ont encore une autre efficacité et servent à signifier la venue du Christ" et "toute l'économie de l'oeuvre du Sauveur". C'est pour cela que la Liturgie tout entière "est comme une représentation unique d'un seul corps, qui est la vie du Sauveur; elle met sous nos yeux les diverses parties de cette vie, du commencement à la fin, selon leur ordre et leur harmonie".

En même temps, il y a une interférence naturelle entre la mystique sacramentelle et liturgique de la "vie en Christ", telle que le conçoit et l'affirme Cabasilas dans son oeuvre théologique, et la mystique hésychaste également dans ce *topos* de l'hymnographie et du chant liturgique. Les interférences des deux perspectives mystiques prouvent l'unité de fond qui existe entre la vie sacramentelle de l'Église, cristallisée et affirmée autour du divin Autel, et la "voie des saints efforts vers la perfection", dont la brillante expression s'est concrétisée dans la tradition philocalique.

La contribution du saint Nicolas Cabasilas à l'éclaircissement des fonctions spécifiques des hymnes et du chant liturgique est tout à fait

exceptionnelle. On peut considérer ses réflexions à ce sujet comme des éléments de base d'une théologie de l'hymnographie et de la musique ecclésiastique. C'est pour cela que l'on ne saurait négliger ou minimiser cette contribution spéciale lorsqu'on approfondit ce chapitre si important de la tradition liturgique orthodoxe.

1. Dumnezeuiasca Liturghie – "piscul cel mai înalt al vieții în Hristos"

Ținând seama de trăsăturile definatorii ale misticii isihaste, care va fecunda și va dinamiza întreaga spiritualitate a Răsăritului ortodox, Sfântul Nicolae Cabasila (aprox. 1320-1398) afirmă, cu toată ardoarea credinței și evlaviei sale pilduitoare, că "*viața în Hristos*" – cea mai înaltă formă de împlinire spirituală spre care poate aspira creștinul în timpul acestei lumi – se trăiește în Biserică, fiindu-ne comunicată prin mijlocirea Sfintelor Taine. Misticul bizantin înțelege Sfintele Taine ca acte fundamentale, esențiale ale vieții creștine, prin care ni se comunică o experiență spirituală autentică și ni se revelează o prezență reală totodată: "*Datorită Sfintelor Taine – care ne înfățișează îngroparea Domnului și ne vestesc moartea Sa – ne naștem și noi la viața duhovnicească; cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip minunat cu însuși Mântuitorul nostru. Căci prin aceste lucrări sfinte «viem, ne mișcăm și suntem», cum spunea Sfântul Pavel*"¹.

Incomparabilul dar al lui Cabasila constă în aceea că a reușit să exprime, în cuvinte clare și cu o convingere irezistibilă, că "*viața în Hristos*" este împărtășită tuturor credincioșilor prin participarea lor conștientă la viața sacramentală și liturgică a Bisericii, viață al cărei principiu și izvor harismatic este dumnezeiescul Altar. În Biserică ni se oferă șansa unică de a parcurge calea desăvârșirii spirituale și a îndumnezeirii, prin lucrarea Tainelor și a celorlalte acte de ritual inserate în structura vieții liturgice. Asumându-și cu toată responsabilitatea "*viața în Hristos*", creștinul poate depăși starea de anonim spiritual și de sărăcie culturală, în care riscă să cadă atunci când trăiește în afara mediului sacramental și liturgic oferit de către Biserică. După cuvântul lui Cabasila, "*Biserica este întruchipată în Sfintele Taine nu în chip simbolic, ci ca mădularele în inimă, ca ramurile în rădăcina plantei sau, precum spune Mântuitorul, ca mlădițele de viță. Adică nu e vorba numai de o comunitate de nume sau de o simplă asemănare între ele, ci chiar de o identitate de fapt. Căci Sfintele Taine sunt Trupul și Sângele Domului, dar sunt totodată hrana și băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos*"².

¹ *Despre viața în Hristos*, I, text critic, introd., trad. și note de M.-H. Congourdeau, în col. "Sources chrétiennes", 355, Paris, 1989, p. 94 [trad. rom. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 29-30].

² *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXXVIII, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 89.

Împlinindu-și vocația sacramentală ca experiență a lui Hristos prin Duhul Sfânt, Biserica se zidește, se desăvârșește și se revelează prin Sfintele Taine și într-un mod cu totul special prin dumnezeiasca Euharistie, "*piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești*"³, cum spune Cabasila. Taina Bisericii este "*Taina lui Hristos*" (Efeseni 3, 4), Dumnezeu și Mântuitorul nostru, Care ni se oferă prin mijlocirea actelor sacre ce alcătuiesc substanța vieții liturgice, făcându-ne părtași la viața Sa dumnezeiască și la lucrarea Sa mântuitoare. Sfintele Taine reprezintă calea împărătească prin care "*oamenii ajung dumnezei (θεοὺς) și fii ai lui Dumnezeu, iar firea omenească a noastră, care altfel e praf și cenușă, se învrednicește de cinstea care numai lui Dumnezeu I se cuvine, se ridică la atâta mărire, încât ajunge părtași la însăși cinstea și firea dumnezeiască*".

Dumnezeiasca Euharistie are acest caracter unic, în cadrul întregii vieți sacramentale și spirituale, datorită faptului că este cu adevărat Taina prezenței reale a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. De asemenea, Euharistia este jertfa adevărată a Trupului și Sângelui Celui ce "*S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pățimit..*", surpând astfel "*peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în trupul Său*" (Efeseni 2, 14-15) și împăcându-ne cu Dumnezeu. Ea este lucrarea dumnezeiască a Bisericii, prin care Jertfa unică a Crucii, adică suprema dovadă a iubirii lui Dumnezeu față de umanitate (cf. Ioan 3, 14-17), devine contemporană și accesibilă fiecărui credincios, pentru ca acesta să-și poată asuma, în modul cel mai realist cu putință, roadele mântuitoare ale acestei Jertfe, aplicând-o la propria sa viață.

Datorită faptului că dumnezeiasca Euharistie este săvârșită doar în cadrul Liturghiei și că doar Liturghia reprezintă mediul sacramental în care Trupul și Sângele lui Hristos ni se oferă "*spre iertarea păcatelor și spre viața de veci*", Cabasila s-a simțit îndatorat să elaboreze o erminie liturgică ce va avea un destin exemplar, devenind normativă pentru Ortodoxie. Reprezentând "*culmea*

³ *Despre viața în Hristos*, IV, SC 355, p. 262-263 [trad. rom. p. 106]. Pentru perspectiva în care teologia ortodoxă contemporană înțelege raportul dintre Taine (și mai cu seamă dumnezeiasca Euharistie) și Biserică, a se vedea Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței eclesiale*, introd. și trad. rom. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 233-307 și Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărțirea Sfântului Duh*, trad. rom. M. și A. Alexandrescu, Edit. Institutului Biblic, București, 1999, p. 465-468.

⁴ *Despre viața în Hristos*, I SC 355, p. 100-101 [trad. rom. p. 33]. Așa cum observă pe bună dreptate J. Meyendorff, "*după Nicolae Cabasila, îndumnezeirea omului se integrează într-o perspectivă eshatologică, Biserica și Sfintele Taine constituie calea către Dumnezeu, pentru că Biserica, într-o manieră perfect reală, este Trupul lui Hristos*". *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă* trad. rom. A. Pagu, Edit. Enciclopedică, București, 1995, p. 112.

cea mai înaltă a scrisului teologic bizantin în domeniul interpretării Liturghiei⁵, erminia lui Cabasila s-a bucurat de un prestigiu cu totul aparte, fiind considerată pe drept cuvânt "un model clasic al genului"⁶. În acest comentariu liturgic, dumnezeiasca Liturghie este înțeleasă și interpretată ca mediu autentic și mod ideal de trăire a vieții spirituale, ca o genială operă culturală a Bisericii, în cadrul căreia se realizează treptat pregătirea duhovnicească a liturghisitorilor și a credincioșilor, pentru marele act al unirii cu Hristosul euharistic⁷.

Afirmând că "*săvârșirea Sfintei Liturghii are ca obiect prefacerea darurilor în dumnezeiescul Trup și Sânge, iar ca scop sfințirea credincioșilor, care, prin acestea, dobândesc iertarea păcatelor și moștenirea Împărăției cerurilor*"⁸, Cabasila trasează dintru început linia fundamentală a perspectivei mistagogice pe care o va urma în **Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii**. Tocmai în lumina acestei perspective mistagogice va prezenta diferitele elemente ce intră în alcătuirea rânduiei liturgice, ca mijloace auxiliare ale pregătirii, purificării și contemplației, prin care ne facem vrednici de primirea dumnezeieștii Euharistii: "*iar mijloacele care pregătesc și înlesnesc împlinirea aceluși efect și aceluși scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură și, în general, toate cele ce se săvârșesc și se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte și după sfințirea Darurilor*"⁹. Așadar, toate aceste elemente ale ritualului liturgic, contribuie la deschiderea noastră duhovnicească, insuflându-ne sentimentul prezenței reale a Mântuitorului nostru Iisus Hristos și mijlocind astfel dobândirea acelei dispoziții lăuntrice care ne poate face vrednici pentru o primire cuviincioasă a Lui în templul tainic al ființei noastre. Prin această perspectivă de interpretare a dumnezeieștii Liturghii, erminia lui Cabasila ne oferă elementele de bază ale unei teologii a imnografiei și cântării liturgice, mai cu seamă în ceea ce privește funcția lor purificatoare și sfințitoare¹⁰.

⁵ Pr. Prof. Dr. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Edit. Institutului Biblic, București, 1997, p. 371. A se vedea și Jean Gouillard, *Introduction la Nicolas Cabasilas, Explication de la divine Liturgie*, trad. și note de S. Salaville, în col. "Sources chrétiennes", 4 bis. Paris, 1967, p. 20-46.

⁶ M. Lot-Borodine, *La grâce défiante des Sacraments d'après Nicolas Cabasilas*, în "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1936, p. 299.

⁷ Cf. Pr. Prof. Dr. E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 257-275.

⁸ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, I, trad. rom. p. 7.

⁹ *Ibidem*, I, trad. rom. p. 7.

¹⁰ Și în acest sens, erminia liturgică a lui Nicolae Cabasila poate fi raportată la tradiția patristică, știut fiind că unii dintre Sfinții Părinți au fost preocupați de funcțiile cântării liturgice în viața Bisericii. Pot fi amintiți aici Efrem Sirul, Ambrozie, Eusebiu de Cezareea, Ioan Gură de Aur, Grigorie cel Mare, Niceta de Remesiana și Vasile cel Mare. O privire de ansamblu în ceea ce privește raporturile Sfinților Părinți cu orizontul fascinant al muzicii, a se vedea la Théodore Gérold, *Les Pères de l'Église et la musique*, Strasbourg, 1931.

2. Funcția sfințitoare a imnografiei și cântării liturgice

Dacă prin întreaga sa operă teologică misticul bizantin aprofundează natura vieții duhovnicești în lumina unei perspective hristologice și eclesiologice, proprii spiritualității ortodoxe, demersul său mistagogic, așa cum am subliniat mai devreme, are în vedere și acele elemente de ritual prin care credinciosul se pregătește pentru întâlnirea solemnă cu Hristosul euharistic, "*fiinta cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească*" (πάσης ἀνθρωπείας σπουδῆς ἐνταῦθα δὴ τὸ ἔσχατον τέλος)¹¹.

Marele merit al lui Nicolae Cabasila, ca doctrinar al misticii sacramentale și liturgice, constă mai ales în faptul că a știut să readucă evlavia creștină la adevărata ei sursă, care este unirea cu Hristos cel întrupat "*pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire*", venit în lume să restaureze firea noastră cea căzută și să ne facă "*părtași dumnezeieștii fir*" (II Pentru 1, 4). Prin aceasta, el a oferit un răspuns realist și totodată în deplin acord cu marea tradiție a spiritualității ortodoxe, oricărei încercări de a monopoliza viața spirituală prin experiențele de natură individuală ale misticii pure, înțeleasă uneori ca singura cale a mântuirii și desăvârșirii¹². Dacă primirea dumnezeieștii Euharistii este cel mai înalt prag duhovnicesc al "*vieții în Hristos*", al cărei corespondent îl reprezintă unirea deplină (ένωσις) sau desăvârșirea (τελείωσις) din orizontul misticii pure, se înțelege că acest prag nu poate fi atins decât în urma unui proces tainic de pregătire și de purificare a ființei noastre, care trebuie să fie vrednică pentru a deveni cu adevărat "*templu al lui Dumnezeu*", cum spune Sfântul Apostol Pavel (I Corinteni 3, 16). "*Pâinea vieții ni se dă ca răsplătă a unei lupte duhovnicești*", afirmă Cabasila¹³, definind cu luciditate raportul dintre natura umană și harul dumnezeiesc în planul mântuirii. "*Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați*"¹⁴ este o chemare a bunătății lui Dumnezeu ce nu devine lucrătoare în mod magic, ci numai în acord sinergic cu libertatea și responsabilitatea noastră. În virtutea acestui fapt, "*nu trebuie să ne dăm înapoi din fața nici unei suferințe și greutăți, ci, cu toată sudoarea frunții noastre* (cf. Facere 3, 19), *să căutăm să ne săturăm din această Pâine frântă anume pentru noi - căci ea se frânge numai pentru ființe înțelegătoare - agonisindu-ne o mâncare nepieritoare* (cf. Ioan 6, 27). *Doar agoniseala aceasta pe care ne-o dă acest ospăț minunat, nu ne poate veni pe degeaba și pe nemuncite, ci după grele strădanii. Căci dacă Sfântul Pavel îndepărtează pe cei leneși chiar și de la mâncarea obișnuită, spunându-le: «Cine nu lucrează, nici să nu mănânce»* (II Tes. 3, 10), *atunci câte strădanii nu va trebui să depunem spre a ne face vrednici de o masă sfântă ca aceasta?*"¹⁵.

¹¹ *Despre viața în Hristos*, IV, SC 355 p. 270-271 [trad. rom. p. 110].

¹² Cf. E. Braniște, *Explicarea sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 257-262.

¹³ *Despre viața în Hristos*, IV, SC 355, p. 322-323 [trad. rom. p. 131].

¹⁴ *Liturghia Sfântului Ioan de Aur*, în *Liturghier*, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p.164.

¹⁵ *Despre viața în Hristos*, IV, SC 355, p. 314-317 [trad. rom. p. 128]. A se vedea și *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXXVI, trad. rom. p. 85-86.

Sinergist convins fiind, Cabasila susține cu tărie că viața sacramentală a Bisericii este acel topos mistic în care natura umană se întâlnește cu harul dumnezeiesc într-o unire duhovnicească a cărei profunzime ne-o dezvăluie Sfântul Apostol Pavel atunci când spune: "*M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel Ce trăiește în mine; ceea ce trăiesc eu acum în trup, trăiesc întru credința în Fiul lui Dumnezeu, Cel Ce m-a iubit și pe Sine Însuși. S-a dat pentru mine*" (Galateni 2, 20). Iată de ce, sfințirea propriu-zisă, pe care o dobândim prin primirea dumnezeieștii Euharistii și care va avea desigur un caracter obiectiv și exclusiv supranatural, trebuie să fie precedată în mod obligatoriu de sfințirea pregătitoare, ce are un caracter subiectiv, împlinindu-se în planul voinței și responsabilității noastre. Așa cum spunea Cabasila, dacă în ceea ce privește obiectul Liturghiei, adică prefacerea darurilor euharistice în dumnezeiescul Trup și Sânge ale lui Hristos, nimic din slăbiciunile omenești nu poate împiedica lucrarea Harului, deoarece sfințirea acestora nu este opera virtuții omului, atunci când este vorba de scopul Liturghiei, adică de sfințirea credincioșilor, lucrarea Harului dumnezeiesc poate fi zădărnicită din pricina păcatelor și a relei noastre voințe. Aceasta pentru că "*Harul ne sfințește prin Sfintele Daruri, numai dacă ne-a găsit pregătiți pentru sfințire; însă dacă ne-a aflat nepregătiți, nu ne aduce nici un câștig, ci, dimpotrivă, ne pricinuieste o nemăsurată pagubă*"¹⁶.

Sfințirea preliminară ce ne face vrednici de unirea cu Hristos, are ea însăși un caracter sinergic și se realizează în două direcții: a) curățirea sufletului de toată întinăciunea păcatului, eliberarea de patimi și răutăți, săvârșirea actelor de pocăință, a faptelor bune, precum și creșterea în virtute; b) participarea la dumnezeiasca Liturghie, aceasta fiind mediul sacramental în care Trupul și Sângele lui Hristos ni se oferă "*spre iertarea păcatelor și spre viața de veșt*". Desigur, în ceea ce privește prima direcție în care se realizează sfințirea pregătitoare, aceasta culminează prin Taina Spovedaniei, instituită de către Mântuitorul tocmai pentru a ne oferi posibilitatea iertării și a împăcării cu Dumnezeu, pentru a ne aduce în *starea de har*, adică într-o stare duhovnicească normală pentru împărtășirea euharistică. Apropierea de Sfânta Masă cu sufletul împovărat de păcate grele, ce rup comuniunea dintre noi și Dumnezeu, este un mare sacrilegiu: "*abia după ce am stat de vorbă cu preotul despre păcatele noastre, abia atunci să bem din acest Sânge curățitor*", altfel ne facem vinovați de a fi scoși afară de la acest ospăț dumnezeiesc, deoarece este o mare nedreptate "*să te împărtășești din aceste sfinte Daruri dacă ai săvârșit păcat și nu te-ai spovedit la preot*"¹⁷.

Ca mediu sacramental prin care ne putem apropia de "*piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești*", dumnezeiasca Liturghie este astfel concepută încât dispune de mijloacele și ambianța ce fac posibilă sfințirea preliminară, care trebuie să premeargă în mod obligatoriu celei pe care ne-o aduce împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului. Tocmai în această perspectivă a operei sale,

¹⁶ *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXXIV, trad. rom. p. 82.

¹⁷ *Despre viața în Hristos*, VI, SC 361, Paris, 1990, p. 128-129 [trad. rom. p. 200].

Nicolae Cabasila se întâlnește cu imnografia și cântarea liturgică, acordându-le o importanță specială și reușind să înscrie în cercetarea teologică a problemei un capitol de excepție, cum n-a făcut nici unul dintre liturgiștii de dinaintea sa. Chiar în primul capitol al erminiei sale liturgice, după ce precizează că scopul ultim al dumnezeieștii Liturghii este sfințirea credincioșilor prin împărțirea euharistică, găsește de cuviință că este necesar să arate care sunt mijloacele speciale ce fac posibilă sfințirea pregătitoare și totodată care este modul de realizare a acesteia în planul cel mai concret al vieții duhovnicești: "*Mijloacele care pregătesc și îlesnesc* (παρασκευὴ καὶ συντέλεια) *împlinirea aceluși efect și aceluși scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură și, în general, toate cele ce se săvârșesc și se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte și după sfințirea darurilor. Este adevărat că Dumnezeu ne dă în dar toate cele sfinte, fără ca noi să-I dăm nimic în schimb; totuși, El ne cere neapărat să ne facem vrednici de a le primi și a le păstra, căci nu face parte de sfințire decât celor ce s-au pregătit în felul acesta. Așa se cuvine să primim Botezul și Mirungerea, așa să gustăm din ospățul Mesei împărțite*"¹⁸. Pentru a fi și mai convingător în afirmația sa, Cabasila se referă la cunoscuta parabolă a semănătorului, în care Mântuitorul aseamănă sufletele noastre cu un ogor ce trebuie pregătit în prealabil, prin lucrări speciale, pentru a putea primi sămânța și a rodi cu adevărat. O astfel de pregătire preliminară se cere și din partea noastră, "*ogorul lui Dumnezeu*" fiind (I Cor. 3, 9), pentru ca "*sămânța*" Harului dumnezeiesc, ce ni se împărțășește prin mijlocirea Sfințelor Taine, să poată aduce roade în viața noastră duhovnicească. Acest principiu fundamental, ce nu poate fi nesocotit în lucrarea mântuirii și îndumnezeirii noastre, l-a avut în vedere Mântuitorul "*când a spus: «Ieși-a semănătorul» nu ca să are țarina, ci ca să semene»* (cf. Matei 13, 3), *dându-ne să înțelegem că arătura și toată pregătirea trebuie făcute mai dinaintă*"¹⁹. În virtutea acestui principiu atât de familiar spiritualității ortodoxe, "*se cuvine așadar ca - la primirea dumnezeieștilor Taine - să ne înfățișăm pregătiți și cu vrednicie. De aceea, trebuie să existe și în slujba Sfintei Liturghii mijloace de pregătire în acest scop: sunt rugăciunile, cântările și tot ce se săvârșește sau se rostește într-însa, după rânduiala sfântă. Acestea ne sfințesc și ne fac în stare* (ἀγιάζουσι γὰρ καὶ διατιθέασι), *pe de o parte, ca să primim cu vrednicie sfințirea, iar pe de alta, ca să o putem păstra și să rămânem cu ea*"²⁰.

În interpretarea lui Cabasila, sfințirea preliminară ce ne face vrednici să primim dumnezeiasca Euharistie și care ne este mijlocită prin elementele de ritual, săvârșite și rostite "*după rânduiala sfântă*", această sfințire deci, se împlinește în două moduri de expresie, complementare: harismatic-moral și simbolic-mistic. Așa cum spune el, "*în primul rând ne sfințesc prin însăși puterea pe*

¹⁸ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, I, trad. rom. p. 7.

¹⁹ *Ibidem*, I, trad. rom., p. 7.

²⁰ *Ibidem*, I, trad. rom. p. 7. A se vedea în acest sens Maxime Kovalevsky, *Retrouver la source oubliée*, Editions «Presence Orthodoxe», Paris, 1994, p. 47-142 și de asemenea I.H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*, Desclée De Bouwer, Paris, 1958, p. 127-155.

care o au rugăciunile, cântările și citirile. Astfel, rugăciunile ne întorc gândul către Dumnezeu, mijlocindu-ne iertarea păcatelor; cântările, de asemenea, Îl fac să Se milostivească și să Se îndure de noi...; în sfârșit, citirile din Sfânta Scriptură, care ne învață atât bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cât și dreptatea și judecata Lui, sădesc și aprind în sufletele noastre nu numai iubirea, ci și teama față de El, făcându-ne astfel mai zeloși întru păzirea poruncilor Sale. Iar toate la un loc, îmbunătățesc sufletul și apropie de Dumnezeu atât pe preot cât și pe popor, făcând și pe unul și pe celălalt destoinici pentru primirea și păstrarea preacinstitelor Daruri, care este scopul Sfintei Liturghii. Dar ele pregătesc îndeosebi pe preot pentru a săvârși cu vrednicie Jertfa, care este efectul Sfintei Liturghii... Iată deci cum suntem pregătiți pentru lucrarea sfântă de înșăși puterea cuvintelor rostite și cântate²¹.

Putem spune că ideea funcției sfințitoare pe care o au rugăciunile, imnele și lecturile biblice în cadrul dumnezeieștii Liturghii, a fost preluată de către Nicolae Cabasila de la Sfântul Dionisie Areopagitul, la care se raportează în ceea ce privește principiile de bază ale mistogogiei sale și pe care îl citează formal de câteva ori în opera sa teologică. Sfântul Dionisie Areopagitul spunea că celor ce se desăvârșesc prin împărțășirea cu dumnezeiasca Euharistie, "preasfintele cântări și citiri din Scripturi le dau învățătura vieții virtuoză și înainte de aceasta curățirea desăvârșită de păcatul cauzator de stricăciune"²². În interpretarea sa, "cântarea care cuprinde toate cele sfinte (toată mântuirea) pregătește puterile noastre sufletești pentru armonia cu cele ce se vor sfinți puțin mai târziu și prin executarea omofonă a imnelor dumnezeiești ne va produce înțelegerea comună a celor dumnezeiești și cea între unii și alții, ca printr-un cor unit și o mărturisire comună a celor sfinte, cele mai concentrate și umbrite în rostirea cuvintelor psalmilor devin mai înțelese prin mai multe și mai clare chipuri; și exprimarea sau înțelegerea lor se lărgește prin citiri prea sfinte ale unor texte scrise. În acestea, cel ce privește în chip sfânt va trăi o suflare unitară ca mișcată de Duhul cel Unul și dumnezeiesc"²³. Tocmai de aceea, lucrarea sfințitoare a elementelor de ritual este accesibilă și celor care se pregătesc pentru primirea Tainelor inițierii creștine și care pot fi primiți doar la prima parte a Liturghiei, unde se urmărește instruirea și întărirea credincioșilor în doctrina și viața morală creștină: "pe catehumeni, energumeni și pe cei aflați în stare de pocăință, rânduiala sfintei ierarhii îi lasă să audă sfânta cântare a psalmilor și citirea dumnezeiască a atotsfintelor Scripturi. Dar

²¹ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, I, trad. rom. p. 8.

²² *Despre Ierarhia Bisericească*, III, III, 1, în *Opere complete*, trad. introd. și note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Edit. Paideia, București, 1996, p. 79. Sfântul Niceta de Remesiana a formulat astfel această idee: "și cu psalmi ne desfățăm și cu rugăciuni ne răcorim, și cu lecturi ne hrănim". *De psalmodiae bono*, XII, trad. rom. Pr. Conf. Ștefan Alexe în "Mitropolia Olteniei", XXVI (1974), nr. 7-8, p. 626.

²³ *Despre Ierarhia Bisericească*, III, III, 5, trad. rom., p. 80.

*nu-i invită pe aceștia la sfintele lucrări și vederi spirituale următoare, ci numai pe ochii desăvârșiți ai celor desăvârșiți*²⁴. În ceea ce privește lucrarea tainică a dumnezeiescului Mir, Sfântul Dionisie Areopagitul spune că, de asemenea, se poate observa modul în care "cântările și citirile Scripturii îi pregătesc pentru naștere (îi moșesc) pe cei nedesăvârșiți pentru înfierea purtătoare de viață și cum pricinuiesc sfânta întoarcere a celor stăpâniți de rele sau înlătură frica și atracțiile plăcute de la energumeni²⁵ și le arată vârful deprinderii și puterii de chip dumnezeiesc, pe măsura lor. Prin aceasta ei înșiși vor înspăimânta puterile contrare, ba vor aduce tămăduire și altora... Iar celor ce s-au mutat de la cele rele la o minte sfințită, le însuflă o deprindere sfântă ca să nu fie iarăși biruiți de păcate. Pe cei ce nu sunt încă atotsfințiți îi curăță cu desăvârșire, iar pe cei sfințiți îi duc la chipurile dumnezeiești și la vederile lor și la împărtășirile de ele. În sfârșit, pe cei atotsfințiți îi statornicesc în vederile fericite și duhovnicești care îi fac unitari, umplându-i și unindu-i cu Cel Unul²⁶.

La rândul său, Sfântul Maxim Mărturisitorul, înțelegând și interpretând Liturgia ca mediu mistic în care - prin purificare și contemplație - se realizează unirea cu Dumnezeu, spune că "dulceața duhovnicească a cântărilor dumnezeiești..., indică bucuria care vedește împărtășirea de bunătățile dumnezeiești și care, pe de o parte, mișcă sufletele spre dragostea curată și fericită a lui Dumnezeu, iar pe de alta, le stârnește și mai mult spre ura păcatului²⁷.

3. Funcția simbolic-mistică a imnografiei și cântării liturgice

Deși a fost precedat de mari tâlcuitori ai Liturghiei, precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, Gherman I al Constantinopolului sau Teodor de Andida, Nicolae Cabasila are o contribuție specială și în ceea ce privește perspectiva simbolic-mistică a interpretării elementelor de ritual care alcătuiesc rânduiala dumnezeieștii Liturghii. Claritatea și profunzimea contribuției sale în acest sens, îl impun între cei mai autorizați teologi ai imnografiei și cântării liturgice, fapt pentru care contribuția sa nu poate fi eludată ori minimalizată atunci când se analizează acest capitol important al tradiției ortodoxe. Dacă "întreaga slujbă

²⁴ *Ibidem*, III, III, 6, trad. rom., p. 80. În cunoscuta scriere pseudo-epigrafă *Testamentum Domini* (cap. XIX), descriindu-se lăcașul de cult, se apreciază că acesta trebuie să aibă și un spațiu special pentru catehumeni și pentru exorcisme; de aici catehumenii "trebuie să asculte citirile, cântările duhovnicești și psalmii", trad. rom., note și studiu introd. Pr. Dr. Nicolae Achimescu, Edit. Polirom, Iași, 1996, p. 54.

²⁵ Așa cum notează Sfântul Maxim Mărturisitorul în scolia la acest cuvânt, energumenii sunt "cei demonizați și abătuți spre poftă". *op. cit.*, p. 112.

²⁶ *Despre Ierarhia Bisericească*, IV, III, 3, trad. rom. p. 86.

²⁷ *Mystagogia*, XI, trad. rom. și prezentare Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae (cu titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*), în «Revista Teologică» (Sibiu), XXXIV (1944), nr. 7-8, p. 339. În ceea ce privește simbolismul "citurilor dumnezeiești ale preasfințelor cărți", în special Sfânta Evanghelie, a se vedea cap. X și XIII (trad. rom. p. 339 și 340-341).

*este ca o icoană care ar înfățișa un singur trup al lucrării Mântuitorului în lume, făcând să se perinde pe dinaintea privirilor noastre toate părțile ei, de la început până la sfârșit, după rânduiala și urmarea lor firească*²⁸, trebuie să recunoaștem împreună cu el că "rugăciunile, cântările și toate cele ce se săvârșesc în sfânta slujbă, ne sfințesc prin aceea că în ele noi vedem cu închipuirea pe Hristos, lucrarea și Patimile Lui pentru noi. Într-adevăr, atât în cântări și în citiri, cât și în toate cele săvârșite de sfințiții liturghisitori în cursul întregii slujbe, este simbolizată lucrarea izbăvitoare a Mântuitorului"²⁹.

La gândul că cineva ar putea spune "că aceste citiri și cântări ar avea un alt rost și anume că au fost alese ca să ne îndemne spre virtute sau ca să facă pe Dumnezeu îndurător spre noi", Cabasila se simte îndatorat să precizeze că nimic "nu le împiedică să poată face și una, și alta, adică, pe de o parte, să îndemne pe credincioși spre virtute, iar pe de alta, să închipuie lucrarea mântuitoare a lui Hristos". Pentru a fi mai bine înțeles, apelează în continuare la un exemplu preluat din viața cotidiană, așa cum face de atâtea ori: "este ca și cu hainele: acestea satisfac în primul rând nevoia de îmbrăcăminte, acoperind trupul; dar, fiind croite într-un fel sau altul, ele oglindesc adesea și îndeletnicirea, felul de viață sau rangul celor ce le poartă. Tot așa și cu rânduiala Sfintei Liturghii: firește că Sfintele Scripturi, cuprinzând cuvinte de Dumnezeu insuflăte și laude pentru Dumnezeu, îndeamnă la virtute și sfințesc pe cei ce le citesc și le cântă; dar fiind alese și orânduite într-un anumit fel, ele au și un alt rost, adică pot să închipuiască întruparea și lucrarea pământească a lui Hristos. Același lucru se poate spune nu numai despre cântări și citiri, ci și despre sfintele ceremonii: fiecare dintre ele se săvârșește în vederea unei anumite trebuințe, dar în același timp simbolizează și ceva din lucrările, faptele sau Patimile lui Hristos"³⁰.

Dacă perspectiva spirituală a misticiei pure este accesibilă doar unor personalități capabile de o excepțională trăire și experiență duhovnicească, și mai ales marilor pustnici și asceți, calea vieții liturgice, culturale sau sacramentale, care urmărește unirea cu Dumnezeu sau desăvârșirea prin mijlocirea formelor

²⁸ Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii, I, trad. rom. p. 9.

²⁹ *Ibidem*, I, trad. rom. p. 8. Pentru simbolismul sacramental și liturgic al erminiei cabasiliene a se vedea René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Institut Français d'études byzantines, Paris, 1969, p. 238-243.

³⁰ *Ibidem*, I, trad. rom. p. 9-10. Ideea va fi reluată în termeni aproape identici și în cap. XVI al erminiei (trad. rom., p. 41-43). O găsim de asemenea și într-un scurt comentariu liturgic, menit să completeze grandioasa *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii: "Cântările și citirile care au loc înaintea intrării cu Cinstitele Daruri pentru primirea sfințirii împărătești, se iau de asemenea în legătură cu Domnul și cu iconomia Sa: scrierile Vechiului Testament ca profeții și mai înainte vestind pe Cel ce vine, iar scrierile Noului Testament arată și vestesc pe Cel ce Sa arătat deja." Despre cele ce se săvârșesc în dumnezeiasca Liturghie*, 2. Comentariul a fost publicat, împreună cu cel intitulat *Despre sfintele veșminte*, ca *Appendice* la cea de a doua ediție a *Tâlcuirii dumnezeieștii Liturghii*, în col. "Sources chrétiennes", nr. 4 bis, Paris, 1967, p. 369-381, trad. franceză, studiu introductiv și note de R. Bornert (pasajul în discuție la p. 369-371).

sensibile ale sfintelor slujbe, "*viața în Hristos*" cum atât de fericit o numește Cabasila, este accesibilă tuturor credincioșilor și realizabilă nu doar prin izolarea și isihia singurătății, ci în mijlocul lumii, în nemijlocita apropiere de semenii noștri, în comuniune de iubire cu ei și cu sfinții cei bineplăcuți lui Dumnezeu³¹. Aceasta nu înseamnă însă că "*viața în Hristos*" este o cale minoră, liberă de orice rigoare duhovnicească, pentru a putea fi parcursă comod, fără eforturi și în afara responsabilității. Referindu-ne doar la elementele de ritual (rugăciunea, cântările, citirile din Sfânta Scriptură, etc.) prin care credinciosul se pregătește pentru întâlnirea solemnă cu Hristosul euharistic — "*fînta cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească*", așa cum afirmă Cabasila — vom observa că viața sacramentală sau liturgică are de fapt o profundă natură mistică. Ca și în cazul misticii pure, se poate vorbi de o adevărată strategie duhovnicească, realizată și prin mijlocirea imnelor și muzicii liturgice. Interpretând Liturghia ca mediu sacramental în care se realizează unirea cu Hristos, Cabasila ține seama și de caracterul contemplativ - mistic al acesteia, definitoriu pentru marea tradiție a Răsăritului creștin. În temeiul acestui caracter, atât de evident pentru oricine încearcă să pătrundă în intimitatea Liturghiei, mistagogul bizantin folosește un vocabular bogat în termeni caracteristici și familiari teologiei mistice, ca de pildă: **contemplație** (θεωρία), **purificare** și **curățire pregătitoare** (καθαροσία și προκαθαροσία), **meditație** (λογισμός = gând, cuget), **inițiere** sau **primirea unei taine** (μυέισθαι), etc.³² Elementele ce intră în componența Liturghiei, între care și cântările consacrate de către Biserică, se impun ca "*mijloace de curățire și pregătire pentru primirea Sfintelor Taine*"³³ în sensul că "*ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte* (παρασκευάζουσι ἡμᾶς προκαθαίρουσι) *pentru sfințirea cea mare a Sfintelor Taine*"³⁴.

Întregul traseu al sfințirii preliminară, prin care credincioșii sunt conduși către "*piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești*", este marcat de acele exclamații și îndemnuri liturgice, pe care Cabasila le consideră integrate în același context mistagogic ca și rugăciunile, cântările și lecturile biblice, acordându-le un rol bine definit în iconomia contemplației și meditației ce

³¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine...*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 1-2, p. 22. A se vedea și Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia— experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. rom. și prezentare Ioan I Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 72-73.

³² E. Braniște, *Explicarea sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p.268.

³³ *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XVI, trad. rom. p. 42. În decursul veacurilor, Biserica a rânduit un "Corpus imnografic" de mare bogăție teologică și frumusețe literară, prin care mistica sacramentală și liturgică ce gravitează în jurul dumnezeiescului Altar se poate exprima în toată strălucirea ei. Datorită acestui fapt, în lăcașul de cult nu sunt îngăduite alte imne în afară de cele înscrise în cărțile de ritual. Vezi Pr. Prof. Dr. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică* Edit. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, p. 27-30.

³⁴ *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXII, trad. rom., p. 54.

caracterizează acest traseu duhovnicesc³⁵. Așa de pildă, interpretând exclamația "Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte!", el spune că preotul liturghisitor îndeamnă pe credincioși să-și asume cu toată responsabilitatea înțelepciunea cea adevărată, a celor desăvârșiți (cf. I Corinteni 2, 6-10): "*acestei înțelepciuni ne îndeamnă preotul să-i deschidem toate ușile, adică gurile și urechile noastre, ca și cum ar spune: Însușiți-vă această înțelepciune, grăindu-o și ascultându-o neconținut, dar nu cu lenevire, ci cu luare aminte și concentrându-vă în voi înșivă*"³⁶.

Interpretând sensul îndemnelui "Să luăm aminte" (Πρόσχωμεν), care precede citirea *Apostolului*, Cabasila ține să precizeze că prin această formulă "preotul îndeamnă pe toți să ia aminte la cele ce se săvârșesc și se cântă"³⁷. Luarea-aminte, trezvia, atenția, paza inimii, paza minții, sunt expresii familiare vocabularului ascetic, având același înțeles. Starea interioară pe care o exprimă aceste cuvinte are un rol fundamental în spiritualitatea filocalică. Între atenție și rugăciune există o relație intimă, pe care tratatele autorilor filocalici nu conțin a o remarcă³⁸. Avva Evagrie Ponticul (345-399) de pildă, a cărui învățătură n-a fost câtuși de puțin străină lui Cabasila, spunea: "*Luarea-aminte în căutarea rugăciunii va găsi rugăciunea, căci dacă e un lucru ce urmează rugăciunea, aceasta e atenția. Și trebuie să ne sârguim pentru ea*"³⁹. În a sa cunoscută **Metodă a sfintei rugăciuni și atenții**, Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) urmează perspectiva tradiției evagriene când spune că "*trezvia și rugăciunea sunt legate între ele ca sufletul și trupul: lipsind una, nu poate sta nici cealaltă*"⁴⁰.

În cea mai bună tradiție isihastă, Sfântul Nicolae Cabasila, atunci când vorbește despre datoria credincioșilor de a fi cu luare-aminte "*la cele ce se săvârșesc și se cântă*" în cadrul dumnezeieștii Liturghii, folosește sugestiva aliterație a celor două cuvinte grecești: προσοχή - atenție și προσευχή - rugăciune.

³⁵ Pentru desemnarea acestor elemente auxiliare ale sfintei slujbe, Cabasila folosește în general termenul ἐπιφώνημα, adică *îndemn, exclamație*. A se vedea cap. XXI al erminiei sale (trad. rom., p. 51-53).

³⁶ *Ibidem*, XXVI, trad. rom. p. 60. Concentrarea în sine însuși — prin smerenie, reculegere și paza gândurilor — este una dintre temele familiare ale misticii isihaste. A se vedea în acest sens Jean Meyendorff, *Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV siècle*, în «Revue de l'histoire des religions», 45, 1954, p. 188-206.

³⁷ *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXI, trad. rom., p. 52.

³⁸ A se vedea în acest sens Tomáš Špidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 315-319.

³⁹ La T. Špidlik, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁰ Trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 8, Edit. Institutului Biblic, București, 1979, p. 528. *Atenția* va deveni una dintre temele cele mai familiare ale isihaiștilor, care vor defini-o ca pază a minții și a inimii și vor scrie la rândul lor tratate "*despre liniștire și rugăciune*". A se vedea de pildă cele trei scrieri asupra acestei teme ale Sfântului Grigorie Sinaitul. Trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 7, Edit. Institutului Biblic, București, 1977, p. 159-202.

Ca și pentru autorii filocalici, risipirea minții, fluxul neîncetat al gândurilor deșarte, aceste vagabondări mentale ce ispitesc fără încetare pe cel angajat în lucrarea rugăciunii, reprezintă un pericol major și pentru cei care iau parte la dumnezeiasca Liturghie. De acest pericol Nicolae Cabasila este conștient și tocmai de aceea încearcă a găsi în structura Liturghiei însăși elemente ce pot împlini funcția unei "metode a sfintei rugăciuni și atenții", adecvate misticii sacramentale. În acest sens spune că exclamația «Drepți» din formula care precede citirea Evangheliei "cuprinde tot un îndemn" (ἐπιδώνημα) ca și altele de acest fel, îndemn ce "ne cere ca noi, care ne apropiem de Dumnezeu și de Sfintele Taine, să fim în stare de veghe și nu cu lenevire, ci cu înfiorare și cu toată cucernicia să trăim această convorbire [cu Dumnezeu] fie că privim, fie că grăim, fie că ascultăm ceva din cele sfinte, iar cea dintâi dovadă a rânei și a evlaviei noastre este statura dreaptă a trupului, adică să facem aceasta nu stând jos, ci în picioare. Aceasta este ținuta celor ce se roagă, așa se cuvine să stea niște robi care și-au așintit luarea-aminte la semnul stăpânilor, pentru ca să alerge cu grăbire spre a-i sluji, îndată ce li s-ar porunci" (cf. Psalmul 122, 1-2)⁴². Ideea va fi preluată de către mistagogul bizantin atunci când se va referi la ectenia finală de mulțumire obștească pentru împărtășirea cu "dumnezeieștile, sfintele, preacuratele, nemuritoarele, cereștile și de viață făcătoarele, înfricoșătoarele lui Hristos Taină", când "preotul îndeamnă pe credincioși care s-au împărtășit cu Sfintele Taine, să mulțumească lui Dumnezeu Cel ce i-a împărtășit, iar lucrul acesta să-l facă nu cu lenevie sau cu nepăsare, ci din toată inima. Căci aceasta vrea să spună cuvântul «drepți»: adică nu culcați sau ȝezând, ci având trupul și sufletul așintite spre Dumnezeu"⁴³. Aceste exclamații liturgice au așadar rolul de a întreține starea de veghe duhovnicească, de a redeștepta în sufletele noastre "gândurile ce se cuvine să le avem în timpul sfintei slujbe și cu care trebuie să privim și să ascultăm cele ce se săvârșesc și se rostesc, gândurile cele pline de credință, cele ce nu au nimic omenesc într-însel". Lucrarea de reamintire (ἀνάμνησις) pe care o împlinesc aceste îndemnurile liturgice este necesară, spune el, "fiindcă puterea uitării este mare și nici una din slăbiciunile omenești nu pune, așa de des și așa de ușor, stăpânire pe om, ca aceasta. Noi însă trebuie să stăm și să luăm parte la slujbă, la cântările și la ceremoniile ei, cu gânduri cuviincioase dacă vrem să nu luăm degeaba parte la ele și să ne pierdem timpul în zadar". Cum însă nu este ușor ca "prin propria noastră

⁴¹ Starea în picioare și ridicarea ochilor spre cer, nu șederea comodă, este atitudinea caracteristică rugăciunii în tradiția biblică și patristică, la care Nicolae Cabasila se raportează și de această dată. Vezi Ieromonah Gabriel Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți*, trad. rom., și cuv. înainte de diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 196, p. 145-151 și 161-167.

⁴² *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXI, trad. rom., p. 53.

⁴³ *Ibidem*, LIII, p. 124.

voință, să stăm treji și cu mintea încordată..., e necesară o reamintire din afară de noi, pentru ca să putem pune iarăși stăpânire pe gândul nostru, care e neconținut furat de uitare și ademenit spre deșartele griji"⁴⁴.

Pregătirea sau sfințirea preliminară a liturghisitorilor și credincioșilor are un caracter subiectiv, realizându-se și prin mijlocirea imnelor și cântării bisericești, și crescând în intensitate pe măsură ce se apropie momentul culminant al dumnezeieștii Liturghii: săvârșirea Jertfei și împărtășirea euharistică. Sfânta slujbă este astfel concepută încât la sfințirea Darurilor și prefacerea lor în dumnezeiescul Trup și Sânge al lui Hristos, preotul și credincioșii sunt – la modul ideal vorbind – "*pregătiți în chipul cel mai frumos și mai sfânt*" (κάλλιστα καὶ ἱερώτατα διατεθέντας)⁴⁵, cum zice Cabasila. În acest înțeles așadar, atunci când a sosit momentul pentru "*sfințirea cea mare a Sfintelor Taine*" (πρὸ τοῦ μεγάλου τῶν μυστηρίων ἁγιασμοῦ)⁴⁶, preotul ne cheamă să ne apropiem de Sfântul Potir, numindu-ne **sfinți**, "*ca unii ce suntem desăvârșiți și am ajuns vrednici de înfierea cea dumnezeiască*", așa încât avem îndrăzneala să-L invocăm pe Dumnezeu ca **Tată**. Firește că această noblețe duhovnicească este în primul rând darul lui Dumnezeu, deoarece "*nimeni n-are de la sine însuși sfințenia, pentru că aceasta nu este rezultat al virtuții omenești, ci toți o avem de la Hristos și prin Hristos*"⁴⁸, însă tot așa se poate spune că este și rodul acelor strădanii personale, prin care ne asumăm darul sfințeniei și îl punem în lucrare ca "*viața în Hristos*".

4. Întâlnirea misticii sacramentale cu mistica isihastă în planul iconografiei și al cântării duhovnicești

Dumnezeiasca Liturghie se impune în viața Bisericii ca mediu ideal, de natură sacramentală, prin care creștinul își poate asuma, în modul cel mai real cu putință, ceea ce Nicolae Cabasila numește "*piscul cel mai înalt al vieții duhovnicești*", adică unirea cu Hristos prin împărtășirea euharistică. Iată de ce, participarea la această slujbă fundamentală a spiritualității creștine are o însemnătate cu totul specială pentru "*viața în Hristos*". Întreaga Liturghie are caracterul unui traseu duhovnicesc al purificării și contemplației, ce face posibilă întâlnirea noastră cu Hristos și unirea cu El prin primirea dumnezeieștii Euharistii. Am văzut că Nicolae Cabasila acordă o importanță specială rugăciunilor, imnelor, citirilor din Sfânta Scriptură și gesturilor liturgice, care se rostesc, se cântă și se săvârșesc "*după rânduiala sfântă*", statornicită de veacuri

⁴⁴ *Ibidem*, XXI, trad. rom. p. 52. Avva Evagrie Ponticul dezvoltă o învățătură identică, definitorie pentru întreaga tradiție patristică: "*rugăciunea lipsită de împărtășire este cea mai înaltă înțelegere a minții*". La T. Špidlik, *op. cit.*, p. 285.

⁴⁵ *Ibidem*, XXVII, trad. rom. p. 63.

⁴⁶ *Ibidem*, XXII, trad. rom. p. 54.

⁴⁷ *Ibidem*, XXXV, trad. rom. p. 84.

⁴⁸ *Ibidem*, XXXVI, trad. rom. p. 86.

în conștiința Bisericii. În acest sens, întregul complex al elementelor de ritual ce intră în alcătuirea dumnezeieștii Liturghii, împlinește – prin lucrarea Duhului Sfânt⁴⁹ – o funcție epifanică sau revelatoare, făcând posibilă, în har și adevăr, prezența vie a lui Hristos ca "*Mijlocitor între Dumnezeu și oameni*" (I Tim. 2, 5) și ca "*Arhiepiscop al bunătăților celor viitoare*" (Evrei 9, 11). Desigur, acest mod de revelare sacramentală a lui Hristos culminează cu epicleza euharistică și împărtășirea credincioșilor⁵⁰.

Experiența liturgică ortodoxă arată limpede că participarea credincioșilor la dumnezeiasca Liturghie oferă acestora un mare folos duhovnicesc, chiar și atunci când nu se împărtășesc cu "*dumnezeieștile, sfințele, preacuratele, nemuritoarele, cereștile și de viață făcătoarele, înfricoșătoarele lui Hristos Tainé*". Desigur, nu este vorba doar de un folos de natură catehetică sau pur sentimentală, ci ei se împărtășesc de lucrarea lui Hristos, prezent în toată Liturghia, întâlnindu-se cu El prin mijlocirea rugăciunilor, cântărilor și citirilor din Sfânta Scriptură, prin iradierea puterii Sale sfințitoare, ce trebuie raportată la funcția mistică a dumnezeiescului Altar. În acest înțeles, teologia liturgică ortodoxă vorbește și despre o "*participare în spirit*" la Liturghie, ce reprezintă ea însăși un mod de unire cu Dumnezeu, unire săvârșită prin cunoaștere și iubire⁵¹. Doar o astfel de participare, ce presupune intrarea într-o stare de trezvie, concentrare, meditație și contemplație, le poate deschide credincioșilor perspectiva sfințirii, așa cum este înțeleasă aceasta în mistica sacramentală și liturgică a tradiției ortodoxe, formulată strălucit în teologia lui Nicolae Cabasila.

Dacă mistica "*vieții în Hristos*" nu poate fi pusă în opoziție de fond cu mistica isihastă, care s-a afirmat în veacul lui Cabasila și a marcat decisiv întreaga spiritualitate ortodoxă, este necesar să vedem în ce măsură cele două direcții complementare ale aceleiași spiritualități, se întâlnesc chiar și atunci când este vorba de imnografia și cântarea liturgică. În acest sens, vom face apel la două dintre personalitățile proeminente ale isihasmului, încercând a găsi în scrierile lor câteva mărturii referitoare la statutul pe care imnele și cântarea duhovnicească îl au în mistica isihastă.

⁴⁹ Pentru rolul Duhului Sfânt în dinamica Liturghiei, a se vedea contribuția specială a părintelui B. Bobrinsky din tratatul de pnevmatologie *Împărtășirea Sfântului Duh*.

⁵⁰ În ceea ce privește modurile diferite ale prezenței și lucrării lui Hristos în dumnezeiasca Liturghie, a se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 81-106 și Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, *Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și ale comuniunii cu El în Sf. Liturghie și spiritualitatea ortodoxă*, în vol. *Persoană și comuniune*, Edit. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 335-357. Pentru sacerdoțiul liturgic al Mântuitorului în teologia lui Nicolae Cabasila, vezi E. Branîște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 236-246.

⁵¹ Cf. Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Edit. Institutului Biblic, București, 1972, p. 331-335.

Primele mărturii în acest sens, le vom prelua din scrierile mitropolitului Teolipt al Filadelfiei (1250-1321/26), una dintre cele mai influente personalități ale Bizanțului de la sfârșitul veacului al XIII-lea și începutul veacului următor, precursorul renașterii teologice și sacramentale inițiate de către Sfinții Grigorie Palama și Nicolae Cabasila⁵². În cuvântul său "*despre ostenețile vieții călugărești*", mitropolitul Teolipt atrage atenția asupra stării de trezvie și concentrare pe care călugărul este dator să o aibă atunci când se roagă: "*nu cumva socotind că te rogi, să umbli departe de rugăciune, să te ostenești fără câștig și să alergi în deșert. Aceasta se întâmplă la cântarea cu gura, când mintea e purtată în altă parte și e împărțită între patimi și lucruri, când se întinează și înfelesul cântării...*"⁵³. Desigur, pentru a putea aduce folos duhovnicesc, psalmodierea, asemeni rugăciunii curate, trebuie să îndeplinească anumite exigențe de natură ascetică: "*Psalmodiază cu gura. Dar cu glas liniștit și cu supravegherea minții, nerăbdând să lași ceva necugetat din cele spuse. Și dacă îți scapă ceva minții, repetă stihul ori de câte ori se întâmplă așa ceva, până-ți vei avea mintea însoțind cele spuse. Căci mintea poate să și cânte cu gura și să țină și amintirea lui Dumnezeu. Aceasta poți s-o afli din experiența firească. Căci precum cel ce se întâlnește cu cineva, poate să și vorbească, dar să și caute la el cu ochii, așa și cel ce cântă cu buzele poate să stea și ațintit la Dumnezeu prin atenție*"⁵⁴. Iar atunci când monahul iese din isihia chiliei pentru a merge la biserică și a lua parte, împreună cu obștea, la sfintele slujbe, este dator să-și controleze gândurile, să se concentreze și să se integreze în lucrarea liturgică a comunității: "*... intrând apoi în biserică și întregind obștea, nu vorbi cu cel de lângă tine, nici nu rătăci cu mintea în deșertăciuni, ci limba să ți se ocupe numai cu cântarea, iar cugetarea fixează-o prin rugăciune*"⁵⁵. Recunoaștem în această recomandare ecoul cuvintelor Sfântului Apostol Pavel: "*...vă umpleți de Duh, vorbind între voi*"⁵⁶ *în psalmi și laude și în cântările duhovnicești, laudând și cântând în inimile voastre Domnului...* (Efeseni 5,18-19); "*mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea*" (I Cor. 14,15). Totodată, recomandarea lui Teolipt se cere a fi raportată și la îndemnul similar al Sfântului Simeon Noul Teolog, care spunea că în timpul utreniei monahul este dator "*să stea în picioare împreună cu toți la doxologie și să o*

⁵² Cf. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei. Viața și scrierile*, în *Filocalia*, vol. 7, Edit. Institutului Biblic, București, 1977, p. 35-42 și Robert E. Sinkewicz, *Life and Works of Theoleptos*, studiu introductiv la Theoleptos of Philadelphia, *The Monastic Discourses*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto (Canada), 1992, p. 45-63.

⁵³ *Filocalia*, vol. 7, p. 55.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 62-63.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁵⁶ Este vorba de a împlini actul sacru al comunicării și comuniunii în Hristos prin mijlocirea doxologiei, cântarea având origine sacră.

urmărească cu atenție și cu trezvie, luând foarte mult aminte la începutul imnodiei, adică la cei șase psalmi, la stihologie, și la citiri în chip nezăbavnice, nerelaxându-și trupul și sprijinindu-se de pe un picior pe altul, sau rezemându-se de ziduri sau de coloane, ci trebuie să-și țină mâinile legate strâns, picioarele să-și le sprijine deopotrivă pe pământ, iar capul neclătinat, fără să se plece încoace și încolo, fără să-și înalțe mintea cu înfumurare sau să iscodească cu cuget curios, fără să se adune cu cei nepăsători, și, vorbind între ei; ci mai degrabă trebuie să aibă privirea neînălțată, iar sufletul, pe cât îi stă în putere, se cade să ia seama numai la psalmodie și la citire, și la înțelesul celor cântate și a cuvintelor citite din dumnezeiasca Scriptură, ca să nu lase să intre în el vreun cuvânt fără folos, ci sufletul, hrănindu-se din toate acestea, să vină la străpungere și smerenie și la luminarea dumnezeiască a Duhului Sfânt⁵⁷.

Vom observa că în cuvântul său "despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos" Mitropolitul Teolipt formulează o "scară" a cântării duhovnicești, ale cărei "trepte" alcătuiesc un adevărat urcuș mistic spre Dumnezeu: "*De cunoști cele ce cânti, primești cunoștința; iar din cunoștință câștigi înțelegere; din înțelegere odrăsește lucrarea celor cunoscute; din lucrare rodesc cunoștința prin deprindere; cunoștința din cercare naște vederea adevărată. Iar din aceasta răsare înțelepciunea arătată în cuvintele harului, ce răspândesc lumină, căci înțelepciunea umple văzduhul cugetării și tâlcuiește celor din afară cele dinlăuntru*"⁵⁸.

Cealaltă personalitate proeminentă la ale cărei mărturii vom face recurs pentru a vedea în ce măsură mistica sacramentală a lui Nicolae Cabasila se întâlnește cu mistica isihastă chiar și în planul cântării liturgice, este Sfântul Grigorie Sinaitul (1255-1346)⁵⁹. Ca analist de mare finețe al mișcărilor psihice și spirituale ce au loc în cele mai tainice adâncuri ale ființei umane, Sfântul Grigorie înțelege nevoia firească a unei alternanțe între rugăciunea lui Iisus și cântarea duhovnicească, mai ales în cazul celor aflați la începutul experienței isihaste: "*Iar cei ce cântă puțin socotesc că fac bine, cinstind măsura. Căci toată măsura este bună, cum zic cei înțelepți. Ei nu-și deșartă toată puterea sufletului în făptuire. Căci prin aceasta, mintea aflată în rugăciune obosind, își pierde vigoarea în ea. Ci, cântând puțin, stăruiește cea mai mare parte din vreme în rugăciune. Dar se întâmplă uneori că mintea, obosind de strigarea înțelegătoare continuă și de așintirea stăruitoare, să trebuiască să-și ia puțină odihnă. Atunci slobozește-o la largul cântării de la strâmtarea liniștirii. Aceasta e cea mai bună rânduială și învățătură a bărbaților*

⁵⁷ *Cateheza 26* în vol. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze. Scrieri II*, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 271.

⁵⁸ *Filocalia*, vol. 7, p. 71.

⁵⁹ Prin scrierile sale, tradiția isihastă devine un adevărat sistem, iar prin misionarismul său, isihasmul a iradiat de la Athos în țările slave și în spațiul românesc. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Grigorie Sinaitul. Viața lui*, în *Filocalia*, vol. 7, p. 75-84 și J. Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, p. 52-53 și 104-105.

preaînțelept" spune el⁶⁰. Și iarăși: "Când vei șede ziua sau noaptea liniștindu-te, rugându-te des lui Dumnezeu fără gânduri, întru smerenie, și va slăbi mintea să strige, iar trupul și inima te vor durea de fixarea puternică a chemării dese a lui Iisus, încât nu vei mai simți căldură și nu te vei mai veseli și deci nu vei mai avea răvnă și răbdarea ce se naște din această stare, ridică-te în picioare și cântă singur sau cu ucenicul care e cu tine... Când stai și cânti singur, zi și «**Sfinte Dumnezeule**». Pe urmă fă iarăși rugăciunea cu sufletul sau cu înțelegerea, mintea luând aminte la inimă. Iar dacă te apasă lenea, zi și doi sau trei psalmi și două tropare de pocăință, fără cântare..."⁶¹

Trei secole mai devreme, vom găsi astfel de recomandări la Sfântul Simeon Noul Teolog, ale cărui scrieri l-au inspirat și pe Grigorie Sinaitul. Iată ce spune marele mistic bizantin celui care "s-a îmbrăcat prin schisma monahală în omul ceresc": "... stai la rugăciune cântând și rugându-te liniștit lui Dumnezeu ca unul care nu ești auzit de nimeni. Stai cu vitejie adunându-ți gândurile și nelăsându-le să hoinărească altundeva, strânge-ți mâinile, unește-ți deopotrivă picioarele neclintite într-o singură bază și închide-ți ochii, ca să nu mai vadă altceva, iar mintea însăși și toată inima ta înalță-o la ceruri, chemând de acolo mila Lui cu lacrimi și suspine"⁶². La rândul său, Cuviosul Nichita Stithatul (aprox. 1005-1092), ucenicul și primul biograf al Sfântului Simeon Noul Teolog, va pune în discuție problema echilibrului dintre cantitatea și calitatea cântării rugăciunilor, echilibru ce riscă adeseori să fie tulburat prin pierderea atenției și a dreptei judecăți. "E bună și cantitatea în cântarea rugăciunilor, atunci când e stăpânită de stăruință și luare aminte. Dar ceea ce dă viață sufletului este calitatea; aceasta pricinuieste și roada. Iar calitatea cântării și rugăciunii stă în a se ruga cineva cu duhul și cu mintea. Și se roagă cineva cu mintea când, rugându-se și cântând, privește la înțelesul ce se află în dumnezeiasca Scriptură și primește prin aceasta urcușuri de înțelesuri în inima sa, prin cugetări vrednice de Dumnezeu... Unde se vede roada Duhului, acolo este și calitatea gândită a rugăciunii. Și unde e calitatea aceasta, acolo e foarte bună și cantitatea cântării. Iar unde nu se arată rodul, e seacă și calitatea. Și dacă aceasta este uscată, de prisos este și cantitatea,

⁶⁰ *Filocalia*, vol. 7, p. 177-178. Evagrie Ponticul spunea și el adeseori că psalmodia, făcută "cu înțelegere și bună rânduială", este un remediu excelent împotriva *akediei*, această atât de temută maladie a vieții duhovnicești. Psalmodia corectă, precizează avva Evagrie, este o adevărată artă, ba chiar o *harismă* pentru care monahul trebuie să se roage lui Dumnezeu. Cf. Ieromonah Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, prezentare și trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999, p. 129-131.

⁶¹ *Filocalia*, vol. 7, p. 179.

⁶² *Cateheza 26. Op. cit.*, p. 279. În ceea ce privește raportul dintre psalmodie, rugăciune și meditație în tradiția ascetică la care ne referim în acest context, tradiție atât de familiară în fond și Sfântului Nicolae Cabasila, a se vedea G. Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți*, p. 45-52 și T. Špidlik, *op. cit.*, p. 90-93.

care, deși înseamnă deprinderea trupului, totuși nu aduce celor mai mulți nici un câștig⁶³.

Tocmai pentru că, așa cum spunea Sfântul Grigorie Sinaitul, "toată măsura este bună", cel care dorește să aibă lucrarea rugăciunii curate va avea grijă să nu facă din cântare un refugiu facil, ce nu aduce reîmprospătarea puterilor sufletești, ci doar o anumită tulburare, ce moleșește, incompatibilă cu starea duhovnicească spre care tinde mistica isihastă: "Unii cântă puțin, alții mult, iar alții de loc. Tu nu cânta nici mult, căci aceasta aduce tulburare, dar nici nu lepăda cu totul cântarea, pentru moleșala și nepăsarea ce se naște din aceasta.⁶⁴ Ci urmează celor ce cântă puțin. Căci în toate, cea mai bună e măsura, după cuvântul înțelepților. Cântarea multă este a celor ce se îndeletnicesc cu făptuirea, pentru necunoștință și pentru osteneală; nu a celor ce se linișesc, cărora le ajunge să se roage numai lui Dumnezeu, în inimă, și să se abțină de la gânduri... Căci, dacă își deșartă mintea toată puterea în multa cântare, slăbește de nu se mai poate ruga cu tărie și cu sârguință⁶⁵.

Deși găsim multe mărturii de acest fel în scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul, cele câteva extrase mai ample pe care le-am prezentat ne oferă o imagine îndeajuns de clară în ceea ce privește statutul acordat cântării duhovnicești în mistica isihastă. Iar faptul că *Psalmul 22* de pildă, pe care marii clasici ai catehezei mistagogice, precum Sfinții Chiril al Ierusalimului, Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, Ambrozie sau Fericitul Augustin, pentru a nu-i aminti decât pe aceștia, îl interpretau în legătură cu Tainele inițierii creștine⁶⁶, este aplicat de către Sfântul Grigorie Sinaitul la rigorile misticii isihaste, probează unitatea de fond a spiritualității ortodoxe: "Când auzi Scriptura vorbind de **toiag** și de **cârji** (Psalmul 22, 4), socotește că în înțelesul proorocesc ele sunt judecata și providența; iar în înțelesul moral, psalmodierea și rugăciunea..., pedepsind noi pe cei ce se războiesc împotriva noastră, cu toiagul psalmodierii

⁶³ *Suta a doua a capetelor naturale*, 70-71, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. 6, Edit. Institutului Biblic, București, 1977, p. 286-287.

⁶⁴ Sfântul Ioan Scărarul (aprox. 580-650) se exprima în termeni asemănători, recunoscând că psalmodia are un efect tămăduitor asupra sufletului: "Atunci când se face cântarea de psalmi, trândăria sufletului nu se arată". *Scara*, XIII, 8; trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 9, Edit. Institutului Biblic, București, 1980, p. 210-211.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 189-190. Pentru rolul psalmodiei în învățătura Sfântului Grigorie Sinaitul și modul în care a fost receptată această temă în spațiul românesc, a se vedea D. Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, trad. rom. Maria-Cornelia Oros, Edit. Deisis, Sibiu, 1996, p. 108-126.

⁶⁶ Despre aceasta a se vedea J. Daniélou, *Biblie et Liturgie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951, p. 240-258. Idem, *Le Psaume 22 et les étapes de l'initiation*, în vol. *Étude d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, p. 141-162, «Cahiers de Biblia Patristica», 4, Strasbourg, 1994, p. 141-162.

*bărbătești, ne sprijinim pe rugăciune*⁶⁷. La rândul său, Sfântul Nicolae Cabasila va aplica *Psalmul 22* la mistica dumnezeiescului Altar, adevărata axă simbolică în jurul căreia gravitează întreaga viață duhovnicească, așa cum se construiește aceasta în spiritualitatea ortodoxă, "ca să-i pregătească pe sfinți pentru lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos", după mărturisirea Sfântului Apostol Pavel (Efeseni 4, 12-13): "Un alt psalm mai spune: **«Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi»**. Aceste cuvinte nu preamăresc numai iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ci se referă și la lucrarea prezentă. De fapt, ele pomenesc și de Botez și de dumnezeiasca Ungere și de Potirul și Pâinea sfântă de pe Masă. Iar Botezului îi zice și **«apa odihnei»** și **«Ioc de pășune»**, adăugând că sub călăuzirea lui Dumnezeu, nădăjduiește să ajungă și el [psalmistul] la acel loc dorit. Căci dacă păcatul este acela care a produs suferințele pentru vinovați și a acoperit pământul nostru de mărăcini (cf. Facere 3, 18), apa care spală păcatul este numită pe bună dreptate, cred eu, **«apa odihnei»** în opoziție cu pedepsele, și **«Ioc de pășune»** în opoziție cu mărăcinii și, în sfârșit, sălăș pentru că noi putem dobândi pe Dumnezeu, ultimul bine la care se oprește căutarea noastră. Se poate numi astfel **«apa odihnei»** și pentru motivul că aceasta liniștește dorința naturii noastre **«pe care mulți prooroci și împărați au dorit să o vadă»** (cf. Luca 10, 24)"⁶⁸.

Concluzii: Sfântul Nicolae Cabasila, teolog al imnografiei și cântării liturgice

Sfântul Nicolae Cabasila își deschide grandioasa erminie liturgică printr-un enunț devenit clasic: "*Săvârșirea Sfintei Liturghii are ca obiect prefacerea darurilor de pâine și vin în dumnezeiescul Trup și Sânge, iar ca scop, sfințirea credincioșilor, care, prin acestea, dobândesc iertarea păcatelor și moștenirea Împărăției cerurilor; iar mijloacele, care pregătesc și înlesnesc împlinirea aceluși efect și aceluși scop, sunt rugăciunile, cântările, citirile din Sfânta Scriptură și, în general, toate cele ce se săvârșesc și se rostesc, cu sfântă rânduială, înainte și după sfințirea darurilor*"⁶⁹. Eleganța ritmului interior și claritatea ideilor acestui enunț introductiv sunt evidente. Cabasila reușește să traseze astfel perspectiva orizontului mistagogic în care urmează să-și construiască erminia și, totodată, să definească funcțiile speciale pe care diferitele elemente de ritual, ce compun substanța rânduielii liturgice, le împlinesc în raport cu ceea ce el numește *efectul și scopul* dumnezeieștii

⁶⁷ *Filocalia*, vol. 7, p. 95. Aplicând *Psalmul 22* la rigorile misticii isihaste, Sfântul Grigorie Sinaitul se întâlnește și cu Nichita Stithatul. Vezi *Suta a doua a capetelor naturale*, op. cit., p. 296.

⁶⁸ *Despre viața în Hristos*, V, SC 361, p. 22-25 [trad. rom., p. 152-153].

⁶⁹ *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, I, trad. rom. p. 7.

Liturghii. Așa cum am văzut deja, este vorba în primul rând de o funcție sfântitoare, elementele de ritual impunându-se ca "*mijloace de curățire și pregătire pentru primirea Sfintelor Taine*"⁷⁰, întrucât "*ele ne pregătesc și ne curățesc mai dinainte pentru sfințirea cea mare a Sfintelor Taine*"⁷¹. În al doilea rând, aceste "*mijloace de curățire și pregătire*" împlinesc o funcție simbolică, "*adică închipuie întruparea și lucrarea pământească a lui Hristos*"⁷². Mai clar spus, "*cântările, citirile și sfintele ceremonii*", "*întrucât au fost alese și orânduie într-un anumit fel*", "*simbolizează și ceva din faptele, din lucrurile sau Patimile lui Hristos*"⁷³. Enumerând cântările alături de rugăciuni, de lecturile biblice și de "*sfintele ceremonii*", ***Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*** devine astfel și un punct de reper extrem de important pentru teologia imnografiei și a cântării liturgice.

Se știe că Sfântul Nicolae Cabasila este unul dintre puținii comentatori ai Liturghiei care nu neglijează actul celebrării ca atare, cu toate elementele prin care acest act prinde viață și își împlinește menirea sacră, în favoarea unei perspective mistagogice de natură exclusiv tipologică⁷⁴. Acesta este motivul pentru care se oprește cu o insistență aparent excesivă asupra funcțiilor proprii pe care le împlinesc rugăciunile, cântările, citirile din Scripturi și gesturile de ritual în realizarea *efectului și scopului* celui mai deplin și mai important act sacramental pe care îl săvârșește Biserica lui Hristos. A participa la dumnezeiasca Liturghie înseamnă pentru Cabasila a-și asuma un act existențial, adică a fi prezent, în cel mai deplin sens al cuvântului, la o celebrare dumnezeiască. În același timp, înseamnă a descoperi și a primi în inimă sensul tainic al cuvintelor, armoniilor muzicale și gesturilor liturgice. Realismul ce caracterizează demersul său mistagogic nu este unul exclusiv, care ar face inutilă perspectiva simbolismului sacramental și liturgic, definitorie pentru întreaga tradiție spirituală a Răsăritului ortodox.

De asemenea, este important să observăm că mistica sacramentală și liturgică a "*vieții în Hristos*", așa cum o înțelege și o afirmă Cabasila în opera sa teologică, se întâlnește în mod natural cu mistica isihastă și în acest orizont al imnografiei și cântării liturgice⁷⁵. Interferențele dintre cele două perspective mistice sunt evidente și ele nu fac altceva decât să probeze unitatea de fond care există între viața sacramentală a Bisericii, cristalizată și afirmată în jurul dumnezeiescului Altar, și "*calea sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*", a cărei strălucită expresie s-a întrupat de-a lungul veacurilor în tradiția filocalică.

⁷⁰ *Ibidem*, XVI, trad. rom., p. 42.

⁷¹ *Ibidem*, XXII, trad. rom., p. 54.

⁷² *Ibidem*, I, trad. rom., p. 10.

⁷³ *Ibidem*, XVI, trad. rom., p. 42.

⁷⁴ Vezi R. Bornert, *op. cit.*, p. 238-243 și E. Braniște, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, p. 257-272 și 331-358.

⁷⁵ Dacă nu este *citată* în paralel cu tratatele Părinților filocalici, opera mistagogică a lui Cabasila poate stârni anumite neînțelegeri ori nedumeriri. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Edit. Diogene, București, f.a., p. 96-100.

Mistica sacramentală și mistica filocalică se întâlnesc și se întregesc firesc în același orizont sacru al prezenței lucrătoare și îndumnezeitoare a lui Hristos în și prin Duhul Sfânt. Iar acest orizont devine real pentru puterile noastre de înțelegere și prin mijlocirea imnografiei și a cântării duhovnicești.

Contribuția Sfântului Nicolae Cabasila în ceea ce privește precizarea funcțiilor proprii ale imnelor și cântării liturgice este una de excepție. Reflecțiile sale în acest sens, pot fi considerate ca elemente de bază ale unei teologii a imnografiei și muzicii bisericești, fapt pentru care această contribuție specială nu poate fi trecută cu vederea, ori minimalizată, atunci când se aprofundează acest capitol atât de important al tradiției liturgice ortodoxe.

EPISCOPUL NICOLAE IVAN, ÎNTEMEIETOR DE INSTITUȚII BISERICEȘTI ȘI ECONOMICE

**"Putea fi un ilustru ministru de finanțe"
(Nicolae Colan)**

DOREL MAN

RÉSUMÉ. L'évêque Nicolae Ivan fondateur des institutions ecclésiastiques et économiques. La citadelle de l'orthodoxie de Cluj est l'oeuvre et le fruit du système de pensée de l'évêque Nicolae Ivan et constitue "au dessus de tout notre Cour d'Argeș, la légende du maître-artisan Nicolae Ivan".

"Le prelat" de Cluj comme le surnommait Nicolae Ivan, a pensé en des formes durables et a fondé les institutions de la vie religieuse de l'Ardeal.

L'évêque Nicolae Ivan est "le premier et le plus puissant agent principal duquel dépend et dépendra à l'avenir la vie entière de notre diocèse" c'est toujours lui qui a contribué de par sa sagesse et de par ses faits à la fondation d'un bon nombre d'institutions culturelles et économiques roumaines de Transylvanie.

I. Etapa sibiană

Nicolae Ivan se numără printre bărbații aleși ai acestui popor cu vocație de ctitor și de conducător iscusit al secției economice bisericesti a Arhiepiscopiei Sibiului. Ca asesor arhiepiscopal a contribuit în mod special prin gândirea sa economică la construirea Catedralei din Sibiu, visul de aur al marelui Andrei Șaguna.

De la 1 iunie 1897 până în 1919 a fost consilier arhiepiscopal pentru sectorul economic-financiar. A condus treburile economice bisericesti de pe întreg teritoriul Transilvaniei și a impulsionat realizările administrative bisericesti. În sfera lui de activitate intra și controlul financiar al casei arhidiecezane, actele de încasare a taxelor sindoxiale, bursele fundației "Andronic", gestiunile protopopești și parohiale, precum și verificarea financiară a școlilor medii.

Obiectul activității sale superioare a fost:

1. Edificarea Catedralei din Sibiu
2. Reședința mitropolitană
3. Institutul Teologic și Școala Normală

Pentru a pune capăt tergiversării de aproape două decenii (din 1880) privind fixarea locului pentru zidirea Catedralei din Sibiu, asesorul Nicolae Ivan vine cu propuneri concrete în Sinodul arhiepiscopal din 1898 privind locul unde să se construiască Catedrala și posibilitățile financiare de despăgubire pentru edificiile ce urmau a se demola¹.

Noul mitropolit, Ioan Mețianu propune în sinodul din 1899, o amplă documentare în date și cifre întocmită de Nicolae Ivan, privind stabilirea locului pentru construcția Catedralei².

În anul 1901 fondul pentru zidirea Catedralei a ajuns pe jumătate cât era necesar pentru construirea ei. Sinodul arhidiecezan în ședința din 25 aprilie 1902 prin rezoluția nr. 59 acceptă raportul comisiei privitoare la planurile ce se referă la edificarea Catedralei, precum și convenția cu parohia Sibiu-Cetate, încât lucrarea putu începe. Se mai spune aici că de acum înainte afacerile de construcție vor fi conduse de Consistoriul însuși "fiind referent asesorul Nicolae Ivan, care în tot cursul lucrărilor de clădire - cum se constată mai târziu - a dezvoltat un zel vrednic de toată lauda"³.

Consistoriul a mai instituit o comisie de construcție compusă din asesorii Nicolae Ivan, Partenie Cosma și Pantelemon Lucața, președinte fiind vicarul Dr. Il. Pușcariu. Practic, conducerea lucrărilor a fost preluată de Nicolae Ivan.

Piatra fundamentală s-a pus în ziua de 5-18 august 1902, iar cu acest prilej Nicolae Ivan - imediat după cuvântarea Mitropolitului - a afirmat: "Vecinic să fie scut tare pentru credința și limba noastră"⁴.

1. Activitatea cu caracter social-economic-financiar

Printre preocupările sale social-economice, încă de când era protopop la Alba Iulia (1892-1897), la loc de frunte s-a aflat și problema meseriașilor români. În resortul său de consilier referent economic al Consistoriului arhidiecezan a rezolvat și cererile de burse ale ucenicilor și calfelor din

¹ *Istoricul zidirii catedrale (1857-1906)*, Sibiu, 1908, p. 42.

² *Ibidem*, p. 48.

³ *Ibidem*, p. 62.

⁴ *Ibidem*, p. 63.

Fundația "Andronic". Cunoștea, deci, și întreaga gamă a zbuciumului meseriașilor români pentru a se afirma în localitățile unde își înfiripau atelierele. Astfel, într-un articol referitor la industrie spunea: "Până acum am fost destul de tributari altor popoare. Am vândut lână, ieftină și am cumpărat postavul cu prețuri, am vândut vitele cu prețuri de bagatelă și am cumpărat obiecte făcute din pielea lor cu prețuri exagerat de scumpe. Orașele noi le-am susținut și bunăstarea tuturor orășenilor, fie ei unguri ori sași, noi am agonisit o durere prin neștiința și nepriecerea noastră".

Ca om care a stat în contact direct cu poporul, situația o vedea el cu atât mai sumbră, cu cât țărănimea rând pe rând, ajunsese să facă datorii la bănci începând să-și piardă și puținul pământ din care trăia.

"De voie, de nevoie va trebui deci - scrie el - să se gândească la alte ocupații. Avem aproape în toate orașele calfe și chiar maeștrii din fii ai neamului nostru"⁵.

Având în vedere politica de stat, manifestată pe alte tărâmurii, ca școală, administrație, etc., pentru români nu e nimic de așteptat din partea protecției statului și, de aceea, deviza românilor trebuie să fie: "să ne ridicăm prin puterea noastră, prin înțelepciunea, prin hărnicia noastră"⁶. Multe din relele ce vin asupra poporului sunt din vina celor osândiți să-l conducă și chemați să lupte pentru curmarea lor. Dar, zice Nicolae Ivan, "să nu învinuim numai statul și organele lui, ci să recunoaștem că o parte din calamitățile ce ne vin pe cap, ni le cauzăm noi înșine. Prin indolență ori neștiință, puțin importă; destul că noi de multe calamități am putea feri poporul dacă ne-am pune toate puterile, tot sufletul nostru ca să-i fim de ajutor și de folos. Frazele acelea banale, că poporul nu ascultă nu au nici un temei"⁷.

Iată, deci, cum un intelectual, un preot, susține că intelectualitatea nu trebuie să se rupă de popor ci să stea "cu toate puterile, cu tot sufletul în mijlocul lui"⁸. Ca asesor economic Arhiepiscopiei Sibiului, Nicolae Ivan s-a străduit să consolideze baza economico-financiară și materială a Bisericii pentru a putea zidi lăcașuri demne de epoca modernă și școli care să întrunească toate condițiile didactice.

Atât ca asesor, cât și ca episcop mai târziu la Cluj, Nicolae Ivan a avut darul, ca nimeni altul, să îmbine fondul economico-financiar cu conținutul spiritual în sensul învățaturii Mântuitorului. El a fost calificat de contemporanii săi un excelent gospodar, în accepția obișnuită a cuvântului. În cuvântarea la comemorarea lui Nicolae Ivan din 2 februarie 1938, episcopul Nicolae Colan

⁵ Nicolae Ivan, *O pagină din lupta noastră pentru existență*, Sibiu, 1901, p. 134-137.

⁶ *Ibidem*, p. 135.

⁷ Nicolae Ivan, *op.cit.*, p. 94-97.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

a afirmat că: *"a avut un cap așî de bine organizat încît, putea să fie un ilustru ministru de finanțe"*.

Nicolae Ivan a mînuit capitalul bănesc al Arhiepiscopiei Sibiului cu mare înțelepciune, fiind atent la fluctuațiile valutare ale timpului său. Astfel, a cumpărat imobile, terenuri, scrisori funciare s.a.d., calificându-se ca specialist abil în operații financiare atât în timpuri normale cât și în timpuri grele, neprevăzute, cum a fost primul război mondial.

Prin iscusința sa în domeniul financiar a creat instituții economico-financiare, după care au profitat și păturile largi ale populației românești și apoi instituții bisericești interesate în a clădi biserici și școli, pentru a se propaga credința, morala și cultura.

A fost membru întemeietor și președinte al băncii "Iulia" și protopop al Alba Iuliei din 1892 până în 1897. Împreună cu Dr. Elie Miron Cristea a înființat în Cluj banca "Vatra" în anul 1907, al cărei președinte a fost până în 1921. În decurs de numai un an această bancă a reușit să cucerească piața și încrederea publicului, acordând împrumuturi, în condiții avantajoase, mai ales țărănilor.

În anul 1910 a întemeiat în Sibiu banca "Lumina" pe care a condus-o până în 1921, numită și "Banca culturală a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române Sibiu". Această instituție a avut un rol important pentru conservarea școlii românești din Ardeal. Din beneficiul anual trebuia să dea Arhiepiscopiei Sibiului 47% pentru "trebuințe culturale, spre a se apăra de cei ce urmăreau să-i răpească credința și limba"⁹.

Nicolae Ivan a fost președinte al "casei de păstrare din Miercurea Sibiului iar la 5 iunie 1910 se afla printre membrii din Direcțiunea și Comitetul de supraveghere a "Solidarității" care a hotărât înființarea Societății românești de asigurare¹⁰.

2. Activitatea pe tărâm social-cultural

În fața pericolului pe care îl aduceau "legile lui Appony din 1907" pentru școlile confesionale, Arhiepiscopia Ortodoxă a Sibiului, prin munca lui Nicolae Ivan, a înființat un "Fond cultural" prin contribuțiile intelectualilor și chiar și a maselor populare.

⁹ Ioan Lupaș, *Paralelism istoric*, București, 1938, p. 231-232.

¹⁰ *Istoria financiar-bancară, studiu asupra băncilor românești din Transilvania*, (1867-1918), vol. I, Editura Dacia, Cluj, 1996, p. 163.

Asesorul Nicolae Ivan, s-a remarcat și în alte acțiuni culturale de mare anvergură. Astfel el a fost cel care s-a preocupat în mod special de fondul pentru statuia lui Avram Iancu pentru care se adunase până în anul 1900 suma de peste 4.800 de florini. Această sumă a fost confiscată de Guvernul maghiar. Acest fapt l-a determinat pe Nicolae Ivan să intervină în Adunarea municipală a județului Sibiu pentru a se cere regelui Ungariei să dispună restituirea banilor Fondului Avram Iancu și aprobarea colectei pentru a se face o statuie demnă eroului român.

De asemenea, tot lui Nicolae Ivan i-a fost încredințată misiunea să facă la Sibiu o colecție publică ca aviatorul Aurel Vlaicu să-și poată construi avionul "Vlaicu III". La această acțiune au contribuit - pe lângă cei 50 de frunțași sibieni - și Octavian Goga, Dr. Tiberiu Brediceanu, Ion Lapedatu, Andrei Bârseanu și alții.

Între anii 1898 și 1919 Nicolae Ivan a fost membru în Comitetul de conducere al Asociației pentru literatura română și cultura poporului român (ASTRA). A avut din partea Astei mandat pentru rezolvarea problemelor Fundației Ion Petren din Cluj.

Înființarea Orfelinatlui din Sibiu se leagă intim tot de numele lui Nicolae Ivan, care în anul 1916 propune să se realizeze "Fondul orfelinatlui din Arhidieceza Bisericii Ortodoxe din Transilvania, deoarece "românii nu au nici un institut de creștere pentru orfani"¹¹.

3. Activitatea social politică

Din anul 1906 până în 1918 Nicolae Ivan a fost vicepreședintele Partidului Național Român. Între anii 1906-1910 acest partid a avut 14 deputați în parlamentul din Budapesta.

Tot în această perioadă a început cel mai vehement asalt împotriva școlii și culturii românești din Transilvania. În aceste vremuri grele pentru românii din Ardeal asesorul Nicolae Ivan a dat un interviu în ziarul "Adevărul" din București, arătând că înființarea Episcopiei greco-catolice din Hajdudorog este un atentat temerar împotriva națiunii române, iar în privința situației politice românilor din Transilvania, în cazul unui pericol extern, își vor face datoria¹².

La 12 octombrie 1918, asesorul Nicolae Ivan, este prezent la Alba Iulia la memorabila ședință din locuința avocatului Dr. Aurel Lazăr, iar imediat după aceasta va organiza la Sibiu preluarea puterii din mâinile administrației și justiției maghiare formând un Comitet Național al județului Sibiu, cu o gardă

¹¹ *Protopopul Sinodului arhidiecezan*, Sibiu, 1908, p. 49.

¹² "Adevărul", București, 11-12 ianuarie 1913, p. 2 și Gheorghe Stoica, *Calvarul unui gazetar*, Orăștie, 1934, p. 248-249.

națională pentru a menține ordinea. Iată ceea ce a afirmat în fața mitropolitului Miron Romanul: "Vom lupta pentru mărirea bisericii noastre strămoșești și pentru limba și naționalitatea ale căror drepturi le vom apăra purtând în mână crucea, iar cerând împrejurările vom încinge și sabia"¹³ le-a împlinit.

În alegerile generale pentru Constituanta României din 1919 a fost ales senator al cercului Sibiu-Săliște și a fost raportorul Legii pentru unirea Ardealului cu patria mamă. S-au împlinit acum cuvintele lui profetice din 1914 "acum a sunat și ceasul cel mare al neamului românesc"¹⁴, iar în Marele Sfat al națiunii române este cel dintâi care pune în discuție publică problema reformei agrare, după Unirea din anul 1918.

II. Aspecte și realizări economice din timpul episcopatului de la Cluj

Munca asiduă de zeci de ani asesorul Nicolae Ivan o încununază prin reînființarea Episcopiei și zidirea Catedralei din Cluj, care îl plasează printre cei mai valoroși arhieri ai României. Prin această lucrare episcopul Nicolae Ivan trece în rândul arhierilor care își concretizează pietatea creștină în opere și realizări destinate viitorului. În numai 10-12 ani a izbutit să ridice din temelie întreg așezământul episcopal. A fost înzestrat cu toate darurile și iscusința de a atrage toate elementele de valoare pentru realizarea obiectivelor religioase și economice.

Într-o perioadă de mari crize economice (1923-1933) s-a dovedit un excelent organizator și făuritor, cu puteri excepționale în strângerea fondurilor bănești pentru construcția catedralei.

Presa vremii scrie că: "Locul, Prea Sfinția Sa l-a ales. Oamenii, de asemenea. Și banii toți Prea Sfinția Sa i-a cules. Ferdinand cel Bun și Leal a pus cei dintâi bani, împreună cu mângâierile albastre ale ochilor, peste gândul și dorința Prea Sfinției Sale. Apoi mândrii ochi vultani ai Brătianului au coborât peste lucrul mâinilor lui, prefăcuți în parale și danie pentru început a desfăcut și băierile atât de strânse cu fapte bune ale Băncii Naționale"¹⁵.

Baza materială economică și financiară create de episcopul Nicolae Ivan a avut ca temelie gândirea sa economică prin crearea următoarelor fonduri între anii 1923-1936¹⁶.

¹³ "Renașterea", Anul XIV, Cluj, 1 martie 1936, Nr. 9, p. 1.

¹⁴ "Renașterea", Anul XIV, Cluj, 16 febr. 1936, Nr. 7-8, p. 12.

¹⁵ *Zile memorabile* (4, 5 și 6 noiembrie 1933) *Sfințirea Catedralei Ortodoxe Române din Cluj*, Tipografia Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1933, p. 74.

¹⁶ *Episcopul Nicolae Ivan, 1855-1936, Ctitorul Reînviatului Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului, - Studii și documente* -, Editată de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Clujului, 1985, p. 111-112.

1. Fondul general administrativ
2. Fondul de pensii
3. Fondul de asigurare
4. Fondul cultural
5. Fondul preoțesc
6. Fondul bisericilor sărace
7. Fondul reședinței episcopale
8. Fondul catedralei
9. Fondul tipografiei
10. Fondul corului Episcopiei
11. Fondul jubiliar Episcop Nicolae Ivan
12. Fondul pădurii
13. Fondul milelor
14. Fondul ajutorului preoțesc.

Fără a cerceta în amănunt aceste fonduri, putem constata că această perioadă a rămas în istoria Episcopiei Clujului ca o pildă vie de urmat, ca un început de eră nouă în gândirea economică bisericească ortodoxă, care la noi încă nu este pregătită în mod special prin economiști.

Se cuvine să amintim și faptul că în anul 1928, Episcopul Nicolae Ivan, binecuvintează acțiunea rectorului Universității din Cluj, prof. Gheorghe Bogdan-Duică pentru "Fondul de ajutor și împreumut al studenților". Colecta Episcopiei s-a realizat din contribuția substanțială a episcopului, a preoților și a credincioșilor din eparhie în sumă de 64.525 lei. Rectorul Universității clujene îl caracterizează astfel pe marele episcop: "arhieru iubitor de progres și îngrijitor de tinerime"¹⁷.

Neîntrecutul istoric și savant al neamului, Nicolae Iorga într-un articol apărut în "Neamul Românesc" scria: "...Vlădica din Cluj mă purta în jurul clădirii imense din care cândva se vor înălța către Dumnezeu rugăciunile mulțumitoare ale obiditului neam românesc. Alții fac politică, trăiesc pentru politică, acolo-și au prietenii și acolo și dușmanii, schimbători de pe o zi pe alta, acolo pierd și de acolo - mai ales - câștigă. *El nu trăiește decât pentru averea diecezei lui și pentru lăcașul de închinare al Bisericii lui*"¹⁸.

¹⁷ "Renașterea", Cluj, 1928, Nr. 25, p. 4.

¹⁸ "Renașterea", Cluj, 1929, Nr. 11, p. 1.

*

* *

"Sub mâna lui magică, se înfiripează o nouă Eparhie de mari concepții spirituale. Iar prin activitatea sa neobosită de fiecare zi, Biserica românească se impune pe primul plan chiar și în această capitală eterogenă, unde cultura bisericească a altor neamuri mai favorizate de soartă, avuse vechi tradiții și nelimitate posibilități materiale și politice. În numai ceva peste un deceniu, s-a putut săvârși splendidul aspect al unei Episcopii moderne, cuprinzând considerabile averi mobile și imobile, în frunte cu o Catedrală măreață, o Reședință impunătoare, Academie teologică, generatoare de cultură religioasă și românească, Tipografie, Librărie, coruri bisericești, noi protopopiate și parohii și nenumărate biserici sfințite și atâtea și atâtea așezăminte pe care cu toții le cunoaștem; toate profilându-se drept înfăptuiri ce vor mărturisi neîncetat urmașilor despre vrednicia acestui inepuizabil maestru al faptelor, care în timpuri de criză economică și morală, a săvârșit adevărate minuni, deșteptând elanul credinței din sufletele amortite și exaltând până la jertfă sufletul egoist și sceptic al omului din lumea noastră modernă. Și pentru ca aceste așezăminte să fie străbătute de fiorul sacru al unei superioare spiritualități, printr-o fericită inspirație, inițiază și acea intensă mișcare a intelectualilor noștri a Frăției ortodoxe române, care să dirijeze și să protejeze ca o înaltă cetate morală și viața noastră religioasă"¹⁹.

*

* *

La 28 noiembrie 1935 a avut loc la Cluj cel dintâi Congres economic al Ardealului și Banatului în sala Teatrului Național. Evenimentul de o importanță excepțională, a fost marcat de apelul lansat pentru convocare, semnat de ierarhii celor două Biserici românești și prezidat de Biserica națională.

Episcopul Nicolae Ivan, personalitate bisericească care s-a implicat în economia națională, a avut un cuvânt cu efect la acest congres.

"Ca unul care în cursul îndelungatei mele activități am fost îndemnat de împrejurări a înființa și așezăminte economice și a contribui la îndrumarea lor pe căile progresului, am primit adânc îndurerat starea jalnică și catastrofală, pricinuită de urmările nefaste ale crizei financiare.

Doresc tuturor celor întruniți la sfat în acest Congres să aibă mulțumirea sufletească de a putea găsi căile și mijloacele potrivite pentru salvarea acestor

¹⁹ Dr. I. Goia, *"Renașterea"*, Nr. 21, 26 mai, p. 6.

așezăminte de neapărată trebuință și de mare folos economic și cultural pentru viața poporului nostru. Și cred că vor putea fi părtași acestei mulțumiri sufletești dacă vor fi călăuziți de duhul înțelegerii și al solidarității frățești²⁰.

La acest Congres s-au arătat și realizările românilor care au câștigat în câteva decenii sute de moșii din mâinile magnaților maghiari datorită băncilor în frunte cu "Albina", "Ardeleana", "Victoria", "Bihoreana", "Timișana" și altele.

Băncile românești alături de Biserică și Școală, au avut un rol covârșitor în luptele noastre economice, politice și culturale, care sub îndrumarea unor bărbați de prestigiu au venit în ajutorul poporului cu credite ieftine și sigure.

Prin moțiunea adoptată în unanimitate la acest Congres se cerea: despăgubirea integrală a Bisericilor și instituțiilor culturale, menținerea băncilor țărănești și acordarea unui credit de un miliard și jumătate lei fără dobândă pentru salvarea economică a Ardealului²¹. S-a instituit și un sfat economic al Ardealului și Banatului, hotărându-se ca o delegație condusă de Mitropolitul de la Sibiu să se prezinte cu moțiunea la regele Carol II, la șeful guvernului și la Banca Națională²².

Într-adevăr, în concepția episcopului Nicolae Ivan progresul Bisericii era legat de problemele economice ale neamului românesc. Din culmea vârstei de 80 de ani scria la revista din capitala țării noastre "Parlamentul Românesc":

"Nu este deajuns, că am reușit să înălțăm câteva biserici monumentale în aceste centre orășenești; ele rămân expuse primejdiei câtă vreme negoțul și industria se află și acum, ca și la 1918, în mâini străine, care ne exploatează și se îmbogățesc din zi în zi, iar bieții Români, deodată cu începutul crizei financiare, au intrat în zodia racului"²³.

*

* * *

În concluzie, afirmăm că citadela ortodoxismului în această parte a țării noastre a fost opera și sistemul de gândire datorate episcopului Nicolae Ivan, care "mai presus de orice e Curtea de Argeș, e legenda meșterului Nicolae Ivan"²⁴.

"Arhiereul" de la Cluj, cum îl numea Nicolae Iorga, a gândit în forme durabile și a realizat instituțiile de temelie ale vieții religioase din Ardeal.

²⁰ "Renașterea", Cluj, 1935, Nr. 49, 8 Dec., p. 2.

²¹ "Renașterea", Cluj, 1935, Nr. 48, 1 Dec., p. 2.

²² *Ibidem*, p. 2.

²³ "Renașterea", Cluj, 1936, 16 febr., Nr. 7-8, p. 9.

²⁴ "Zile memorabile", st.cit., p. 76.

Episcopul Nicolae Ivan este "primul și puternicul pivot, pe care se bazează azi și se va baza în viitor întreaga viață a eparhiei noastre"²⁵ care a contribuit cu înțelepciunea și cu fapta la înființarea unui mare număr de instituții culturale și economice românești din Transilvania.

²⁵ *Prinos P.S. Episcop Nicolae Ivan*, Tipografia Episcopiei Ortodoxe Române, Cluj, 1935, p. 40.

COMUNICAREA EDUCAȚIONALĂ ȘI CONȚINUTUL EDUCAȚIEI RELIGIOASE ÎN CARTEA PSALMILOR – PSALMUL 62

GHEORGHE ȘANTA

RESUMÉ. La notion de communication suppose une certaine réciprocité. La communication suppose une processualité circulaire qui s'inscrit dans une certaine temporalité dont elle tient compte et qui, à son tour, la modèle.

Toute communication est accompagnée d'une meta-communication qui pllat suggérer on fixer des meances expressives latentes. Un bon professeur doit exploiter au maximum les significations du mot parlé. Par le prononciation les mots doivent mouvoir (bouger) é mouvoir et copier l' élève dans son être.

Dans les Psaumes on insiste sur la relation entre Dieu et l'homme, en soulignant la dépendance de l' homme envers la divinité. De Dieu découle (part) toute norme de conduite vers laquelle on doit diriger notre regard, Il est le modèle suprem; Il est la voie:

"Tes voies me le fait apprendre (connaître)".

A comunica înseamnă "a face cunoscut, a da de știre, a înștiința, a spune sau (despre oameni, comunități sociale etc.) a se pune în legătură, în contact cu..., a duce la..., a vorbi cu..."¹.

Prin comunicare se realizează influențe cantitative și calitative. Ea se realizează prin sisteme și limbaje complexe care trec ușor de la cele verbale la cele neverbale și invers, "de la gest la simbolul matematic sau al culorilor , de la sunete la tonuri, de la ritmuri alerte la tăceri..."².

"Psihicul reprezintă o formă particulară de comunicație informațională, cu valoare reglatorie dintre individ ca sistem integral și mediul ambiant, precum și între diferite subansamble componente ale lui"³.

¹ Dictionarul Explicativ al limbii române (DEX), Ediția a II-a, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 205.

² Șoitu, L., *Comunicarea umană în comportament și civilizație*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 102.

³ Golu M., Dicu A., *Introducere în Psihologie*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 60.

Activitatea umană se desfășoară într-un mediu social, un caz particular constituindu-l școala, unde se stabilesc relații interpersonale de cunoaștere, de comunicare. În comunicare sunt implicați doi participanți, emițătorul, cel care emite un mesaj, și receptorul care primește mesajul. În comunicarea educațională sunt implicați elevii și cadrele didactice care devin pe rând emițători și receptori sau expeditor și destinatar. Informația se transformă în comunicare doar atunci când mesajul este înțeles de receptor, care dă un răspuns adecvat. Aceasta presupune că mesajul, în cazul nostru conținutul învățământului, să fie accesibilizat. Pentru elevi, fiind vorba de informații date cu caracter de noutate, ele trebuie accesibilizate. Însă nu putem vorbi de comunicare educațională dacă nu se ține seama de finalități, de scop, de obiective. Această afirmație se constituie în argument în favoarea stabilirii cu claritate a obiectivelor operaționale a fiecărei unități didactice și deci în favoarea proiectării didactice. Prin proiectare se stabilește mesajul ce se transmite, codul, canalul de transmitere (verbal, grafic, acțional), emițătorul și receptorii (cine și cui se adresează), modificările comportamentale așteptate în urma comunicării, feed-back-ul comunicării realizat prin evaluare, suportul intuitiv care accesibilizează mesajul, îl fac inteligibil.

O condiție a comunicării, cea care se referă la înțelegerea mesajului, este îndeplinită numai dacă există comunitate de limbaj și interese. Dacă receptorul este pasiv atunci scade rolul emițătorului în actul comunicării deoarece lipsește feed-back-ul.

Pentru însușirea noilor cunoștințe, elevii au nevoie de o serie de cunoștințe anterioare pe care să se sprijine. Fiecare nouă noțiune trebuie să-și găsească locul în piramida conceptelor. Cu alte cuvinte, pentru înțelegerea mesajelor comunicate este necesar un fond de cunoștințe preexistente anterior, tezaurizate.

Comunicarea educațională verbală

După I. Cerghit, "metodele de predare-învățare se bazează în mare măsură pe comunicare"⁴, ele se clasifică în:

A. Metode de transmitere și însușire a cunoștințelor:

- a) orale: - expositive: povestirea, descrierea, explicarea, instructajul etc.;
- conversative: conversația, euristica, problematizarea etc.;
- b) scrise: - Iectura explicativă, lectura independentă.

Comunicarea este prezentă și când se recurge la:

B. Metode de explorare și descoperire directă a substitutelor realității.

⁴ Cergit, I., *Metode de învățământ*, E. D. P., Buc., 1980, p.

C. Metode de predare-învățare bazate pe acțiune reală sau simulată.

Cei mai mulți elevi pledează pentru metodele activ-participative, astfel Paulo Freire, în vol. "Sociologia educației și învățământului", ataca conceptul de educație prin depozitare, în care aria de acțiune permisă elevilor se extinde doar la a primi, a umple și a stoca depunerile, devenind colectori. "Solidaritatea cere comunicare adevărată și conceptul de educație prin depozitare proscribe comunicarea, înțelegându-se aceasta în dublu sens"⁵.

În metodele conversative și active, "elevii nu mai sunt ascultători docili, ci devin coinvestigatori cu spirit critic în dialog cu profesorul"⁶. Comunicarea biunivocă este favorizată mai ales de problematizare, care crează premisele unei participări active a elevului la redescoperirea adevărurilor din patrimoniul cultural al omenirii.

Paralimbajul și comunicarea nonverbală

Comunicarea se realizează prin limba vorbită și scrisă, dar și prin prozodie și comunicare nonverbală sau extraverbală.

Prozodia: intonația este sesizată de sugar și contribuie la comunicare încă de la 4 luni, deci înainte de a înțelege cuvintele.

Paralimbajul se referă la mimică și pantomimică. Gestul, ca formă a comunicării nonverbale, poate completa în mod fericit mesajul verbal, accentuându-i sensurile, sau, din contră, poate anula semnificațiile lui, deturnând sensurile, modificându-le, schimbând înțelesul. Profesorul poate comunica ceva cu o voce plată, neutră, prin gesturi, mimică, prozodie, poate fi entuziasmat, plictisit sau îngrijorat, enigmatic etc., deși cuvintele utilizate sunt aceleași.

În comunicare un rol important poate avea și proxemica, adică distanța care separă emițătorul de receptor. Un mesaj rostit de la înălțimea Catedrei este oficial, profesorul care nu permite replici sau interpretări, pe când dacă este rostit în mijlocul elevilor poate deveni mai uman, mai cald, mai prietenos.

Până nu de mult cercetarea în învățământ se concentra în primul rând "asupra comunicării verbale, acordându-se prea puțină atenție acțiunilor neverbale ale acestora"⁷. Profesorul poate să vorbească mult și să comunice puțin și invers. El poate recurge la un întreg arsenal de gesturi, atitudini, posturi, la o anumită mimică, toate acestea se constituie în simboluri care sunt decodificate de elevi.

⁵ Mohler, Fred, *Sociologia educației și învățământului*, E. D. P., Buc., 1977, p. 154.

⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷ Ionescu, M., *Lección între proiect și realizare*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 59.

Educația este în mare măsură un proces de comunicare pe termen lung, prin rețele de comunicare specifice a unor mesaje, conținuturi selecționate pe baza unor coduri însușite tot în școală și care contribuie la integrarea socio-profesională, atunci când se armonizează cu mediul social, deci când comunică eficient și corect cu ceilalți membri ai grupurilor din care face parte. În concluzie, putem afirma că în școală se comunică pentru "a învăța" și a favoriza comunicarea.

Conținutul educației religioase în cartea Psalmilor

Dacă omul dintotdeauna și-a simțit lăuntru adiat de fiorul sacru, avem toate motivele să credem că nici adierile artei nu i-au fost străine.

În contextul lumii vechi, evreii au fost poporul cu cea mai bogată înzestrare poetică.

O treime din Vechiul Testament este alcătuită din texte poetice. În cartea Facerii, cap. IV, v. 23-24, avem scurtele, dar străvechile poeme ale lui Lameh, apoi în cartea Ieșirii, cântarea lui Moise, cap. XV, v. 1-19, urmată de cântarea lui Mariam. În cartea Numerilor întâlnim cântarea Chivotului, Num. cap. X, v. 34-35. Exemplele ar putea continua în cărțile: Iov, Psalmii, Prbverbele, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia, unele cărți profetice care sunt în întregime poetice.

Cununa poeziei vechi-testamentare este cartea Psalmilor, sau, așa cum s-a impus prin terminologia greacă, Psaltirea. Numele vine de la instrumentul muzical psalterion, un fel de harpă a zilelor noastre, cu care era acompaniată recitarea sau cântarea imnurilor religioase. Numele evreiesc este tehilim = laudele.

Cartea Psalmilor cuprinde 150 poeme. Numărul a fost stabilit înainte de apariția Septuagintei care are 151 de psalmi. Acesta are specificația în afara numărului. Psalmii sunt o expresie de laudă cu care israelitenii proclamau operele Domnului, cântau iubirea Lui. Pentru credința poporului israelit laudele aveau o semnificație aparte, reprezentând experiența lor cu Dumnezeu. Se oglindește în psalmi idealul pietății religioase și a comuniunii cu Dumnezeu, a părerii de rău pentru păcatul săvârșit și a căutării după perfecțiune, a umblării neînfricate în întineric cu ajutorul luminii pe care o dă credința, "a ascultării de legea lui Dumnezeu, a desfătării de a te închina lui Dumnezeu, a umilinței sub năiaua care pedepsește când răul triumfă și răutatea prosperă, a liniștii în mijlocul furtunii"⁸.

⁸ I. G. S. S. T. Homson, F. D. Kinder, *Psalmii în Dicționar Biblic*, Societatea Misionară Română, Oradea, 1995, p. 1087.

Numerotarea psalmilor cunoaște o seamă de diferențe, iar acest lucru trebuie să fie știut de cititorii care folosesc Biblia în varianta ei ebraică sau cea greacă. Textul masoretic, cel ebraic, din sec. X, desparte psalmul 9 în două, devenind 9 și 10, decalajul menținându-se până la psalmul 113 pe care îl împarte în psalmii 114 și 115. Ediția românească din 1936 păstrează numerotarea Septuagintei. Ediția din 1938, Galaction-Radu, se menține cu fidelitate pe structurile textului masoretic.

Autor - autori - Titlul general al cărții Psalmilor este Psaltirea profetului și regelui David, ceea ce ar însemna că întreaga operă are un singur autor, așa credea vechea școală rabinică și de aceeași părere erau și unii Sfinți Părinți și scriitori bisericești ai primelor secole creștine. "Titlurile originale ale psalmilor, cât și critica textuală obiectivă, au ajuns la concluzia că nu toți psalmii sunt ai lui David, câțiva îi sunt atribuiți lui Asaf sau urmașilor lui. Unul dintre comentatorii psalmilor spune că e vorba de un procedeu literar al lui David de a pune pe seama altora lucrările sale, deoarece întreaga Psaltire este străbătută de o tonalitate poetică de la un 'capăt la altul: duhul davidic'".

David, acest om care a fost cioban la oi, cântăreț vestit în Israel, ginere al împăratului, apoi fugar hăituit și aflat mereu în primejdie, până când Dumnezeu l-a așezat chiar pe el însuși pe tronul Israelului, a străbătut atâtea suferințe și coborâșuri ale spiritului, încât a devenit instrumentul la care a cântat Însuși Dumnezeu. Psalmii lui David sunt de fapt cântări divine, inspirate din cer pentru a înfrumuseța viața plină de necazuri. Din acest punct de vedere psalmii sunt atemporali, ei vin la noi din rezonanțele timpului, ne învăluie cuceritor și vor rămâne cu noi veșnic.

Regele David nu excelează nici prin victorii militare, nici prin ctitoria unor edificii importante, nici prin reforme legislative; el rămâne mare prin poezia sa și nu o dată va pomeni el de "slava mea" ca de adevărata cunună a vieții sale. E adevărat că mândria lui nu devine trufie, iar aceasta se datorează convingerii că harul poetic i-a fost hărăzit de Dumnezeu. "Domnul este tăria mea și cântecul meu"^{9,10}.

În actul poetic e angajată întreaga lui ființă cu întreaga ei capacitate de a exalta.

^{9 9} I. P. S. Sa Bartolomeu Anania, Arhiepiscop, *Psaltirea*, redactată și comentată, Ed. Arhiepiscopala, Cluj-Napoca. 1998, p. 10.

^{10 10} Psalmul 117, V. 14.

"Bucura-se-vor buzele mele când Îți voi cânta și sufletul meu pe care l-ai mântuit"¹¹.

În măsura în care poezia devine rugăciune, ea rupe tiparele rituale, ceasurile și vremile rânduite și se cheltuiește într-o perpetuă ardere de tot; ca o jertfă suavă și totodată puternică. "Gata este inima mea, Dumnezeuule, gata-mi este inima, întru slava mea cânta-voi și- Ți voi aduce laudă"¹².

Așadar "mâhnire supărare nostalgie dor durere, suferință, îndoială, deznădejde, interogație, imputare, revoltă, umilință, lacrimă, căință, rugăciune, implorare, strigăt, speranță, întâmpinare, regăsire, bucurie, jubilație, extaz, iată tot atâtea trepte din universul emoțional al psalmilor , ceea ce pe lângă frumusețea lor poetică explică de ce au pătruns ei atât de adânc în sufletul omului"¹³.

Psaltirea este rememorarea istoriei lui Israel, o carte generală despre eliberare. Fiecare psalm este conceput ca un act și totodată ca o ilustrare a unei drame care începe în primele zile ale creației, continuă cu exilul și calvarurile istoriei pentru a se împlini în slava parusiei. Scena este întregul univers: cerurile, pământul, abisurile și infernul; timpul se îngemănează cu veșnicia și acțiunea se derulează de la începutul până la sfârșitul lumii.

E suficient să deschizi cartea Psalmilor pentru a constata că este alcătuită din cântece de luptă, din strigăte de suferință, din cântece de nădejde în biruirea încercărilor și din imnuri de biruință, este de fapt o biruință a Cuvântului întrupat împotriva răului, a forțelor întunericului.

"În lumina tălmăcirilor sugerate de Noul Testament și desăvârșite de Părinți, fiecare psalm poate fi considerat fie ca o profeție despre Hristos, fie ca o rugăciune pe care Hristos o adresează Tatălui, fie ca o rugăciune pe care Biserica sau credinciosul o adresează Lui Hristos; aceste aspecte se întrepătrund adeseori și de cele mai multe ori se acoperă, este prin urmare natural ca Psaltirea să devină cartea de rugăciune predilectă a Bisericii"¹⁴.

Se poate lesne observa că tălmăcitorii creștini au găsit în ea la fel de mult ca și în celelalte cărți revelate "Taina lui Hristos", a Bisericii, a lucrării ei sfințitoare, patimile și învierea duhovnicească a creștinului, precum și probleme eshatologice.

¹¹ *Psalmul 70*, v . 26.

¹² *Psalmul 107*, V. 1.

¹³ I. P. S. Sa Bartolomeu Anania, Arhiepiscop, *Psaltirea*, redactată și comentată, Ed. Arhiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 10.

¹⁴ ¹⁴ Placide Deseille - Nostalgia Ortodoxiei, Ed. Anastasia, Buc., 1995, p. 145.

Sfântul Efreem Sirul îndeamnă pe oameni să guste din bucuriile psalmilor zi și noapte: "Grăiește lui Dumnezeu multe și oamenilor puține, dacă mâna la lucru o întinzi, gura Să cânte și mintea să se roage, psalmul în gură să-ți fie neîncetat, el este alinarea sufletului, dăruitor al păcii, păstrător al prieteniei, unire a celor despărțiți, celor învrăjbiți împăciuitoare, aducător de ajutor îngeresc, odihnă ostelenilor de ziuă, pruncilor întemeiere, bătrânilor împodobire, prea îmbătrâniților mângâiere, femeilor podoabă prea potrivită"¹⁵.

Interpretarea psalmilor este o problemă a minții, trăirea mesajului lor este o problemă a inimii. S-a spus despre cartea psalmilor că este un râu de mângâiere în apa căruia s-au adunat lacrimile vărsate de nenorociții trecutului pentru a răcori arșița din sufletele celor ce suferă astăzi. A fost comparată cu: "un desăvârșit instrument muzical, din corzile căruia pot prinde ființă și jalea și triumful, și deznădejdea și biruința, și teama și încrederea nestrămutată, și tristețea și bucuria fără margini"¹⁶.

Clasificări ale psalmilor

Cercetătorii au încercat în mai toate timpurile să facă o clasificare a psalmilor după conținutul lor, astfel avem:

- a) imnuri sau cântări de slavă și preamărire a Lui Dumnezeu ca Împărat universal sau ca Împărat al Sionului;
- b) rugăciuni: colective și individuale;
- c) psalmi de mulțumire;
- d) psalmi regali, care se referă la persoana regelui;
- e) psalmi mesianici, care se referă la Domnul Iisus Hristos prin dimensiunea lor profetică.

După unii comentatori, psalmii se împart în 5 grupe mari, fiecare dintre ele terminate cu o doxologie adresată lui Dumnezeu. Cele cinci grupe sunt asemănate cu cele 5 cărți ale lui Moise:

1. Psalmi ai Genezei: Ps. 1-41;
2. Psalmi ai Exodului, cuprinzând cântări de eliberare: 42- 75;
3. Psalmi Ievitici, asociați cu slujba de la Templu: 73-89
4. Psalmi asociați cu peregrinările din cartea Numeri: 90-1 06;
5. Psalmi ai proslăvirii dragostei divine: 107-150.

¹⁵ Sf. Efreem Sirul, *Comorile pustiei*, comentariul athonit la psalmul 50, Ed. Anastasia Buc. 16 1996, p. 5.

¹⁶ *Biblia cu explicații*, trad. Daniel Brânzei - Londra. 1993, p. 36.

O altă împărțire, după specificul mesajului lor . Există astfel :

1. Psalmi de învățătură: 1, 19, 39;
2. Psalmi de laudă: 8, 29, 93, 100;
3. Psalmi de mulțumire: 30, 65, 103, 107 , 116;
4. Psalmi de pocăință: 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143;
5. Psalmi ai încrederii: 3, 27, 31, 46, 56, 62, 86;
6. Psalmi ai necazurilor: 4, 13, 55, 61, 88;
7. Psalmi ai dorințelor: 42, 63, 80, 84, 137;
8. Psalmi istorici: 78, 105, 106;
9. Psalmi profetici: 2, 16, 22, 24, 40, 45, 68, 69, 72, 97, 110, 118¹⁷.

Sf. Grigorie de Nyssa, care urmează împărțirea în cinci cărți, vede în ordinea psalmilor "O înlănuțire plină de tâlc, o kolouthia, prin care de la psalmul 1 la 150 suntem călăuziți de la primii pași ai vieții spirituale până în piscul acesteia, urcuș progresiv spre fericirea deplină".

În liturghia Bisericii primare se recurge cu predilecție la culegerile de psalmi în funcție de oră. Exemplu: Psalmii 148, 149, 150 la Utrenie, Psalmul 140 la Vecernie, Psalmul 50 în mai multe împrejurări sau în funcție de praznicele liturgice.

Viața Sf. Antonie ne dă un exemplu pilduitor de întrebuițare a psalmilor: în ispită să fie întrebuițat psalmul 67 pe care tradiția liturgică l-a însoțit cu praznicul pascal al biruinței lui Hristos: "Să Se scoale Dumnezeu și Să se risipească vrăjmașii Săi și să fugă dinaintea Sa cei care-L urăsc"¹⁸.

Prin recurgerea la stihuri izolate din psalmi se ajunge la "rugăciunea lăuntrică": "Doamne, vino în ajutorul meu; grăbește- Te, Doamne, să-mi ajuți." (Ps. 69).

Este o pedagogie a curățirii inimii și smerire lăuntrică.

"Prin caracterul său discursiv, psalmodierea ține de praxis, de faza activă a vieții spirituale, acea rugăciune stăruitoare ale cărei roade vor veni după nevoiță îndelungată, pândită mereu de neizbândă și luată mereu de la capăt"¹⁹.

Prezentarea Psalmului 62

Așa cum fiecare psalm reprezintă viața unui om, a unei comunități, a unui popor, viața care-L descoperă pe Dumnezeu, prezent, tainic, uneori înspăimântător, dar întotdeauna ca un Dumnezeu al împăcării - tot așa Psalmul 62 este o rugăciune plină de farmec, o rugăciune stăruitoare individuală, dar și

¹⁷ *Biblia cu Explicații, op. cit.*, p.37.

¹⁸ Sf. Atanasie al Alexandriei, *Vie de S. Antoine*, traducere, Fribours-Lyon, 1943, p. 22.

¹⁹ Sf. I. Scărarul, *Scara - Deseille*, Bellefontaine, 1978, p. 293.

un imn regal. Acest psalm ne îngăduie ca în mijlocul greutăților zilnice ce ne distrag de la viața profundă să regăsim adevăratul sens al existenței noastre.

În ceea ce privește valoarea istorică a acestui psalm - unii exegeți spun că este vorba de perioada de revoltă a unui Absalom sau perioada de persecuție a lui Saul. Unii atribuie psalmul ambianței familiare a unui rege preexilic - rege care ar putea fi David²⁰.

Se poate spune că acest psalm descrie situația psihologică a psalmistului atunci când se întrevede înfrângerea sigură a dușmanilor săi. În același timp se poate desprinde gândirea nostalgică a psalmistului spre Ierusalim și spre Templu, făcând experiența asistenței divine în lupta împotriva dușmanilor săi.

Împărțirea psalmului

1. Versetele 2-4 - ca temă centrală este dorința spre Sanctuar - v. 2 presupune introducerea, iar 3-4 o dezvoltare a motivației.

2. V . 5-8 - experiența trecutului este plină de optimismul și speranța prezentului, psalmistul este zguduit de sentimentul de recunoștință și în aceeași măsură încrederea în Dumnezeu.

V. 1 0 - regele se va veseli în Domnul, iar cei care s-au alăturat Lui vor putea ține capul sus, deoarece gura mincinoșilor va fi închisă²¹.

Comentarea Psalmului

Psalmul 62 este o rugăciune, un îndreptar spre sfințenie, spre intimitatea excepțională cu Dumnezeu de care s-a bucurat autorul David. Pentru psalmist, Dumnezeu este o persoană vie, cea mai iubită dintre toate, El este nu numai Frumos, ci Frumusețea însăși, nu numai Înțelept, ci Înțelepciunea infinită, nu numai Bun, ci Bunătatea și Duișia însăși, nu numai Perfect, ci oceanul infinit al perfecțiunilor . Sufletul, întrezărind ceva din acest infinit, rămâne fascinat și cheamă cu dor înfocat: "Dumnezeule, Dumnezeul meu, cu dor nestins pe Tine Te caut, sufletul meu e însetat de Tine. Ființa mea tânjește după Tine, ca un pământ uscat, pustiu, fără de apă."

Pentru psalmist, afirmația "Tu ești Dumnezeul meu" arată neliniștea rugăciunii sale fierbinti, simțindu-i lipsa. Chiar și la nivel uman, când obiectul iubirii este îndepărtat, viața devine insuportabilă. Pentru termenul "e însetat" recurgem la Psalmul 41, 1, unde introducerea psalmului face o frumoasă comparație cu cerbul care dorește izvoarele de apă vie, după o alergare tăcută în timpul verii care l-a extenuat - aici termenul este "tânjește" epipotho, care înseamnă mai mult decât simplu "a dori", a dori peste măsură.

²⁰ D.G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Roma, 1955, p. 174-180.

²¹ *Idem*, p. 176.

Urmează apoi "ca un pământ uscat, pustiu, fără apă". Dacă ținem cont de importanța apei în Orient putem înțelege mai bine aceste cuvinte. În acest fel se poate compara situația interioară a psalmistului care a fost adus în situația de a o lua mai degrabă ca un simbol decât o realitate. Singurătatea constrânge sufletul Să fie mai doritor de Dumnezeu.

V. 3 . "Așa m-am arătat eu Ție în locașul Tău cel sfânt, ca să- Ți văd puterea și slava." Dorința îl duce în lăcașul lui Dumnezeu ca văzând întreaga slavă a Lui să-L laude cu adevărat.

V. 4. "Că mila Ta este mai bună decât viața, buzele mele Te vor lăuda."

De aici se desprinde profunda experiență de iubire dezvoltată la maximum, adică a recunoaște în celălalt pe mine însumi; concret, a descoperi în credință această certitudine că Dumnezeu este aproape, Că mă iubește, a-L recunoaște pe Dumnezeu ca "Tu"-ul propriei vieți.

Acest verset se poate înțelege și mai bine dacă ne gândim ce înseamnă viața pentru un evreu. Pentru el viața era considerată cea mai mare garanție a binecuvântării divine. V. 5. "Așa Te voi binecuvânta în viața mea și întru Numele Tău voi ridica mâinile mele."

Ridicarea mâinilor către Domnul, ca act cultic, este atestată și în Psalmul 17, 11 și urm... ? Psalm 142, 6. Gestul, însoțit de rugăciune, se practică și astăzi în anumite momente liturgice.

Vom trece la v. 7 "De mi-am adus aminte de Tine în așternutul meu, în aurori am cugetat la Tine."

Aici este vorba de meditația asupra iubirii lui Dumnezeu - starea de veghe trezvia, după Sf. Părinți, meditația în timpul nopții, când sufletul este mai liniștit, pentru că preocupările cotidiene s-au spulberat.

V. 8. "Că Tu ai fost ajutorul meu și-n umbra aripilor Tale tresalt de bucurie." Conceptul acestei fraze găsește explicația în Psalmul 90, v. 1.

O simplă căutare sau o simplă laudă pot fi creații laice, dar o "cântare-laudă" nu poate fi decât dumnezeiască. Acest psalm cu o mare putere duhovnicească împotriva puterilor malefice trebuie citit la sfârșitul activităților zilei, spre căderea nopții, ca să știe cel rău cui de fapt aparținem noi - lui Hristos și Bisericii Sale. Psalmul inspiră încredere.

Același lucru se desprinde și din psalmul nostru - autorul este plin de bucuria prezenței mult dorite și-L laudă pe Dumnezeu cu buze fierbinți.

V. 9. "Iar ei în zadar au umblat după sufletul meu, intra-vor în cele mai de jos ale pământului, da-se-vor în ascuțișul săbiei, fi-vor ei porții pentru vulpi.

La prima vedere aceste cuvinte par o rugăciune împotriva dușmanilor, însă contextul psalmului ne dă posibilitatea de a spune că aceasta este afirmație de încredere, de siguranță în protecția divină.

Întrucât dușmanii au pierdut orice putere, nu mai pot tulbura sufletul psalmistului. Răutatea lor îi va duce în adânc, în Sheol.

V. 10. "Dar regele se va veseli în Dumnezeu, lăudat va fi tot cel ce se jură întru el, că s-a astupat gura celor ce grăiesc nedreptăți.

Psalmistul se simte protejat de harul divin, el și toți descendenții săi - care vor ocupa tronul pe care Dumnezeu l-a înălțat.

Interpretarea hristologică

Întregul psalm exprimă sentimentele lui Hristos care celebrează misterele vieții Sale, adică de la naștere până la Înălțare în noi și cu noi²².

În concret se poate spune că datorită păcatului umanitatea era un pământ arid, uscat, fără apă, adică un pustiu, dar, datorită întrupării Fiului lui Dumnezeu, în oameni s-a trezit dorința și setea după Tatăl.

Hristos Domnul ne-a învățat să ridicăm privirea pentru a căuta fața lui Dumnezeu.

V. 7-8 se pot interpreta ca ceasul rugăciunii din grădina Ghetsimani, moartea pe cruce - dar în același timp omorârea morții și biruința Învierii - dușmanii rămânând ca niște morți.

Semnificația cea mai profundă este întâlnirea sufletului cu Domnul - Cel ce poate sătura setea noastră - Hristos Euharistic dăruindu-Se tuturor ca dar al fericirii veșnice.

Interpretarea eclesiologică

În biserică acest psalm este citit dimineața la slujba Utreniei.

Biserica trăiește de fapt momentele Patimilor și ale Învierii lui Hristos. Cu acest psalm, Domnul ne conduce din neliniștea căutării la bucuria comuniunii cu Hristos.

Raportul stabilit între Dumnezeu și om, este asemenea celui stabilit între magistru și discipol, între dascăl și novice; efectul pedagogic al Psalmilor rezidă în educarea moral-spirituală a omului în întărirea voinței sale de a se ridica la altitudinea cerințelor divinității.

Având un sentiment profund, curat și luminat, educatorul va putea realiza, măcar din când în când momente de transfigurare. El trebuie să știe că lecția de religie trebuie să fie oricât de umil o "schimbare la față". Cea mai mare izvândă a acestei lecții va fi atunci când asupra ei va coborî un reflex de strălucire taborică. Atunci elevii vor conștientiza că între ora de religie și celelalte ore deosebirea trebuie să fie ca între haina de sărbătoare și cea de toate zilele. La ora de religie elevii trebuie să se îmbrace pe dinăuntru.

²² S. Rinando, *1 Salmi preghiera di Christo e della chiesa*, Torino, 1973, p. 348-351.

Ora de religie schimbă sensul zilei pentru elev, dându-i o înfățișare mai reculeasă, mai sărbătorească. Atenția conștientă asupra sa însăși culminează cu formarea în elev a voinței de a realiza sărbătoarea - dilatând elementele bune și frumoase ale existenței.

CONCEPTUL DE RESPONSABILITATE LA FILOSOFII ROMANTICI

ȘTEFAN ILOAIE

ZUSAMMENFASSUNG. Der Begriff der Verantwortung in der romantischen Philosophie. Die zeitlich kurze, aber geistesgeschichtlich gewaltige Zeit des Deutschen Idealismus und der Romantik umfaßt Höhepunkt und Niedergang einer metaphysisch begründbaren Ethik. Ihr Höhepunkt ist zweifellos schon zu Beginn der Epoche in Fichtes philosophischem Ethizismus erreicht, ihr Niedergang bahnt sich in Schellings ästhetischem Idealismus an und vollzieht sich endgültig im christologischen Idealismus seiner Spätphilosophie. Auch der imponierende Versuch Hegels, die Sittlichkeit als verbindliche Gestalt des objektiven Geistes zu erhalten, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß am Ende dieser Epoche die Ethik ihrer höchsten Bestimmung nach durch die Gestaltungen des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie überholt ist.

Das Problem in Fichtes Philosophie ist das, daß der Mensch dem Determinismus untergeordnet ist und seine Aktion nicht mehr frei ist, verantwortlich für die Taten um zu geworden. Die menschliche Verantwortlichkeit fast unmöglich ist, weil das Sein und Wesen des absoluten Ich ihm leisten die Freiheit des Menschen um zu übergehen.

Bei Schelling ist keinesfalls - auch in seiner Spätphilosophie - das sittliche Handeln des Menschen der Weg zum Absoluten, sondern die Selbstaufgabe des Menschen, der weder durch Anschauung noch durch Sittlichkeit, noch durch begriffliche Erkenntnis Gewißheit über das Absolute und Göttliche erlangen kann. Die Verantwortlichkeit ist auch in dieser Philosophie begrenzt - Schelling bejaht: "Die Freiheit muß Bedürfnis sein und das Bedürfnis Freiheit".

Der Mensch Hegels ist verantwortlich, aber weil seine Freiheit in Gemeinschaft - Familie, Volk, Staat - möglich ist, er hat die Verantwortung nur der Kollektivität gegenüber.

1. Filosofia romantismului

Filosofia secolului al XVIII-lea stă în mare măsură sub semnul gândirii lui Kant, ale cărui principale lucrări - **Critica rațiunii pure**, 1781; **Întemeierea**

metafizicii moravurilor, 1785; **Critica rațiunii practice**, 1788¹ – aduc cu sine ceea ce se numește "filosofia criticistă", în care structura *a priori* a spiritului uman condiționează limitele cunoașterii. "Imperativul categoric", care explică existența unei autorități absolute în univers și care face din acest univers fizic obiect de cercetare pentru o știință perfect valabilă, impunea o altă lege care să facă din om, din punct de vedere moral de data aceasta, un subiect tocmai al acestui imperativ categoric. Ultima dintre lucrările amintite va urmări în exclusivitate acest scop și va găsi că este dată ca posibilitate existența pur formală a legii morale și că rațiunea oferă condiției morale un statut riguros². Existența "lucrului în sine", a unei lumi care este refuzată cunoașterii umane, avea să dea naștere însă unei probleme fundamentale: cum să cunoști ceea ce nu poate fi cunoscut?; cum se legitimează o lume care este refuzată elementelor gnoseologicului? Singurele două posibilități erau: eliminarea impenetrabilului, pur și simplu – ceea ce pozitivismul francez și face – sau idealizarea lui, încercarea de dezvelire, determinarea – operă pe care o preferă filosofia romantică pentru a dovedi *caracterul nelimitat și absolut creator al activității subiectului*. Noutatea filosofiei lui Kant, care va fi preluată de toți romanticii, era că așezase centrul de greutate în om, că arătase limitele cunoașterii umane și neputința atingerii unui nucleu existențial autonom – lucrul în sine – , că simțurile nu sunt în stare să ne transmită obiectiv realitatea dinafara noastră, că omul și universul trebuie receptate ca fiindând unul *lângă* celălalt.

Sub influența poeziei lui Goethe, a lui Schiller și a filosofiei lui Fichte, ia ființă în Germania o mișcare prioritar estetică, din care au decurs caracteristicile specifice romantismului filosofic, cu deosebite urmări asupra vieții literare, politice și chiar religioase de la sfârșitul secolului XVII și începutul celui următor. Tipul caracterului romantic – mai ales din literatura acestei perioade, dar al cărui specific se simte și în filosofie – este prezentat astfel: *Imaginea sa visătoare, cu ochii înălțați spre cer...; este caracterul modern devenit conștient de sine, în care spiritul și natura se străduiesc neîntrerupt să se atingă și să se amestece numai spre a se separa apoi și mai aprig; este caracterul căruia îi lipsește legătura puternică în stare atât a uni, cât și a despărți spiritul și natura. Ceea ce îi lipsește este fermitatea și armonia. Are în schimb suflet, dacă putem numi astfel punctul de atingere dintre inconștient și conștient. El are un trup*

¹ A se vedea edițiile românești apărute la Editura Iri, care reproduc traducerea realizată de N. Bagdasar. Nu lipsite de importanță sunt și studiile privitoare la filosofia kantiană apărute în anul 1982 la Editura Academiei, cu ocazia a 200 de ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*, Pentru "etica filosofică transcendențială" a lui Kant, a se vedea Hermann Baum, *Ethik sozialer Berufe*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996.

² *Ethik in der europäischen Geschichte*, II, *Reformation und Neuzeit*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1988, p. 61; Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, Iași, 1998, p. 297-312.

³ Ernest Stere, *Din istoria doctrinelor morale*, ed. cit., p. 313.

*în care o inimă exuberantă bate când prea repede, când prea încet, un chip din care privesc ochi cercetători, încărcăți de taină și presimțiri.*⁴ Caracterile specifice romantismului filosofic stau în faptul că existența e percepută prin ideal, stau în apologia pasiunii, a libertății, a spontaneității, în importanța acordată vieții și ideii de infinit, și considerarea naturii ca element mediator între om și divinitate. Nu lipsit de importanță e și faptul că pentru romantism lumea este proiectată în timp și este înțeleasă ca devenire, mișcare, *ca un proces evolutiv și în felul acesta marchează contrastul profund față de înțelegerea lumii ca un ansamblu liniștit, static, nemișcat de elemente, așa cum și-1 înfățișau clasicii greci...*⁵.

Problema cunoașterii a lui Kant avea să aducă cu sine așezarea în centrul discuțiilor filosofice a problemei omului, centrare care se va afirma chiar ca "umanizare a filosofiei" și care avea să întoarcă direcțiile filosofării către un iraționalism generat de excesiva atenție acordată conștiinței personale, eului.

Ne vom ocupa în cele ce urmează de principalii reprezentanți ai romantismului german, caracteristicile acestuia fiind definitorii pentru întreaga mișcare filosofică romantică.

2. Johann Gottlieb FICHTE

S'a născut în anul 1762 din părinți modești, în Saxonia, și a fost crescut în spiritul protestantismului. Un mare proprietar descoperă întâmplător aptitudinile de memorare ale copilului și îl trimite la celebra școală ducală din Pforta. Începând cu 1780 urmează teologia la Leipzig și Jena dar, pe motive financiare și datorită aversiunii față de cler, nu-și încheie studiile; o cerere ulterioară prin care solicita să fie primit la examene nu i-a fost admisă. Studiază în paralel filosofia și filologia; lectura celor două lucrări: **Critica rațiunii pure** și **Critica rațiunii practice** ale lui Kant îl vor determina să-i facă acestuia o primă vizită, în 1791, la Königsberg; în același an este profesor particular la Zürich, unde îl cunoaște pe Pestalozzi. Un an mai târziu îi face o nouă vizită lui Kant, de data aceasta prezentându-i lucrarea sa **Kritik aller Offenbarung (Critica oricărei revelații)**, o aplicare a kantianismului la filosofia religiei, iar filosoful de la Königsberg îl primește cu multă bunăvoință și face posibilă publicarea volumului - 1792 - care, dintr'o eroare, apare fără numele

⁴ Ricarda Huch, *Romantismul german*, București, Univers, 1974, p. 108. O altă pertinentă monografie asupra întregului romantism german, în peste 850 de pagini, este *Les romantiques allemands* semnată de Armel Guerne și tipărită la Paris în 1963. A se vedea și *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978; *Dicționar de filozofie și logică*, București, Humanitas, 1996; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. 3, București, Editura Tehnică, 1997; H. G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Vandenhoeck u. Ruprecht in Göttingen, 1981.

⁵ Tudor Vianu, *Introducere în știința culturii*, în volumul *Filosofia culturii și teoria valorilor*, Nemira, 1998, p. 626.

autorului și este atribuit lui Kant însuși. Acesta rectifică eroarea, iar Fichte devine celebru peste noapte și este numit profesor la Jena în 1794, când își expune propria sa concepție filosofică în **Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Baza doctrinei despre știință)**, foarte apreciată de elevii săi: Schlegel, Novalis, Hölderlin și Schelling. Atrage din nou atenția asupra sa prin faptul că-și mărturisește adeziunea față de revoluția franceză, atitudine care îl dovedește drept un participant activ la frământările vremii; de această implicare în cotidian se va resimți întreaga sa operă. Este obligat să se mute la Berlin în urma catalogării sale ca ateu, pentru că afirmase în disertația sa **Conceptul de religie** că Dumnezeu reprezintă *ordinea morală a lumii*, dar și în urma calomniilor lansate la adresa lui de către adversarii politici și de către cei invidioși pe succesele sale. În ceva mai liberala Prusie, se bucură de aprecieri, dar cea mai importantă dintre lucrările sale, **Doctrina științei (Wissenschaftslehre)**, este umbrată tot mai mult de succesul filosofiei naturii a fostului său elev – Schelling; din 1810 este rector al nou înființatei Universității. În Berlinul ocupat de trupele franceze, celebrele **Cuvântări către națiunea germană (Reden an die deutsche Nation)**, pronunțate entuziast și curajos în iarna din 1807-1808, se bucură de un efect durabil. Își întrerupe prelegerile de filosofie în anul 1813 și se stinge din viață în 1814, de febră tifoidă. A mai publicat **Etica (Sittenlehre)**, 1798 și **Menirea omului (Die Bestimmung des Menschen)**, 1800.⁶

2.1 Filosofia Eului și responsabilitatea

Construcția sistemului filosofic al lui Fichte pleacă de la gândirea kantiană⁷, prin preluarea ideii despre rolul și importanța idealului moral, dar transferă primatul "rațiunii practice" în conștiință, în afara căreia nu există altă realitate. Dincolo de conștiință, spune Fichte, nu poate să mai existe ceva, pentru că ceea ce ni se pare că este dincolo de noi nu este de fapt decât o reprezentare care există tot în noi: *Observă-te pe tine însuși: întoarce-ți privirea de la tot ce te înconjoară spre înlăuntruul tău... Nu este vorba despre nimic din afara ta,*

⁶ Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, II. Band: 17. bis 20. Jahrhundert, München, C. H. Beck, p. 211-231; Vasile Muscă, *Introducere istorică în filosofie*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 1996, p. 311; Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, București, Humanitas, 1997, p. 122.

⁷ *Sistemul meu nu este diferit de cel kantian. Aceasta înseamnă că el conține aceeași concepție asupra realității, însă ca metodă este complet independent de reprezentarea kantiană. [...] Scrierile mele nu caută să-l explice pe Kant... Nu urmăresc – ca să fiu sincer – nici corectarea nici completarea conceptelor filosofice aflate în circulație, fie ele antikantiene sau kantiene, ci urmăresc eliminarea lor completă și modificarea totală a modului de gândire asupra acestor aspecte ale reflecției...* (J. G. Fichte, *Doctrina științei*, București, Humanitas, 1995, p. 10, 11); vezi și F. Neagoe, *Antecedente ale conceptului hegelian: dialectica lui Fichte*, în *Revista de filosofie*, 1970, nr. 9, p.1062 u.

ci numai despre tine însuși. Niciodată omul nu va gândi la ceva fără a se lua în calcul și pe sine, fără a ține seama de eul său, iar această conștiință a eului este afirmată ca existență absolută, prezența unei alte realități înafara eului și independent de el nefiind decât o știrbire a demnității lui. Autonomia, supraindividualitatea, infinitatea, spiritualitatea, rațiunea sunt calități ale Eului abstract – și acesta cuprinde toate entitățile eurilor individuale – pe care se construiește gândirea filosofică a lui Fichte: *Întreaga filosofie pornește de la eu ca intuiție și el este conceptul ei fundamental; ea se îndreaptă către ideea eului; această idee nu poate fi stabilită decât în partea practică, drept fel suprem al aspirației rațiunii*.

Filosofia fichteiană conține trei principii de bază.

Cel dintâi constă în afirmarea primei acțiuni a Eului¹⁰, anume aceea a obiectivării proprii lui existențe și esențe. Când Eul se gândește la Sine, el este concomitent subiect și obiect, el devine deodată reprezentat și reprezentant, transformând un fapt într-o acțiune primordială; în această primă determinare, Eul delimitează propria sa ființă. În acest mod, Fichte duce cu mult mai departe ceea ce începuse Kant: afirmarea primatului rațiunii practice față de rațiunea teoretică. Pentru că Eul autonom și existent prin sine este definit de limite, nu poate exista fără delimitarea concretului în granițele căruia trebuie să i se înscrie activitatea și își găsește împlinirea în actul moral.

Apare astfel al doilea principiu: Eului i se opune un non-eu. Universul este tocmai non-eul, operă necesară a Eului, un act determinat de asigurarea condițiilor necesare lui pentru realizarea finalității: moralitatea. Creată dintr-o necesitate interioară, lumea devine obstacolul Eului, un element indispensabil în lupta binelui cu răul, a Eului cu non-eul, pentru ca moralitatea și progresul acesteia să primească un sens real. Această luptă a Creatorului cu propria-i creatură este de natură să definească și autonomia Eului, care nu poate ajunge niciodată să fie o autonomie absolută, ci acest caracter – mereu activ, deloc pasiv – este dat în devenire, fiind sursa progresului. Fichte crede că esența Eului constă în libertate, singura valoare absolută, însă libertatea nu este gândită ca o stare deja câștigată, ci ca una ce chiar în momentul de față, și oricum în timp, devine, se câștigă. Din contextul definirii Eului și a relației sale cu lumea rezultă că ținta existenței stă în fiecare acțiune care este orientată spre un ideal moral,

⁸ *Ibidem*, p. 13. Asupra eticii lui Fichte – Georg Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen, 1924.

⁹ *Ibidem*, p. 107. Iar în altă parte: *Nu avem niciodată o altă reprezentare decât pe aceea despre noi înșine: în timpul întregii noastre vieți gândim în toate momentele: eu, eu și nimic altceva decât eu... În mod necesar eul trebuie să fie gândit o dată cu tot ceea ce este gândit ca aflându-se în conștiință; în explicarea determinațiilor sufletului nu trebuie să se facă niciodată abstracție de eu* (p. 92). Pentru relația Eului fichteian cu "lucrul în sine" al lui Kant a se vedea lucrarea lui Rüdiger Safranski, *Schopenhauer și anii sălbatici ai filozofiei. O biografie*, București, Humanitas, 1998, p. 134-136.

¹⁰ Günther Storck, *Die Gottesidee der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes*, München, 1976.

că moralitatea e singura care asigură progresul și afirmarea libertății către devenirea ei înseși.

Cel de-al treilea principiu rezultă din primele două, adunând în sine acțiunile specifice acelor și anulând limitările și excluderile reciproce și permanente ale Eului și non-eului și formând sinteza lor: Eul și non-eul sunt gândite ca divizibile. Avem astfel în Eu *teza*, în non-eu *antiteza*, iar în mărginirea reciprocă *sinteza*, din cele trei principii Fichte deduce trei legi valabile pentru gândirea logică: identitatea, contradicția și rațiunea suficientă, și trei categorii calitative: realitatea, negația și limitarea¹¹. Din delimitările reciproce ale Eului și non-eului rezultă pentru epistemologie o parte teoretică – Eul determinat de non-eu **cunoaște** – și una practică – Eul determinând non-eul **voiește și activează**. Activitatea are un rol deosebit în această construcție, pentru că ea definește, pe lângă libertate, esența principului activ al universului.

Fichte însuși își numește sistemul său "doctrina științei" *idealism transcendental*, prin care se încearcă deducerea întregii existențe de la un principiu ideal-spiritual, afirmând că *rațiunea este absolut independentă; ea nu este decât pentru sine; dar pentru ea nu este decât ea. Așadar, tot ceea ce este ea trebuie să fie întemeindu-se în ea însăși și trebuie să fie explicată pornind numai de la sine însăși, nu însă de la ceva exterior ei, la care nici nu s'ar putea ajunge fără a renunța la ea însăși*¹².

Construcția întregului sistem al lui Fichte are un singur scop: să susțină **moralitatea** lumii: *Conștiința morală nu se înșală niciodată și nu se poate înșela; căci ea este conștiința imediată a Eului nostru pur, a esenței noastre originale, pe care nici o altă formă a conștiinței nu o poate depăși, controla sau corijă; judecător al oricărei convingeri, ea nu admite un judecător mai presus de ea. Ea decide în ultimă instanță, ea este fără apel. A voi să o depășești înseamnă a voi să ieși din tine, a te separa de tine însuși*¹³. Adăugând acesteia capacitatea permanentă a absolutului de a se perfecționa și aspirația spre libertate, avem ceea ce se numește **panmoralism**. Eul are nevoie de perfecțiune, ea nu-i este dată prin definiție ci se câștigă prin activitate, de aceea apare non-eul, lumea cu care Eul luptă pentru a-și învinge propriile mărginiri. Tendința spre perfecțiune caracterizează cel mai bine activitatea umană, dar ea nu se încheie niciodată, pentru că mereu vor apărea alte limite care vor trebui să fie depășite. Perfecțiunea nu va putea fi atinsă niciodată, iar impulsul care stă la baza Eului nu este altul decât imperativul categoric al lui Kant, **datoria**.

Problema responsabilității apare în idealismul lui Fichte în momentul în care el afirmă, pe de o parte, că libertatea este o valoare absolută a Eului și a omului, ca specific al oricărei activități, iar pe de alta că omul și întreg

¹¹ Nicolae Terchilă, *Istoria filosofiei*, traducere după Dr. Otto Siebert, revizuită și întregită, Sibiu, 1943, p. 211.

¹² J. G. Fichte, *Op. cit.*, p. 66.

¹³ J. G. Fichte, *Doctrina morală după Doctrina științei*, apud Ernest Stere, *Op. cit.*, p. 318.

universul sunt strict determinate prin scopul activității lor: încercarea de perfecționare. Rezolvarea antinomiei libertate-determinare o găsește filosoful în teza idealistă că ambele își au temeiul în Eu. În punctul ei de plecare, filosofia lui Fichte părea să ofere omului o libertate morală înțeleasă ca mediu și context în care se desfășoară actul moral cotidian, dar mai târziu¹⁴ se impune tendința deterministă potrivit căreia experiența umană nu e decât una ordonată de un principiu superior omului: *Această legătură strânsă a mea cu universul este aceea care determină tot ce eu am fost, ce sunt și ce voi fi; și același spirit ar putea deduce fără greșală, din oricare moment al vieții mele, ceea ce eu am fost mai înainte și ce voi fi după aceea. Tot ce eu sunt și devin, sunt și devin în mod absolut necesar și este imposibil să fiu altceva*¹⁵. Determinarea și libertatea vor deveni în concepția lui Fichte indispensabile una celeilalte: necesitatea care se impune prin însăși existența universului, prin natură, nu se opune libertății, spune el, ci aceasta din urmă completează planul naturii, i se adaugă ei, își aduce aportul ca o anexă la perfecțiunea către care se îndreaptă atât omul cât și universul. Legile implacabile ale lumii în care trăiește omul se acceptă ca atare și, prin necombaterea lor, nu distrug libertatea umană, ci îi permit să se afirme: *Libertatea lui Fichte se definește ca fidelitate față de rațiune și față de ordinea sa*¹⁶. Preconizând afirmarea ideii comunitare și a relațiilor interumane ale existențialismului și chiar personalismul contemporan nouă, Fichte crede că libertatea nu se poate afirma drept calitate umană decât în colectivitate; deoarece libertatea completează determinarea pe care o primim de la univers și raportarea noastră la Absolut se face în termenii acceptării pur și simplu a Eului și a legilor rezultate din limitarea pe care și-o produce prin aducerea la existență a non-eului, raportul meu cu semenul reprezintă prelungirea, la scară redusă, a limitelor Eului: *Cunoașterea unui individ de către altul este determinată de aceea că fiecare îl consideră pe celălalt liber (adică își limitează propria libertate acceptând-o pe a celui alt). Această atitudine este însă condiționată de comportamentul primului față de celălalt, iar comportamentul acestuia față de primul este condiționat de cunoașterea și comportamentul primului, și tot așa la nesfârșit. Raportul dintre ființele libere este prin urmare raportul dintre inteligență și libertate. Nici unul nu îl poate recunoaște pe celălalt dacă nu se recunosc amândoi, reciproc; și nici unul nu-l poate trata pe celălalt ca pe o ființă liberă dacă nu se tratează amândoi reciproc ca atare*¹⁷.

¹⁴ A se vedea Dirk Schmid, *Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810-1813*, Berlin, New York, Verlag Walter de Gruyter, 1995.

¹⁵ J. G. Fichte, *Menirea omului*, în N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Editura Universal Dalsi, 1995, p. 429.

¹⁶ V. Muscă, *Op. cit.*, p. 313. Fichte spune: *În conștiința de sine nemijlocită, îmi apar liber; prin reflexiune asupra întregii naturi, găsesc că libertatea absolută nu este posibilă: prima trebuie să se subordoneze celei din urmă, căci ea însăși nu poate fi explicată decât prin cea din urmă* (*Menirea omului*, în N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Op. cit.*, p. 430).

¹⁷ Apud Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Op. cit.*, p. 121.

În concepția lui Fichte, omul rămâne totuși determinat în acțiunile sale; el nu-și primește libertatea de care are nevoie pentru a putea deveni deplin responsabil în fața Absolutului, deși libertatea faptelor este elementul definitoriu al responsabilității. Dacă nu este autor liber al acțiunilor sale morale, dacă manifestarea Eului acoperă și depășește manifestarea eului individual, omul nu poate fi făcut răspunzător de fapte pe care le face din obligație. Conștiința de sine a fiecărui eu, evidențiată de sistemul filosofic idealist, reprezintă desigur o altă calitate necesară oricărui act responsabil, dar ea nu poate nicidecum să ofere altceva în schimbul libertății, să-i suplinească lipsa, ori să-i întărească firava existență, cu atât mai mult cu cât chiar libertatea pare să nu fie o realitate împlinită, ci aflată pe drumul către împlinire, asemeni progresului moral.

O altă caracteristică fundamentală a filosofiei lui Fichte făcea însă ca responsabilitatea umană să devină pur și simplu imposibilă și inutilă, în contextul în care libertatea absolută cu care este înzestrat Eul îi permite să ignore total non-eul, lumea, să facă abstracție de existența ei, să o suprimă, și toate acestea din diverse motive suficiente, chiar și din cele de natură morală¹⁸.

Pe de altă parte, menirea omului – concept specific filosofiei lui Fichte: anume aceea de a sprijini prin acțiunile proprii și prin progresul său progresul moral al lumii – nu poate fi împlinită, pentru că o participare lipsită de aportul propriu și de coloratura individualității îl transformă pe om în instrument al unei ordini morale impusă de Eul suveran. Omul lui Fichte *trebuie* să fie ceea ce este dar, sub această condiție, el își pierde caracterul specific: libertatea și, odată cu ea, și responsabilitatea, pentru că *gradul responsabilității depinde de gradul libertății cu care a fost săvârșită fapta*¹⁹.

3. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING

Născut la Leonberg, lângă Stuttgart, în ianuarie 1775, în casa unui pastor de țară, este figura reprezentativă a romantismului german, care a știut și a putut să îmbine, deodată, filosofia și poezia, care a crezut într-o "filosofie artistică", și a văzut identitatea adevărului cu frumosul. La numai 15 ani urmează cursuri de teologie la Universitatea din Tübingen, în renumitul "Tübingenstift", avându-i colegi pe Hegel și pe poetul Hölderlin, dar interesul pentru filosofie câștigă, deși niciodată nu a uitat trăirea și manifestarea religioasă. A studiat și s'a simțit atras de cele mai diferite sisteme de filosofie și de cei mai variați gânditori: Kant și Fichte, cu idealismul și afirmarea puterii spiritului, a libertății; Spinoza, cu

¹⁸ P. P. Negulescu, *Aspecte filosofice ale romantismului german*, în "Revista Fundațiilor Regale" IX (1942), 1 mai, nr. 5, p. 383.

¹⁹ *Teologia morală ortodoxă*, vol. I, București, Ed. Institutului Biblic..., 1979, p. 284.

viziunea panteistă în care natura se identifică și se confundă cu Dumnezeu; Bruno, Böhme, Plotin, etc. La 20 de ani scrie **Scrisori filosofice despre dogmatism și criticism (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus)**, în care afirmă că punctele de vedere idealist și panteist sunt singurele consecvențe în istoria filosofiei, motiv pentru care, într'o formă sau alta, lucrările ulterioare vor încerca să le pună de acord. Este interesant de notat că, în epoca în care Galvani făcea descoperiri în domeniul electricității iar Lavoisier în chimie, primele scrieri ale lui Schelling se vor axa pe filosofia naturii, natura reprezentând pentru el o forță vie și o continuă creație. Cu volumul **Idei pentru o filosofie a naturii (Ideen zu einer Philosophie der Natur)**, 1797, atrage interesul lui Goethe, la insistențele căruia tânărul Schelling este numit profesor de filosofie la Universitatea din Jena, în postul pe care-l ocupase ceva mai înainte Fichte. Aici va intra în cercul romantic al fraților Schlegel și va deveni filosoful grupului, formulând câteva din ideile fundamentale în care va fi cunoscut romantismul literar, dar care vor rămâne și o constantă a evoluției gândirii lui: pasiunea pentru mit și mitologie, arta ca revelație a Absolutului, intuiția intelectuală – organul necesar înțelegerii filosofice etc. Va preda la Jena până în 1803 și va ține apoi cursuri la Würzburg (1803-1806), München (1806-1820), Erlangen (1820-1827), din nou München (1827-1841) și Berlin (1841-1846). În perioada müncheneză se produce răcirea relațiilor lui cu Hegel, mai ales în urma publicării **Fenomenologiei**, în a cărei prefață se simte vizat: Absolutul susținut de el se transformă la Hegel în rațiune absolută care stăpânește lumea în devenirea ei; relațiile dintre cei doi se vor răci pentru totdeauna. Îi urmează lui Hegel la catedră în Universitatea din Berlin, printre auditorii săi numărându-se Kirkegaard, Bakunin și Engels. Dintre lucrări amintim: **Despre Eu ca principiu al filosofiei sau despre necondiționat în cunoașterea umană (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen)** – 1795, **Despre sufletul universal (Von der Weltseele)** – 1798, **Sistemul idealismului transcendențial (System des transzendentalen Idealismus)** – 1800, **Despre relația artelor plastice cu natura (Über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur)** – 1807, **Cercetări filosofice despre esența libertății umane (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit)** – 1809. Moare în 1854, la Bad Ragaz în Elveția. Postum au apărut **Filosofia mitologiei (Philosophie der Mythologie)** și **Filosofia revelației (Philosophie der Offenbarung)**.²⁰

²⁰ Hans Michael Baumgartner și Harald Korten, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München, C. H. Beck, 1996; Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, București, Ed. Științifică, 1992, p. 359-362; Vasile Muscă, *Op. cit.*, p. 320-327; Wolfgang Röd, *Op. cit.*, p. 228-230.

3.1 Responsabilitatea și granițele libertății

Istoria filosofiei descoperă în gândirea lui Schelling mai multe etape. Indiferent dacă acestea sunt trei (filosofia transcendențială a naturii, filosofia identității, filosofia pozitivă de bătrânețe) sau cinci (filosofia naturii, filosofia idealistă din volumul **Sistemul idealismului transcendențial**, filosofia identității dintre real și ideal, filosofia libertății, filosofia mitologică sau a Revelației), este vorba despre aceeași gândire care accentuează în diferite perioade un aspect sau altul din dimensiunile aceleiași intuiții. Este cert că această filosofie pleacă de la modificarea sistemului de gândire al lui Fichte referitor la Eu și ajunge la afirmarea lui Dumnezeu ca absolut (dar unul care este complet nedeterminat și, deci, incapabil să fie principiu originar al lumii), la transformarea potențelor sale creative în ideile divine – prototipuri ale lucrurilor sensibile, într-o construcție de tip pozitivist aflată sub influența neoplatonismului, a creștinismului²¹ și a misticii lui Böhme. Chiar dacă au fost aduse modificări sau doar evidențieri de noi aspecte în cadrul sistemului lui Schelling, firul pe care acesta îl urmează de la început până la sfârșit este afirmarea concepției potrivit căreia universul este un organism viu, compus din părți identificate cu membrele unui întreg și a realității ca devenire și dezvoltare a Absolutului.

Schelling găsește că Eul lui Fichte nu reprezintă Absolutul – și este chiar dificil de știut când Fichte vorbește despre Eul individual și când despre cel supraindividual – pentru că acesta este prezentat ca fiind inconștient și, drept urmare, există atât deasupra Eului (spiritul) cât și deasupra non-eului (natura) un principiu superior care le îmbrățișează deopotrivă pe amândouă și el se numește *identitate absolută*. Cunoașterea acestei realități se face de către filosof printr-o intuiție intelectuală, care-i oferă posibilitatea să pătrundă Absolutul și să afirme că lumea este o manifestare a Aceluia și că Realitatea ultimă cuprinde doi poli infiniți în manifestare: spiritul și natura, realul și idealul. Se ajunge astfel la filosofia identității, unde tema centrală este Absolutul văzut, după Schelling, ca fiind prezent în realizări finite și infinite, în spirit și natură, în ideal și real, dar care anulează în propria-i identitate opozițiile dintre cele contrare. La nivel uman, artistul este singurul în stare să se apropie în mod maxim de Absolut și de cunoașterea Lui.

În cazul acestui tip de filosofare, problema libertății și, de aici, a responsabilității se pune desigur în plan strict moral, dar nu vom găsi o preocupare sistematică pentru ea ca în cazul lui Fichte²². Totuși, fatalismul este

²¹ *Acele modele veșnice ale lucrurilor sunt fii și fiice ale lui Dumnezeu... Căci este necesar ca în natura originară sau în Dumnezeu lucrurile să fie mult mai frumoase și mai excelente decât sunt în ele însele, fiindcă aici ele sunt liberate de condițiile timpului* (F. W. J. Schelling, *Bruno*, în N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, ed. cit., p. 452).

²² Hegel va afirma că, în cazul lui Fichte și al lui Schelling, atât libertatea cât și necesitatea aparțin deopotrivă Absolutului, diferența constând în tratarea Acestuia ca interioritate sau exterioritate. Vezi G. W. F. Hegel, *Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și*

prezent și aici, întrucât libertatea rămâne și în teza idealistă închisă de limitele trasate de filosofia naturii în care se afirmă, pe de o parte, solidaritatea întregii creații, iar pe de alta modul necesar în care Dumnezeu aduce la existență lucrurile individuale. Libertatea²³ este pentru Schelling posibilitatea binelui și a răului, nu numai a alegerii ci și a existenței lor obiective, iar sursa răului este descoperită tocmai în ființa umană, prin aceea că omul se singularizează, se individualizează, refuză participarea la comunitarul uman și la cel natural și se desolidarizează de creația simțită ca unitate și întreg al manifestării Absolutului. Contextul nu este propice afirmării adevăratei libertăți umane, deoarece ea apare numai în formula raportării la Absolut; participarea la natura spirituală depășește singularitatea ființei și înlătură răul, dar în acest caz liberul arbitru, ca și cunoașterea și fericirea morală, devin condiționate tocmai de această participare, care dă naștere unui cerc vicios: actul participativ oferă libertatea față de rău dar impune necesitatea recunoașterii unei contopiri a lui Dumnezeu cu lumea, a spiritului cu natura, în formula de tip panteist în care fiecare lucru este determinat: *Faptul că activitatea mea liberă nu se îndreaptă inițial decât către un obiect determinat a fost explicat anterior prin aceea că datorită altor inteligențe îmi este deja imposibil să vreau totul... Abia prin această limitare a activității libere la un obiect determinat devin conștient de mine însumi și deci liber; așadar, înainte de a fi liber, altfel spus, înainte de a fi conștient de libertatea mea, trebuie ca libertatea mea să fie deja îngrădită și mai trebuie, înainte de a fi liber, ca anumite acțiuni libere să fi devenit imposibile pentru mine*²⁴. Dar în condițiile în care libertatea devine limitată, nici responsabilitatea nu poate avea un alt caracter decât de limitare. Este motivul pentru care, fără o natură liberă și deci lipsit de posibilitatea răspunderii morale totale pentru actele sale, prin care omul să-și asume efectele și urmările faptelor pe care le săvârșește, lui îi este refuzată și posibilitatea desăvârșirii în timp: *Va trebui să admitem că tot așa de puțin cum ceva poate fi imperfect sau poate avea lipsuri în ființa lui eternă, tot atât de puțin poate să apară o perfecțiune, oricare ar fi ea, în natura temporară și că, privite în timp, toate lucrurile nu pot fi decât imperfecte și pline de lipsuri*²⁵. Mai mult, în condițiile unei libertăți și a unei responsabilități "determinate" - e vorba de contradicere în termeni - însăși legea morală devine instrumentul prin care individul se autodetermină față de Absolut și față de ceilalți indivizi.

sistemul filosofic al lui Schelling, în Hegel, *Studii filozofice*, București, Ed. Academiei RSR, 1967, p. 205-206.

²³ Walter Jaeschke, *Freiheit um Gottes willen*, Lothar Knatz, *Der Grund der Freiheit*, în vol. *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1996.

²⁴ F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, București, Humanitas, 1995, p. 228. Iar mai departe: *Numai prin faptul că libertatea mea este limitată în fiecare moment și totuși redevine infinită în fiecare moment în virtutea aspirației ei, este posibilă conștiința libertății, adică însăși permanența conștiinței de sine*. (p. 240)

²⁵ F. W. J. Schelling, *Bruno*, în N. Bagdasar, Virgil Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică. Filozofi străini*, ed. cit., p. 452.

Spre deosebire de libertatea umană, Schelling susține bine că *libertatea transcendențială*, aparținându-i Identității absolute, provine dintr' o voință absolută care, *pentru a se manifesta ca absolută, nu poate apărea decât grație arbitrariului*²⁶. Libertatea propusă de filosoful nostru suferă de complexul prezenței permanente a elementului pe care, prin actul alegerii, al selecției, al limitării de care trebuie să țină seama, omul și-l refuză sieși și se simte determinat, obligat să-l săvârșească împotriva voinței sale. Tipul de responsabilitate rezultat din această construcție presupune existența expresă a necesității: *Libertatea trebuie să fie necesitate, iar necesitatea libertate. /.../ A spune că în libertate trebuie să fie și necesitate nu înseamnă deci altceva decât că datorită libertății înseși și datorită faptului că eu cred că acționez în mod liber va apărea inconștient, adică fără aportul meu, ceea ce nu am intenționat... Această teză, oricât de paradoxală ar părea, nu este totuși altceva decât expresia transcendențială a raportului, îndeobște acceptat și presupus, dintre libertate și o necesitate ascunsă care este numită când **destin** [subl. n.], când **providență** [subl. n.]... acel raport în virtutea căruia oamenii, prin însăși acțiunea lor liberă și totuși împotriva voinței lor, trebuie să devină cauza a ceva ce nu au vrut niciodată...*²⁷. În această situație, omul nu poate decât să se supună unei condiții impuse, căci *autonomiei morale a individului i se substituie acum supremația Absolutului și a întregului sistem de valori reclamat de această viziune totalizantă*²⁸.

Devine evidentă superioritatea responsabilității personale și comunitare creștine, în condițiile în care se afirmă adevărata libertate și responsabilitate față de Dumnezeu prin caracterul dialogic cuprins în revendicarea și răspunsul dat de calitatea omului de persoană creată după chipul²⁹ și asemănarea lui Dumnezeu (Fc 1, 26)³⁰ și față de semenii prin unitatea conferită întregului neam omenesc de actele aceleiași aduceri la existență și a unicei Răscumpărări prin Jertfa Mântuitorului Hristos³¹.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendențial*, ed. cit., p. 255-257. Pentru problema libertății în filosofia lui Schelling a se vedea Christian Danz, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1996; Hans Michael Baumgartner și Harald Korten, *Op. cit.*, p. 104 ș. u., și mai ales volumul care cuprinde lucrările și actele întâlnirii internaționale a Societății Schelling din anul 1992, publicate sub titlul *Schellings Weg zur Freiheitsschrift*, la Stuttgart, în anul 1996.

²⁷ F. W. J. Schelling, *Ibidem*, p. 274-275.

²⁸ Ernest Stere, *Op. cit.*, p. 322.

²⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume*, în "Ortodoxia", XXV (1973), iul.-sept., nr. 3, p. 347-362.

³⁰ Pentru raportul dintre cuvânt și faptă, dintre revendicarea divină și răspunsul omului, a se vedea Pr. Prof. D. Stăniloae, *Responsabilitatea creștină*, în "Ortodoxia", XXII (1970), apr.-iun., nr. 2, p. 181-196.

³¹ Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, *Întruparea Mântuitorului și răspunderea comunității creștine*, în "Mitropolia Banatului", XV (1965), nr. 7-9, p. 513-517. Pentru răspunderea morală comunitară în Epistolele pastorale, a se vedea Alfons Weiser, *Die*

4. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

S'a născut în anul 1770 la Stuttgart, a studiat teologia și filosofia la Tübingen (cele două discipline nu erau încă separate), împreună cu Schelling care, deși mai tânăr, a dobândit o reputație națională cu mult înaintea lui Hegel. A fost tutore la o familie din Elveția apoi la una din Frankfurt; în 1801 este docent la Jena, localitate pe care Schelling o părăsește în 1803, când Hegel își pregătește prima sa mare operă, **Fenomenologia spiritului** - prima introducere amplă în propriul său sistem filosofic -, apărută în 1807. Odată cu ocupația franceză, Universitatea se închide, iar Hegel lucrează o vreme radactor la un ziar, acceptând apoi postul de director al unui liceu din Nürnberg timp de nouă ani, până în 1816. În 1812, 1813 și 1816 îi apare câte un volum din lunga lucrare **Știința logicii**, cele două titluri încheind partea fundamentală a sistemului hegelian. Este invitat să ocupe postul de profesor de filosofie al Universității din Heidelberg, unde scrie **Enciclopedia științelor filosofice**, o expunere destul de succintă a întregului său sistem de gândire. Pleacă la Berlin în 1818 întrucât reputația îi era extrem de mare, iar filosofia sa devine ideologie oficială în Prusia începând cu 1820. Publică aici **Principiile filosofiei dreptului** și moare, în plină glorie și activitate, în anul 1831. Deși nu era un bun orator, iar ideile filosofice sunt formulate în construcții greoaie, în perioada de apogeu el a atras un public larg și mulți dintre cei mai străluciți auditori i-au devenit discipoli; după moartea lui, ei au editat notele de curs, încât suntem astăzi în posesia unor lucrări precum **Prelegeri de filosofie a istoriei, Prelegeri de estetică, Prelegeri de filosofie a religiei, Prelegeri de istorie a filosofiei**.³²

4.1 Responsabilitatea ca Idee

Sistemul lui Hegel este considerat foarte abstract și e văzut de critici ca o arhitectură greoaie, deși intenția filosofului este de a găsi o explicație pentru întreaga realitate, pentru concret în toate formele lui de manifestare. În scopul acestei căutări, Hegel, trecând prin Kant, pleacă de la *idealismul subiectiv* al lui Fichte - pe care-l crede insuficient pentru că se mărginește la Eu și desconsideră natura -, ajunge la *idealismul obiectiv* al lui Schelling - ceva mai aproape de adevăr, spune el, prin afirmarea identității absolute care încearcă să unească

gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen, Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1994.

³² Peter Singer, *Hegel*, București, Humanitas, 1996; D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, București, Editura Științifică, 1967; Wolfgang Röd, *Op. cit.*, p. 245-247; Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München, Carl Hanser Verlag, 1992; Theodor Ebert, *Hegel and the Philosophy of Religion*, Hague, 1970; C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei*, 1970; Idem, *Hegel*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981; E. Stere, *Hegel și romantismul german*, în vol. *Artă și filosofie*, Iași, Junimea, 1979; T. Vianu, *Influența lui Hegel în cultura română*, București, Monitorul Oficial, 1933.

spiritul și natura, dar incomplet deoarece nu explică necesitatea logică din care trebuie să rezulte natura și spiritul – și ajunge la *idealismul absolut*, sau la panlogism. Potrivit concepției hegeliene, principiul atotcuprinzător din care provine atât natura cât și spiritul este Rațiunea sau Ideea: *În filosofie, prin cunoașterea speculativă se dovedește că rațiunea – ne putem opri la această expresie fără a dezbate mai de aproape relația și modul său de raportare la Dumnezeu – își este sieși substanța și puterea infinită, își este sieși materia infinită pentru întreaga existență naturală și spirituală, cât și forma infinită, prin urmare dinamismul acestui conținut al ei*³³. Avem astfel un principiu aflat în transformare continuă, care le aduce pe toate la existență și căruia îi este specifică automișcarea determinată de teză, antiteză și sinteză, concept preluat de la Fichte: ideea se afirmă pe sine, apoi se neagă, apoi își neagă propria negație; după împlinirea conferită de cel de-al treilea nivel, sinteza, urmează un alt grad al negației, unul superior, și procesul continuă până se ajunge la spiritul absolut. Dar Ideea nu numai creează, ea se și identifică cu întreaga realitate, ea este identică cu existența, încât, în ultimă analiză, totul este gândire și nu există decât o realitate gândită, ideală, logică, o realitate noțională³⁴. Ideea fiind de natură logică, devenirea ei are loc înafara timpului și a spațiului, dar pentru realizarea necesară a ei, pentru manifestarea spiritului absolut prin autoevoluție spre cele concrete, istoria primește o deosebită importanță, fiind locul unde Rațiunea își primește forma. Gândirea lui Hegel continuă aici panteismul spinozist preluat și de Schelling, pentru că lumea devine astfel însuși absolutul aflat în evoluție³⁵. Adevărul este unul singur, numai că necesitatea evolutivă a gândirii oferă, în timp, adevăruri parțiale, prin unirea cărora avem imaginea adevărului integral.

Relația omului cu Dumnezeu³⁶ este dată în construcția aceleiași formule triadice – teză, antiteză, sinteză –, de maniera în care Absolutul, dat ca posibilitate în teză, se înstrăinează de sine în lumea creată și în om prin antiteză și se întoarce la Sine ca Absolut posibil în realitate. Astfel, omul reprezintă elementul necesar prin care Dumnezeu se face real, el este o mărturie a adevărului că Dumnezeu există, dar devine tocmai din pricina

³³ Hegel continuă: *Substanță este rațiunea, adică e ceea ce prin sine și în sine dă ființă și persistență întregii realități; ea este putere infinită, deoarece rațiunea nu este atât de firavă încât să se mărginească la natura ideală...; ea este conținut infinit, esențialitate și adevăr deplin, material pe care îl dă activității sale spre prelucrare...; rațiunea nu are nevoie de condiția unui material exterior mijloacelor date, din care să primească hrana și obiectul activității sale.* (Prelegeri de filosofie a istoriei, București, Humanitas, 1997, p. 12 u.)

³⁴ Diac. Prof. Nicolae Balcă, *Biblia în sistemul filozofic hegelian*, în "Studii Teologice" XXII (1970), ian.-febr., nr. 1-2, p. 41.

³⁵ *Absolutul se realizează, treptat-treptat, în instituțiile sociale, se expune în forme intuitive în artă, se desăvârșește în literă și știință, tinzând către o formă nouă, superioară celei de la început.* (Petre Andrei, *Prelegeri de istorie a filosofiei. De la Kant la Schopenhauer*, Iași, Polirom, 1997, p. 106)

³⁶ Ioan Munteanu, *Existența lui Dumnezeu la Kirkegaard și Hegel în perspectiva învățăturii ortodoxe*, în Studii Teologice, an XLII (1990), sept.-dec., nr. 5-6, p. 90 u.

acestei afirmații o necesitate, însă nu una prin care și în care Creatorul să-și manifeste iubirea, precum în creștinism, ci el reprezintă necesitatea ca împlinire a divinității. Deoarece Hegel pleacă de la concept către realitatea istorică, nici măcar persoana lui Hristos nu are o semnificație deosebită, ci este *numai unitatea simbolică ideală dintre mărginit și nemărginit, uman și divin, istoric și eternitate*³⁷. Adevărul este că în filosofia hegeliană omul ca persoană finită e inexistent, se vorbește despre un om depersonalizat, idealizat, pentru că centralitatea acestui sistem de gândire este oferită de o instanță supremă care depășește finitul și umanul. Hegel vorbește despre o *obiectivare etică*³⁸ precum despre un țel, un scop al faptelor umane, dar aceasta nu privește nicidecum raportarea la divin, ci realizarea conștiinței de sine raționale. Locul omului trebuie înțeles numai în colectivitate; fără acțiunea socială, în care omul ia parte în mod conștient la crearea istoriei, el nu are acces la libertate și ea înțeală strâmt, ca raportare la colectivitate. Acest tip de libertate presupune existența resorturilor interioare ce decurg din colectivitate: din familie, din totalitatea familiilor, din societatea civilă, din popor și din spiritul lui, pentru a ajunge la apogeul oferit de relațiile existente într'un stat³⁹. Nimic aici despre relația liberă a omului cu Dumnezeu și, firește, nici despre vreo responsabilitate umană în fața divinului. Este adevărat că, spre deosebire de Kant, la care moralitatea era una și legea alta, la Hegel principiile morale esențiale, inclusiv cele referitoare la libertate și la responsabilitate, fiindcă se găsesc în conexiune cu dreptul și cu statul – a se vedea lucrarea sa **Principiile filosofiei dreptului** – duc la ideea că hiatusul introdus de predecesorul său nu a fost acceptat⁴⁰. Dar nu se poate admite totuși ideea unui relativism istoric de natură să accepte că aceeași bună intenție nu are valabilitate perpetuă de la o generație la alta.

Pentru Hegel, fundamentul responsabilității este, prin urmare, intenția care acționează în virtutea valorilor morale pe care și le-a însușit, și care nu este obligată să țină seama de valorile obiective ale existenței, de unde rezultă că numai în măsura în care subiectul este conștient de valoarea morală a actului

³⁷ Diac. Prof. N. Balcă, *Art. cit.*, p. 48.

³⁸ Friedrich Grimmlinger, *Die Genesis des moralischen Geistes in Hegels Phänomenologie des Geistes*, în *Philosophia perennis. Erich Heintel zum 80. Geburtstag*. I. Teil, Frankfurt..., 1993, p. 310 u.

³⁹ *Hegel găsește unitatea satisfacției individuale și a libertății în conformitatea cu etosul social al unei comunități organice... Hegel crede că o asemenea libertate poate exista numai atunci când alegem rațional, și alegem rațional numai atunci când alegem în funcție de principii universale.* – Peter Singer, *Op. cit.*, p. 63, 71.

⁴⁰ Vezi Katalin Szegő, *Problema moralității în filosofia lui Hegel*, în volumul *Teme hegeliene*, Cluj-Napoca, Dacia, 1982, p. 145.

pe care l-a săvârșit poate fi și responsabil de el și de urmările lui, și aceasta numai în fața comunității, nicidecum în fața lui Dumnezeu.⁴¹

* * *

Spre deosebire de filosofia romantismului, învățătura creștină oferă o viziune mult mai plenară asupra raportului care se pune între libertate și responsabilitate, afirmând că libertatea este capacitatea de alegere liberă, o aptitudine a autodeterminării, posibilă prin deliberare, într'un spațiu de existență și de dezvoltare morală în care e dată și posibilitatea dezvoltării potențelor creatoare, a celor voliționale: *A fi om înseamnă a fi liber*⁴².

De aici și simțul răspunderii morale, de natură personală și colectivă, în fața ta însuși și a comunității, cu repercursiunile sale. Numai în măsura în care persoana este liberă și conștientă de libertatea sa conferită prin însuși actul creației, poate deveni propriu judecător al faptelor săvârșite și conștient deopotrivă al valorii ori al nonvalorii produs de sine. Creat după chip și asemănare, omul participă prin actul de natură morală, în chip responsabil, la continuarea creației, fiind chemat astfel la treapta de co-creator, același act, raportat la sine devenind împlinitor al demnității și al destinației sale. Creștinismul conferă în acest caz o triplă dimensiune responsabilității morale, în funcție de finalitatea ei: către Dumnezeu, către semenii și către sine, într'o perpetuă luptă a devenirii personale și comunitare în iubirea⁴³ Chipului lui Dumnezeu, din care și întru care am fost creați, și fără de care fapta noastră ar rămâne un gest fără ecou.

⁴¹ A se vedea capitolele *Proiectul și vina* și *Intenția și binele personal* din volumul *Principiile filosofiei dreptului*, București, Ed. Academiei RSR, 1969, p. 139-152.

⁴² Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Învățătura creștină despre libertate și responsabilitate*, în "Ortodoxia", XXVI (1974), oct.-dec., nr. 4, p. 667.

⁴³ Pr. Prof. Ilie Moldovan, *Spiritualitate și responsabilitate în viața creștină*, în "Studii Teologice", XXXVII (1985), ian.-febr., nr. 1-2, p. 138.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ÎN DIFERITE ETAPE DE VÂRSTĂ (PSIHOGENETICE) PARTICULARITĂȚI ȘI CARACTERISTICI

VASILE TIMIȘ

RÉSUMÉ. L'Education religieuse dans les différents étapes d'âges (psychogénétiques). Les particularités et les caractéristiques. Les perceptions, les sentiments et les expériences religieux prennent corps en fonctions des étapes psychogénétiques des élèves. Pour tous ceux qui sont impliqués dans l'activité d'éducation religieuse – notamment pour les enseignants de religion – la compréhension profonde des particularités et des caractéristiques de l'éducation religieuse dans les différentes étapes psychogénétiques, constitue un impératif. La cristallisation des sentiments et de la conscience religieuse se fait à travers certaines étapes; les processus de la pensée religieuse prennent forme dans différentes étapes d'âge. Cela présente de nombreuses incidences didactiques, ce qui rend facile l'entreprise d'identifier et de délimiter le contenu de l'éducation religieuse afférent aux étapes de la formation catéchétique.

Ființa religiei se dezvăluie în meditațiile și reflectările profunde ale credincioșilor asupra faptelor și trăirilor lor religioase. A descrie în profunzime ființa religiei nu este tocmai simplu deoarece sentimentele și trăirile religioase se manifestă sub forme variate, sunt de o profunzime extraordinară. Religia înseamnă o legătură sfântă; din perspectiva psihologiei religiei, *religia* s-ar defini ca fiind raportul nemijlocit al eului nostru mărginit cu un EU care transcende imanența, care se revelează dintr-o lume superioară în ființa noastră¹, această revelație începând odată cu crearea omului.

¹ După Părintele Stăniloae, "Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a fost în lume de la începutul ei, pe de o parte prin rațiunile lucrurilor, care sunt chipuri create și susținute de rațiunile Lui eterne, pe de alta prin persoanele umane care în raționalitatea lor vie sunt chipurile ipostasului Lui Însuși, create cu scopul ca să gândească rațiunile lucrurilor împreună cu Rațiunea divină personală, într-un dialog cu Ea". (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al B.O.R. București 1997, p. 7)

Percepțiile, sentimentele și trăirile religioase se conturează și se încheagă în funcție de etapele psihogenetice de dezvoltare. Pentru toți cei implicați în activitatea de educație religioasă – în speță pentru profesorii de religie – cunoașterea percepțiilor, trăirilor și a caracteristicilor educației religioase în diferite etape psihogenetice devine un imperativ.

Impulsul de viață produs de sentimentele și trăirile religioase se manifestă în moduri și direcții diferite: "produce voie sau putere de viață la cei oboșiți trupește; produce puterea de a lua o hotărâre de o mare valoare morală, sau de a accepta un nou scop în viață la cei cu conștiința adormită; pe cei slabi și timizi îi umple de putere și îndrăzneală; pe cei asupriți de gânduri și dureri sufletești îi umple de fericire și bucurie"². Normele și reperatele morale biblice transpuse în cadrul spectrului social asigură unele funcționalități normale și eficiente.

Fundamentarea sentimentelor și a conștiinței religioase presupune parcurgerea anumitor etape; "conștiința religioasă a individului se formează ca orice formă de conduită umană. Identitatea religioasă a omului ține de conținuturile concrete ale experiențelor curente, de urmele lăsate de transformările biografiei sale"³. Viața presupune un permanent schimb cu mediul ambiant, ea fiind influențată de condițiile externe. Unii cercetători susțin că educația religioasă a copilului începe înainte de a se naște, prin formarea unei maturități spirituale a părinților. Părinții sunt responsabili pentru procrearea și creșterea copiilor. Majoritatea psihopedagogilor susțin că unele acte necontrolate ale părinților au efecte nefaste asupra copiilor lor. Bagajul duhovnicesc acumulat de părinți se răsfrânge pozitiv asupra formării religioase a copilului, se imprimă la nivelul cortexului; cu alte cuvinte există unele premise ereditare. Ideea de divinitate ne apare ca o formă interiorizată a inconștientului colectiv.

Este dificil în a trasa o graniță între rolul *eredității* și rolul *influenței mediului* în dezvoltarea intelectului precum și a conștiinței religioase. Există și unele controverse în legătură cu această problematică. Emblematică în acest sens este controversa între elvețianul Jean Piaget, psiholog de talie mondială și lingvistul american Noam Chomsky⁴. Chomsky, creatorul "gramaticii generative", observând că anumite structuri sintactice sunt comune tuturor limbilor, susține *caracterul ereditar al formării și dezvoltării personalității și implicit al sentimentelor*

² Călugăr, D., *Catehetica*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1976, p. 68

³ Cucos, C., *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, E.D.P. București, 1996, p. 136.

⁴ Controversa a fost disutată și în cadrul dezbaterii care s-a ținut în Franța (1975), unde alături de cei doi au mai participat alți 23 de specialiști în filosofie, psihologie, antropologie, biologie și lingvistică. A se vedea volumul: Piaget, J., Chomsky, N., *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, București, Ed. Politică, 1988

și conștiinței religioase. Așadar mediul duce la selecția unor specializări date ereditar. J. Piaget nu neagă orice rol eredității, dar el contestă o specializare excesivă; astfel *percepțiile, gândirea presupun un proces de sinteză, legat de reacțiile și acțiunile noastre concrete asupra realității*, limbajul și construcțiile lingvistice ar apărea numai după vârsta de un an și jumătate, după ce gândirea senzo-motorie a făcut unele progrese. Așadar datorită experienței, legăturile nervoase activate se păstrează iar cele nesolicitate se atrofiază. Rămânem la ideea complexității formării atitudinilor și sentimentelor religioase precum și a ontogenezei conștiinței religioase.

În **copilărie** pot fi întâlnite primele îndemnuri timide spre devenire lăuntrică; primele fundamente ale caracterului religios moral sunt sădite în cadrul familiei creștine. Este extrem de important să acordăm o atenție deosebită educației religioase a copiilor încă de la vârsta fragedă. Referitor la acordarea educației religioase încă din fragedă pruncie Sfântul Ioan Gură de Aur aprecia: "cum se va desprinde copilul de mic, așa va rămâne și când se va face mare; ca și copacul pe care de-l va îndrepta cineva când e mlădiță, rămâne drept; iară de-l va lăsa strâmb, când se va întări nu se va mai îndrepta"⁵. Copiii gândesc altfel decât cei adulți, observă altfel originea și finalitatea existenței. *Procesele gândirii religioase se vor contura și sedimenta în diferite stadii de vârstă.* În Epistola către Corinteni Sfântul Apostol Pavel spune: "Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului" (I Corinteni 13, 11). Primii ani ai copilului sunt cruciali pentru formarea religioasă ulterioară. Unul dintre studiile efectuate de către psihologul Amsterdam evidențiază faptul că între 21 și 24 de luni copilul manifestă unele simptome ale recunoașterii de sine: dacă i se picură o pată roșie pe nas, copilul privindu-se în oglindă, pune mâna pe nas, pe pată⁶. După Lev Tolstoi, orice obiect, cât de mic, poate deveni enorm dacă i se acordă mereu atenție. Copilăria constituie o perioadă favorabilă pentru primirea normelor și conduitelor religioase, totodată copilul este receptiv la credința în miracole. Prin imitare el va primi credința practică de părinții lui. Se pare că la copii, sentimentul religios se manifestă înaintea apariției unei gândiri religioase. Psihologii A. GODIN și M. HALLEZ au stabilit prin cercetările lor că în primii ani de viață "există anumite corelații între imaginea părinților și paternitatea divină"⁷. În paralel cu maturizarea spirituală evocarea divinității prin imaginile

⁵ SF. Ioan Gură De Aur, *Despre creșterea copiilor*, la Călugăr, D., *op. cit.* p. 93

⁶ Cosmovici, A., *Psihologie generală*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 61.

⁷ Godin, A., Hallez, M., *"Images parentales et paternité divine"* în *De l'expérience à l'attitude religieuse*. Etudes de psychologie religieuse, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1964, p. 105-106.

părinților se diluează, se purifică. Inoculându-se copiilor respectul autorității părintești se trece cu ușurință la inocularea respectului autorității divine; chiar și pentru oamenii maturi autoritatea părinților are ceva în comun cu autoritatea divină. Exercițiind asupra copilului o autoritate chibzuită și ponderată, este facilitată sădirea sentimentelor de venerație pentru autoritatea lui Dumnezeu. Copilul își mărește spectrul de înțelegere spirituală începând cu vârsta de trei ani. "Un copil își formează imaginea sa despre Dumnezeu după imaginea care și-o face despre om și aceasta este mai întâi imaginea părinților săi. Rezultă de aici că rolul exemplului este mai important decât cel al teoriei"⁸.

Un rol covârșitor în educarea moral-religioasă a copiilor îl constituie mediul familial. Multe dintre actele comportamentului religios se formează prin contaminare, prin observarea și imitarea a ceea ce fac părinții. În familiile de credincioși "educația religioasă a copiilor se va realiza implicit prin difuziunea convingerilor și prin participarea în comun la manifestările religioase"⁹. Copilul face comparații, prelucrează unele date. Sfântul Grigore de Nisa arată că fericita Macrina a trăit toată viața ei de mai târziu în virtutea deprinderilor și învățăturilor din copilărie. Din copilărie ea a fost deprinsă cu "toate cele care sădesc în om obiceiurile cele bune ale vieții"¹⁰. De la trei, patru ani copilul se fortifică spiritual, i se amplifică puterea de discernământ și înțelegere. Predomină cunoașterea de tip intuitiv, și drept urmare mediul educativ trebuie să fie cât mai bogat în stimuli cu caracter religios. Este recomandabil să fie stimulați factorii interni care contribuie la trezirea atenției, cel mai important fiind interesul. După vârsta de patru ani copilul începe să-și pună unele întrebări: de ce asta? de ce așa? etc. Apare dorința de cunoaștere. Important este ca educatorul să dea un răspuns clar și concis pentru fiecare întrebare. Ideile abstracte vor fi mediate în imagini. Reținem faptul că în jurul vârstei de trei ani apar și se conturează primele trăiri religioase, încă "de timpuriu întâlnim un candidat la credință și viață religioasă"¹¹. *Aducerea copilului la Biserică și împărtășirea lui cu Sfintele Taine lasă amintiri și amprente asupra lui care îl vor marca toată viața.* În urma experimentelor sale, Jean Piaget vorbește despre un fel de iluminare. Prin participarea la cult se fixează și primele percepții subliminale. Rezultă o influențare a comportamentului și prin prezentările subliminale; totodată se conturează și o atitudine afectivă religioasă: o dispoziție subiectivă a persoanei de a reacționa pozitiv sau negativ față de o situație, față

⁸ Kriekemans, A., *Pédagogie générale*, Ed. Nanwelaerts, Paris, 1967, p. 111.

⁹ Cucos, C., *op. cit.* p. 138.

¹⁰ Sf. Grigore de Nisa, *Viața Fer. Macrina*, trad. T. Bodogae, Sibiu, 1947, p. 12.

¹¹ Claparede, E., *Psihologia copilului și pedagogie experimentală*, trad. I. Duiculescu, București, 1975, p. 668.

de o persoană sau față de o simplă afirmație. Copilul știe că atunci când face cutare sau cutare lucru rău îl supără pe Dumnezeu. Aceste atitudini se imprimă în inconștient, care influențează activitatea noastră conștientă din fiecare moment. Până la vârsta de șase ani educația religioasă a copilului rămâne mai mult o sarcină de familie.

Pentru **copiii din școala primară** educația religioasă va fi realizată prin mijloace și procedee adecvate și se realizează de personalul didactic calificat. Desigur, alături de profesorul de religie, este necesară și implicarea preotului paroh precum și a familiei. Fără să se abandoneze instruirea religioasă făcută de familie și preotul paroh (mediul eclesial) subliniem faptul că profesorul de religie și noul cadru de instruire religioasă vor avea un impact mai puternic asupra personalității și formării religioase a copilului. Preotul și profesorul de religie vor acționa în comun pe linia catehizării copilului. Conținutul educației religioase la această vârstă trebuie să realizeze un echilibru optim între concret și abstract, să devină interesant și atractiv, să fie motivat. Motivul este acel fenomen psihic ce are un rol esențial în declanșarea, orientarea și modificarea conduitei. Se va evita orice încercare de impunere cu forța. La această vârstă copiii sunt în căutarea unei identități, iar profesorul de religie îi poate ajuta efectiv în acest sens.

În **gimnaziu (perioada preadolescenței)** preocupările și interesele determină extinderea și amplificarea religiozității. Acum crește gradul de socializare, de solidaritate, apar formele de organizare în grupuri. Copiii se încred unii în alții, își mărturisesc anumite lucruri. Raportarea la normele biblice îl determină pe copil să-și rezolve unele probleme de ordin moral, existențial etc. Prezența la ceremoniile religioase nu mai este receptată ca o simplă obligație, ci ca o necesitate. Copilul devine mai responsabil de raportul dintre el și Dumnezeu. Se roagă dimineața și seara fără să fie atenționat în a face acest lucru. Există și riscul ca în această fază unii tineri să intre într-o stare de incertitudine. Între 12-14 ani intră în joc pubertatea. La această vârstă are loc închegarea caracterului precum și a principalelor trăsături de personalitate. O atragere forțată înspre ora de religie poate avea consecințe imprevizibile. Sunt necesare tactul și mai ales răbdarea din partea profesorului de religie.

Adolescența reprezintă o perioadă delicată în privința educației religioase. Începând cu vârsta de 14-15 ani și continuând până spre 20-21 de ani tinerii se orientează spre propriile lor împliniri spirituale, profesionale, sportive etc. Observăm că în această perioadă are loc o schimbare radicală față de copilărie. Apar tot acum unele forme de interiorizare, de raționalizare. Acum tânărul își pune întrebări legate de rostul vieții, de menirea lui; apar întrebările legate de existență, de existența lui Dumnezeu, de nemurire; "în același timp el

ia hotărâri esențiale pentru viață¹². Din perspectiva intelectuală unii adolescenți sunt apti ca și adulții să înțeleagă probleme de ordin doctrinal și liturgic, dar "sunt mai puțin stabili decât adulții"¹³. Implicarea profesorului de religie și a preotului se va realiza discret pe baza unor argumente și a unui dialog sincer; este recomandabil să fie respectată poziția interlocutorului, evitându-se tentele ironice sau culpabilizatoare. Acum tânărul își formează o responsabilitate socială. Dar societatea poate să-l dezamăgească, ceea ce atrage după sine apatia, stări de angoasă, disconfortul psihic; apare nonconformismul și dorința de independență. Observăm la adolescenți o adevărată ceartă cu autoritatea. Pentru adolescenți profesorul de religie va alege spre dezbatere și unele teme cu caracter interdisciplinar, *valorile religioase îndeplinind o funcție de sinteză*. Perioada adolescenței "este o perioadă hotărâtoare în centrarea individului spre credința religioasă"¹⁴. M. Dubesse observă că "acum e momentul când de obicei se pierde, se câștigă sau se capătă credința. Religia devine o formă de viață, a cărei expresie desăvârșită o constituie vocația. Dumnezeu încetând de a mai fi o reflectare a imaginii părintești, întruchipează atunci valoarea supremă în care se contopesc toate celelalte"¹⁵. Constatăm că uneori la adolescenți sentimentul religios tinde către unele forme de diminuare, chiar dacă înclinațiile lor metafizice cresc, acestea având mai mult o nuanță raționalistă. Tendința de implicare în colectivitate și social subțiază uneori trăirile religioase. Comportamentul uman este subordonat de obicei reglementărilor sociale dar cu toate acestea "cel puțin în timpul său liber omul acționează potrivit intereselor ce corespund orientării sentimentelor sale"¹⁶. Sentimentele le-am putea defini ca structuri de tendințe și aspirații care orientează și reglează conduita. Mediul social și cel familial au o influență hotărâtoare asupra apariției și evoluției sentimentelor religioase. În funcție de orientările religioase ale unei societăți sau colectivități se reglementează modul de manifestare a trăirilor afective. Determinismul social nu afectează numai exteriorizarea proceselor afective, ci și conținutul lor. Relevanța factorului social face să apară deosebiri între aspirațiile dominante din diferite straturi sociale sau în funcție de caracterul societății (religioasă, secularizată, indiferentă față de trăirile religioase). Spre exemplu în perioada Renașterii italiene aspirațiile, manifestările, sentimentele artistice se aflau în vârful scării de valori, în timp ce în zilele noastre preocuparea pentru știință și progresul tehnic a ajuns în frunte.

¹² Călugăr, D., *op. cit.* p. 95.

¹³ Lewis, E., "*Incertitudes religieuses chez deux adolescents*" în *Etudes de psychologie religieuse*, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles, 1964, p. 214.

¹⁴ Cucuș, C., *op. cit.* p. 141.

¹⁵ Dubesse, M., *Etapele educației* E.D.P. București, 1981, p. 107.

¹⁶ Cosmovici, A., *op. cit.* p. 233.

Este o realitate cvasirecunoscută că sentimentele superioare religioase au un rol esențial pentru progresul și moralitatea socială. Aceste sentimente dinamizează indivizii unei societăți, furnizează energia și responsabilitatea creatorului, atât în știință cât și în artă; ele sunt definatorii atât pentru fericirea și mulțumirea personală cât și pentru echilibrul psihic. Sentimentele inferioare (satisfacții de ordin financiar, alimentar, erotic) nu dăinuiesc; ambițiile materiale dau satisfacții limitate. Ca dovadă că în urma lipsei educației religioase și a unor relații familiale subrede fiii unor mari bogătași își părăsesc căminele, încep să se drogheze, unii recurg chiar la sinucidere. De aceea marii gânditori care au cercetat problemele legate de echilibrul sufletesc al omului și de întemeierea unor societăți prospere au acordat o mare însemnătate formării sentimentelor morale și religioase. Evident că educația religioasă îi revine Bisericii, dar și societatea nu trebuie să rămână străină de educația religioasă. Ministerului Educației Naționale îi revine sarcina să faciliteze desfășurarea educației religioase.

Cu privire la perioada în care trebuie făcută educația religioasă părerile sunt împărțite. Sunt unii gânditori occidentali, chiar și teologi, care susțin că educația religioasă trebuie începută - sub formă instituționalizată (predarea religiei în școală) - doar în perioada adolescenței, atunci când tânărul se maturizează; dacă religia se predă în școală încă din clasele mici - spun ei - s-ar încălca drepturile tinerilor de a alege liber între a avea și a nu avea o formare religioasă, deoarece copiii pot fi manipulați în acest sens. Fals. Ecuația se poate pune și invers: nu cumva prin evitarea educației religioase în școala primară și gimnazială se încalcă dreptul copiilor de a primi o educație religioasă adecvată? La noi sunt unele voci din Ministerul Educației Naționale, precum și din unele cercuri politice care încearcă să înlăture educația religioasă din liceu, pe diferite motive cum ar fi: libertatea de gândire și acțiune a tinerilor, curricula foarte încărcată etc. Aberații. Nu o oră de religie săptămânal încarcă programul elevilor, ci mai degrabă proasta distribuție și repartizare a altor discipline. Mai mult, în perioada adolescenței (în anii de liceu) tinerii trec prin unele crize spirituale și existențiale, care pot avea repercusiuni grave atât asupra individului cât și a societății. Asistăm la o ruptură între tineri și adulți, "absența certitudinilor și experienței religioase pentru tineret, deschide porțile totalitarismului"¹⁷ și a exagerărilor în toate domeniile. Într-o lume lipsită de orice valențe spirituale și orizonturi transcendente totul este posibil, idealurile "libertăților autodeterminate alimentează tendințele antropocentriste în această

¹⁷ Assemblée plénière des évêques de France *Annoncer l'Évangile aujourd'hui*, Centurion, Paris 1992, p.53

lume marcată de secularizare"¹⁸, cufundarea exagerată în realitățile cotidiene provoacă neliniști și dezorientări. Educația are o nevoie stringentă de credință ca de un catalizator inițial al oricărei acțiuni didactice.

Omul are o existență multidimensională, raportându-se la diferite realități nu doar pe căile pragmatismului ci și prin simțiri și experiențe contemplative. Prin activitatea lui, cel care face instrucția religioasă – fie preotul, fie profesorul de religie – se constituie într-un model pentru cei din comunitatea lui. A fi profesor de religie nu este numai o problemă individuală ci această misiune atinge și normativitatea morală a societății. A te apropia duhovnicește de omul zilelor noastre este o adevărată artă. "Nu devii peste noapte propovăduitor... Esențială este acea putere minunată de a te pune în pielea interlocutorului tău, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esențial este să te estompezi, pentru a-l lăsa pe Hristos să vorbească"¹⁹. Partenerii privilegiați ai catehismului – catehetul și catehemenul – se regăsesc pe picior de egalitate. Cu siguranță "diferențele dintre ei există în privința științei, funcției, vârstei, dar ei se găsesc într-o situație identică cu privire la cercetarea adevărului"²⁰. Rolul mentorului religios este delicat. El este într-o relație de slujire, de ajutorare, de însoțire a ucenicului (elevului) său. Nu utilizăm catedra pentru a ne arăta inteligența noastră, știința noastră, caracterul nostru simpatic, sau chiar profunzimea credinței noastre; aceste preocupări ne împiedică să fim în slujba elevilor noștri.

A fi profesor nu înseamnă a respinge cu duritate afirmațiile interlocutorului – fie ele și eronate. A fi un bun profesor nu te mulțumești a fi în postura celui care dă lecții de învățat: "a fi profesor înseamnă a fi discipol"²¹. *Orice discipol (elev) posedă o experiență personală, un mod de a fi care se cere a fi cunoscut și respectat.* Chiar în condițiile unei relații pedagogice excelente "este imposibil de spus unui adolescent: iată ce trebuie să crezi tu"²². Mai degrabă încercăm să cultivăm sentimentele religioase prin stârnirea motivației și a interesului. Observarea unor factori cognitivi: aprecierea situației, prevederea etc. are o pondere deosebită în declanșarea interesului. În fine societatea are o influență majoră în provocarea motivației și interesului pentru experimentarea sacralului. Opiniile celor din jur, familia, colegii, conducătorii trasează și modelează dorințele și aspirațiile noii generații. Rolul mentalității grupului

¹⁸ Cucos, C., *Pedagogie*, Polirom, Iași, 1996, p. 164.

¹⁹ Evdokimov, P., *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 180.

²⁰ Baumann, M., *Jésus à 15 ans*, Labor et Fides, Genève, 1993, p. 54.

²¹ Kierkegaard, *Point de vue*, în *Oeuvres complètes*, Edition de l'Orante, Paris, 1966, p. 22.

²² Wyler, A., *Evangelie et adolescence*, Bureau Protestant de Recherche catéchetique, Genève, 1970, p. 111

social (al colectivității) este ușor de sesizat în dialogul relatat de un misionar care discuta – la începutul secolului – cu un indian american²³. Misionarul: - Frate, de ce nu mergi într-un oraș mare pentru a lucra într-o uzină? Indianul: - Și ce va fi dacă lucrez? - Ai bani și poți avea multe. - Ei, și? - Poți ajunge șef, ai mulți bani, poți fi chiar director. - Ei, și ce? - Poți ajunge să ai atât de mulți bani, încât să nu mai ai nevoie să muncești! La toate aceste provocări indianul răspunde: "Om cu fața palidă, ceea ce-mi ceri tu este tocmai ceea ce eu fac acum: nu muncesc! De ce să-mi fac atâtea griji pentru ca să ajung la ceea ce fac acum? Omul alb are în pieptul său un ocean în mișcare, pe când noi ceilalți, indienii, privim stelele și visăm la ele!" Din această confruntare de idei reiese clar mentalitatea indianului: pe el nu-l interesau eforturile prea mari în schimbul confortului. Acest fel de a vedea lucrurile constituie unul din factorii care explică de ce indienii au rămas oarecum la periferia civilizației americane.

Concluzionăm afirmând că **observarea formării religioase în diferite etape psihogenetice are numeroase incidente didactice. Aceasta ne ajută la identificarea și delimitarea conținutului educației religioase care se pretează în anumite etape ale catehizării și educației religioase.**

Acest proces presupune valorificarea experiențelor didactice anterioare ale elevului, precum și necesitatea unor inovații didactice, prin esența sa "procesul didactic este supus schimbărilor, înnoirilor permanente"²⁴. Este posibil ca la un moment dat copilul să aibă atitudine de respingere; în acest caz cunoașterea specificului unei etape de către educator l-ar putea ajuta pentru găsirea unei soluții rapide și eficace (prin revizuirea curriculumului educației religioase, a metodelor și principiilor didactice uzitate, a manierelor de realizare a instrucției religioase etc.).

Plecând de la premisele psihologice ale educației religioase putem evidenția unele reguli cu caracter orientativ. Astfel în copilărie când copilul preia orice idee sau enunț fără critică este bine să-i prezentăm realitățile religioase sub formă de povestiri, parabole etc., înlăturând discuțiile și teme complicate sau controversate. La pubertate este recomandabilă prezentarea unor noțiuni de morală creștină, noțiunile esențiale de doctrină. La această vârstă elevul poate aprofunda și experia anumite virtuți creștine: "credința crește cu vremea... dar crește pe măsură ce împlinim poruncile și dobândim virtuțile"²⁵. Credința este prima virtute cu care pornim la drum. Adolescenților este indicat să le predăm elemente de filozofie creștină, de doctrină, de artă creștină. Fără îndoială –

²³ Cosmovici, A., *op. cit.*, p. 202.

²⁴ Ionescu, M., *Educația și dinamica ei*, Ed. Tribuna Învățământului, București, 1998, p. 157.

²⁵ Stăniloaie, D., *Ascețică și mistică ortodoxă, sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, București, 1993, p. 115.

indiferent de vârsta elevilor cu care dialogăm - mijlocul principal în educație este exemplul personal. Biserica are în istoria sa nenumărate exemple. Mai întâi Biserica îl prezintă pe Hristos în toată măreția Sa. Apoi urmează șirul apostolilor, sfinților, martirilor etc. Îndatorirea și mijloacele de a lucra la desăvârșirea credinței le-a așezat Mântuitorul în Biserica Sa. (Matei XXVIII, 19). Educația religioasă este doar o componentă care face parte din lucrarea generală mântuitoare, care pentru a fi posibilă are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu²⁶. De la acest temei pornește lucrarea Bisericii spre ridicarea tuturor membrilor ei până la a ajunge toți "la statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos." (Efeseni, VI,13).

²⁶ După teologul H. Andrusos "omul prăbușit prin păcatul pierzării nu se poate ridica singur. Dar nu numai pentru a se ridica, ci și pentru a crește și a se desăvârși în viață și în Hristos, omul are trebuință de ajutorul dumnezeiesc". (*Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. D. Stăniloiaie, Sibiu, 1930, p. 235).

MINUNI CARE AU CONTRIBUIT LA RĂSPÂNDIREA CREȘTINISMULUI ȘI ÎNCREȘTINAREA UNOR POPOARE

IOAN ROMAN

RÉSUMÉ. Miracles qui ont contribué à la diffusion du christianisme et à son acceptation par certains peuples. Selon l'enseignement de l'Eglise, le christianisme est de source divine, car son fondateur est le Fils même de Dieu, Notre Seigneur Jésus Christ.

La recherche sturcturale du christianisme a montré le fait que son apparition et sa diffusion est un miracle d'ordre moral et en même temps un indice de sa déification, un acte divin où le surnaturel coopère avec la nature humaine pour créer des conditions favorables à l'acquisition des vérités salvatrices.

Potrivit învățăturii Bisericii, creștinismul este de origine divină, deoarece întemeietorul său este Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru Iisus Hristos. Cercetarea structurală a creștinismului a dovedit că apariția și răspândirea acestuia este o minune de ordin moral și un semn al dumnezeirii sale, un act divin în care supranaturalul conlucrează cu natura omenească pentru a se crea condiții favorabile însușirii adevărilor mântuitoare¹.

Făcând parte din categoria fenomenelor ce îl îndrumă pe om pe calea dreptei credințe, minunea este o lucrare dumnezeiască, un fapt supranatural ce exprimă în ordinea cosmică - om și univers - o intervenție specială a puterii și dragostei lui Dumnezeu, care adresează astfel oamenilor un semn despre venirea în lume a Cuvântului mântuitor².

Fiind inseparabile de venirea mântuirii în Iisus Hristos, minunile sunt în același timp o chemare la convertire și o invitație la recunoașterea *Împărăției* și a *persoanei* care vine să instaureze această Împărăție. Aceasta deoarece Hristos, când săvârșește o minune, chemă în același timp la convertire și la încredere în misiunea Sa sau recompensează prin aceasta atitudinea de primire pe care o recunoaște. Notele specifice ale minunii creștine se referă la legătura dintre aceasta și convertirea interioară și la relația nouă, personală și înnoitoare stabilită între Hristos și miracol ca atare.

¹ Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuș, *Teologia ortodoxă contemporană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989, p. 312-322.

² *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1979, fac. LXVIII-LXIX, col. 1280.

Raportul dintre minune și convertire este subliniat în Sfânta Scriptură în vindecarea paralticului din Capernaum (Mc. 2, 1-12) și în cea a slăbănogului de la Scăldătoarea Vitezda (Lc. 5, 1-15), prin arătarea faptului că însuși omul trebuie schimbat și vindecat.

Convertirea la care cheamă Iisus în minunile Sale este renunțarea la tot ceea ce se opune împărăției lui Dumnezeu. Rezultă, așadar, că între împărăție, convertire și credință există o strânsă legătură.

În Evangheliile sinoptice, credința este adeseori prealabilă minunii. Astfel, Iisus vindecă paralticul, pe sluga sutașului, pe fiica femeii cananeence, deoarece înainte de săvârșirea acestor minuni a constatat existența credinței. Desigur, această credință este imperfectă dar se situează pe calea renunțării la sine și pe cea a dăruirii lui Hristos. Ea este cerută de cel ce se roagă cu încredere celui care anunță Împărăția și în care se manifestă puterea lui Dumnezeu. Sfântul evanghelist Luca subliniază, mai pregnant decât Matei și Marcu, rolul credinței în discernerea minunii. Minunea nu se impune. Ea trebuie să fie primită printr-o hotărâre personală, care este disponibilitatea deschisă mântuirii care vine. Astfel, după cum mărturisește Sfânta Scriptură în Sf. Evanghelie după Luca (17, 15-19), doar unul din cei zece leproși a știut să vadă în vindecarea sa darul lui Dumnezeu. În Sfânta Evanghelie după Ioan credința este consecința minunii, cu excepția episodului cu slujitorul regesc al cărui fiu era bolnav în Capernaum (In. 4, 47-53) și cu cel al învierii lui Lazăr, în care Marta este chemată să creadă (In. 11,25). Cel mai adesea creința este recunoașterea slavei lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, manifestată în minuni (In. 2, 11 și 23; 4,53; 9,38; 10,37; 11,45; 20,30). Dar și în evangheliștii sinoptici, ca și în Evanghelia după Ioan, minunea, dacă participă la nașterea credinței, nu se impune. Slujind Logosului, ea vestește mântuirea și cheamă la decizia credinței, care desemnează starea durabilă a creștinului autentic³.

A) Minunea Învierii Mântuitorului - temelia propovăduirii Evangheliei în lume

Este cunoscut faptul că de-a lungul întregii Sale activități publice Mântuitorul Iisus Hristos "și-a dovedit cu autoritate divinitatea Sa prin minunile și profețiile Sale. El a îndeplinit o activitate taumaturgică unică, despre care ne vorbesc scripturile. Toate felurile de boli sunt vindecate. Domnul vindecă orbirea, epilepsia, lepra, paralizia; El îi însănătoșează pe șchiopi, pe ciungi, pe slăbănogi, oprește scurgerile de sânge; scoate demonii, poruncește chiar morții, înviind pe fiul văduvei din Nain (Lc. 7, 11-15), pe fiica lui Iair (Lc. 8, 49-56), pe Lazăr (In. 11, 39-45). Minunile Lui cuprind și elementele firii căci El poruncește vânturilor, furtunii și mării; El se înalță la cer, El călătorește pe apă ca pe uscat. Asemenea fapte nu se mai văzuseră în Israil, așa că martorii lor au fost impresionați atât de

³ *Ibidem*, col. 1282.

mult de ele, încât au mărturisit dumnezeirea lui Iisus pe loc, crezând în misiunea Sa suprafirească".⁴

Dar cea mai mare dintre toate minunile săvârșite de Mântuitorul este propria Sa înviere din morți, care este totodată și cea mai puternică mărturie despre dumnezeirea Sa și despre divinitatea creștinismului. Ea este piatra de temelie și garanția învierii morților, temelia propovăduirii Evangheliei în lume, cum subliniază în mod deosebit Sfântul Apostol Pavel: "Iar dacă Hristos n-a înviat zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră... Și dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, atunci suntem mai de plâns decât toți oamenii. Dar acum Hristos a înviat din morți, făcându-se începătură celor adormiți. Căci deoarece moartea a venit printr-un om, printr-un om și învierea morților. (I Cor. 15, 14-21).

Despre Mântuitorul Iisus Hristos Sf. Apostol Petru mărturisește că "Dumnezeu Tatăl L-a înviat din morți și L-a dat Lui slavă" (I Petru 1, 21) iar Sf. Apostol Pavel scrie că El însuși, Dumnezeu fiind, S-a înviat pe Sine, "prin slava Tatălui" (Rom. 6,4), "a înviat pentru îndreptarea noastră" (Rom. 4, 25). În acest sens Mântuitorul a spus despre Sine: "Eu sunt Învierea și viața" (In. 11, 25), adică dătător de viață și încă din belșug (In. 10,10).

Dacă moartea lui Hristos a fost reală, tot atât de adevărată a fost și Învierea Sa din morți. Pentru Sfinții Apostoli ca și pentru cei mai apropiați de ei (ucenici, femeile mironosițe, discipoli) învierea Domnului a fost mai presus de orice îndoială⁵. Aceasta pentru faptul că Mântuitorul S-a făcut cunoscut ucenicilor și femeilor mironosițe în repetate rânduri, prin arătările Sale după înviere, unii dintre aceștia încercând chiar să-l atingă pentru a avea certitudinea că trupul cu care El a înviat este același care a fost răstignit pe cruce (Mt. 28, 10; In. 20, 17-28). După cum mărturisesc Sfinții Evangheliști, după înviere trupul Domnului era nematerial, transparent, preamărit, sfânt, nemaifiind împiedicat de obstacole, fiindcă a intrat la Apostoli prin ușile încuiate, putând fi omniprezent (In. 20; 19; Lc. 24, 15-31).

De aceea Sfinții Apostoli au vestit învierea, prezentându-se drept "martori ai învierii Domnului" (F. AP. 1, 22; 2,32; 3,15; 4,33; I Cor. 15,22), în predica lor despre Iisus Nazarineanul propovăduind că pe Acesta Dumnezeu L-a înviat din morți (F. Ap. 2, 22-24; 3, 15; 5, 30;13; 37; 17,31; I Tes. 1, 10; I Cor. 6,14; 15,45; Rom. 4,24; 8,11; 10,9; II Cor. 4,14; Gal. 1,1; Col. 2,12).

Învierea lui Hristos este cea care a deschis Apostolilor mintea să înțeleagă Scripturile și tainele înmărației lui Dumnezeu. Ei și-au desfășurat cu atâta zel activitatea misionară deoarece însuși Hristos cel înviat i-a trimis să propovăduiască *Evanghelia împărăției* (Mt. 4, 23; 24, 14), *Evanghelia harului lui Dumnezeu* (F. Ap. 20,24), *Evanghelia lui Dumnezeu* (Rom. 15, 16, 19, 29; II Cor.

⁴ Pr. Prof. Petru Rezuș, *Istoricitatea Mântuitorului*, în rev. "Studii Teologice", seria II, anul IX, 1957, nr. 3-4, p. 188.

⁵ Vezi: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 156-182; Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Editura Centrului Mitropolitan, Sibiu, 1991, p. 156-279.

11, 7), *Evanghelia lui Hrisots* (I Cor. 9,12); II Cor. 9, 13; 10, 14), *Evanghelia slavei lui Hristos* (II Cor. 4,4), *Evanghelia mântuirii* (Efes. 1, 13) și *Evanghelia păcii* (Efes. 6,15), poruncindu-le aceasta prin cuvintele: "Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (MT. 28, 19-20).

B) Rolul minunilor în încreștinarea poporului român

Efectul învierii Domnului a fost coplesitor asupra Sfinților Apostoli și asupra celorlalți ucenici. "Din fricoși, timizi, neîncrezători, îndoielnici și nehotărâți, ei devin plini de curaj, îndrăzneți, încrezători, hotărâți și pe deplin convinși de realitatea învierii. Încrederea, curajul și entuziasmul de a-L propovădui le dobândesc înseosebi după pogorârea Duhului Sfânt"⁶ (F.Ap. cap. 2). Umpluți de Duh Sfânt, după cum ne istoricește Sfânta Scriptură, Sfinții Apostoli au început să grăiască în limbi, propovăduindu-L pe Hristos Cel răstignit și înviat "spre iertarea păcatelor", făcându-se înțeleși de cei ce se aflau cu acel prilej în Ierusalim: "locuitori iudei, bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer... Parți și Mezi și Elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene și Romanii în treacă, Iudei și prozeliți, Cretani și Arabi" (F.Ap. 2, 5-11). În urma acestei minuni dumnezeiești au primit cuvântul și s-au botezat "ca la trei mii de suflete" (F.Ap. 2, 41), luând astfel naștere prima comunitate creștină ce a inaugurat în chip văzut Biserica întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos pentru mântuirea și sfințirea oamenilor.

După Cincizecime Sfinții Apostoli au început să vestească pe Domnul cu și mai mult curaj în Ierusalim, în Iudeea, în Galileea, în Samaria, iar apoi peste hotarele Palestinei. Astfel Sfântul Apostol *Petru* a propovăduit în Antiohia, Pont, Galatia, Capadocia, Asia Preconsulară, Bitinia și Roma unde a suferit moarte martirică în anul 67 d. Hr. Sf. Apostol *Toma* a predicat la Parți, în Persia și India, *Andrei* în Scitia și în Ahaia unde a murit ca martir în orașul Petras, *Ioan* în Asia, Proconsulară unde a înființat mai multe Biserici (Apoc. cap. 2 și 3), *Tadeu* în Palestina, *Filip* în Frigia, *Simon Zelotul* în Persia și Babilonia iar *Matia* în Etiopia. *Pavel*, "apostol al neamurilor", a cărui convertire la creștinism s-a produs, prin apariția într-o lumină strălucitoare a lui Iisus Hristos, pe drumul Damascului (F.Ap. 9 și 20), a desfășurat timp de peste treizeci de ani o bogată activitate

⁶ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgărean, *Teologia Dogmatică*, București, 1991, p. 256-257.

misionară, întemeind numeroase comunități în Asia Mică, Macedonia, Grecia, Ahaia, Iliria și Italia unde a suferit moarte martirică la Roma în anul 67 d. Hr.⁷

În timpul activității misionare pe care au desfășurat-o și Sfinții Apostoli au săvârșit numeroase minuni, deoarece Mântuitorul Hristos "le-a dat lor putere asupra duhurilor celor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască orice boală și orice neputință" (Mt. 10,1; Mc. 3, 14-15; 6,7,13; Lc. 9, 1-2). Astfel, Apostolii "pornind, au propovăduit pretutindeni și Domnul lucra cu ei și întărea cuvântul, prin semnele ce urmau" (Mc. 16,20).

Dintre numeroasele minuni săvârșite de Sfinții Apostoli, consemnate în Sfânta Scriptură, amintim: vindecarea ologului de la templul din Ierusalim, de către Sfântul Apostol Petru (F.Ap. 3, 2-8); moartea lui Anania și a soției sale Safira (F. Ap. 5, 1-10); vindecări de bolnavi (F. Ap. cap. 15-16); vindecarea slăbănogului Enea din Lida, de către Sf. Apostol Petru (F.Ap. 9, 33-35) fapt în urma căruia "toți cei ce locuiau în Lida și în Saron s-au întors la Domnul" (F.Ap. 9-35); învierea tinerei ecenite Tavita - "Căprioara" din Iope, săvârșită de Sf. Apostol Petru, minune după săvârșirea căreia "mulți au crezut în Domnul" (F. Ap. 9, 36-42); redarea vederii lui Saul de către Anania din Damasc (F.Ap. 9, 36-42); orbirea vrăjitorului Bariisus-Elimas din Pafos, de către Sf. Apostol Pavel, deoarece voia să întoarcă de la credință pe proconsulul Sergius Paulus (F.Ap. 13, 6-12); învierea tânărului Eutihie din Troa, săvârșită de Sf. Apostol Pavel (F.Ap. 20, 9-12); vindecarea tatălui lui Publius și a altor bolnavi din insula Malta, de către Sf. Apostol Pavel (F.Ap. 28,8).

Trebuie să amintim că Mântuitorul a dat și celor 72 de ucenici puterea de a săvârși minuni în numele Său (Lc. 10, 9 și 17). Aceștia i-au însoțit pe Sfinții Apostoli în activități misionare. Cei mai cunoscuți dintre aceștia sunt: Barnaba⁸, a cărui activitate desfășurată alături de Sf. Apostol Pavel "a făcut începutul convertirii în masă la Hristos a politeiștilor greco-romani"⁹, sfântul Evanghelist Ioan Marcu, ce a însoțit pe Sf. Apostol Pavel în prima călătorie misionară, între anii 45-48 d.Hr. iar apoi pe Sf. Apostol Petru, medicul ei sfântul Evanghelist Luca, Sila (Silvan), Timotei, Tit ș.a.

Desigur că minuni ce au contribuit la încreștinarea a diferite persoane au făcut și alți ucenici ai Mântuitorului și ai Sfinților Apostoli, precum și o seamă de

⁷ Pentru activitatea misionară desfășurată de Sfinții Apostoli Petru și Pavel, vezi: Prof. Vasile Ispir, *Sfântul Apostol Pavel ca misionar*, în rev. "Biserica Ortodoxă Română", anul 1944, nr. 1-3, p. 42-61; Prof. Teodor M. Popescu, *Sfântul Pavel, Apostolul neamurilor*, în rev. "Studii Teologice", seria II, anul III, 1951, nr. 7-8, p. 369-385; Gala Galaction, *De la "mormântul gol" la porțile Damascului*, în rev. "Studii Teologice", anul III, 1951, nr. 7-8, p. 386-397; Prof. Iustin Moisesescu, *Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în rev. "Studii Teologice", anul III, 1951, p. 398-416; Pr. Prof. Ioan Râmureanu, *Sfinții Apostoli Petru și Pavel luceferi ai creștinătății*, în rev. "Mitropolia Olteniei", anul XIX, 1967, nr. 5-6, p. 359-368; Preot Ioan Mircea, *Cinstirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel în Ortodoxie, în lumina apostolicității și sobornicității Bisericii*, în rev. "Glasul Bisericii" anul XXI, 1967, nr. 5-6, p. 466-486.

⁸ Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Sfântul Varvara Cipriotul - apostol al eleniștilor*, în rev. "Mitropolia Ardealului", anul VIII, 1963, nr. 1-3, p. 45-73.

⁹ *Ibidem*, p. 69.

martiri care au slujit cu credință și cu iubire pe Hristos, îndurând până la mucenicie prigoanele și suferințele pentru triumful Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, călăuziți fiind de cuvintele Apostolului neamurilor: "Cine ne va despărți pe noi de iubirea lui Hristos? Necazul, sau strâmtoarea, sau prigoana, sau foametea, sau lipsa de îmbrăcăminte, sau sabia? Precum este scris: Pentru Tine suntem omorâți toată ziua, socotiți au fost ca niste oi de junghiere. Dar în toate acestea suntem mai mult decât biruitori, prin Acela Care ne-a iubit. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ve vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru". (Rom. 8,35-39).

"Cu toate persecuțiile sângeroase la care a fost supus în primele trei veacuri din partea mulțimii păgâne și a autorităților romane, prin care se urmărea distrugerea Bisericii lui Hristos, creștinismul s-a răspândit în Imperiul roman, depășindu-i chiar granițele. "Istoria persecuțiilor a explicat în parte răspândirea lui. Martiriul însuși făcea propagandă pentru creștinism, dovedea nevinovăția, puterea de credință și de viață a creștinismului"¹⁰.

Unii s-au convertit citind Sfânta Scriptură, în căutarea adevărului.

Creștinismul aducea idei noi, cuceritoare pentru oamenii persecutați, iar abnegația și moralitatea creștinilor atrăgeau continuu noi aderenți Bisericii.

Acțiunea harismaticilor, mărturisită încă în a doua jumătate a secolului al II-lea (Irineu), impresiona pe cei de religii antice. Creștinii erau convinși că au puterea de a alunga demonii și chiar "păgânii" se plângeau că riturile lor produc efectul (haruspicii) în prezența creștinilor (ca în Antiohia, în timpul lui Diocletian)¹¹.

Încetarea persecuțiilor la începutul secolului al IV-lea a creat condiții favorabile răspândirii creștinismului, ca urmare a uneia dintre cele mai însemnate convertiri ce au avut loc în Biserică, după convertirea Sf. Apostol Pavel. Este vorba de convertirea împăratului Constantin cel Mare (306-337) care, pentru meritele sale, a fost trecut în rândurile sfinților împreună cu mama sa Elena și numit "Cel întocmai cu Apostolii".

Faptele minunate care au dus la convertirea împăratului Constantin cel Mare ne sunt cunoscute din relatările istoricilor bisericești Eusebiu de Cezareea¹² și Lactanțiu¹³.

¹⁰ În acest sens, vezi: Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească Martirii din Palestina*, în vol. "Scrieri", partea întâia, Traducere, studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 451, p. ; *Actele martirice*, Studiu introductiv, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, 372 p.

¹¹ *Istoria Bisericească Universală*, Manual pentru Institutele teologice ale Bisericii Ortodoxe Române, ediția a II-a, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1975, p. 109.

¹² Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, I, 28-30, Studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, Traducere și note de Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 76-77.

¹³ Lactanțiu, *De mortibus persecutorum*, 48, 5.

Eusebiu de Cezareea istorisește că în timp ce Constantin cel Mare se afla în Gallia, în drum spre Italia, a apărut pe cer ziua, în amiaza mare, deasupra soarelui, o cruce luminoasă cu inscripția: *εν τουτα νικα* adică "prin aceasta vei învinge". Noaptea, în timpul somnului, lui Constantin i s-a arătat Mântuitorul Iisus Hristos, cu semnul crucii ce i se arătase ziua pe cer, poruncindu-i să confecționeze un steag (numit labarum) pe care să pună semnul văzut. La ziua împăratului a confecționat acest steag pe care l-a împodobit cu o cunună de pietre prețioase și aur, "de care se află prins simbolul numelui Mântuitorului: două litere închipuind - prin cele două litere de la începutul lui - însuși numele lui Hristos (P-ul fiind prins în mijlocul crucii X-ului), inițiale pe care împăratul s-a obișnuit să le poarte înscrise pe coif chiar și mai târziu"¹⁴. În partea de jos a steagului "sub biruitorul semn al crucii" se afla "imaginea - închipuită până la piept, și din aur - a de Dumnezeu iubitului nostru împărat și pe aceea a fiilor săi"¹⁵.

Lactanțiu, care a fost preceptorul lui Criptus, fiul cel mai mare al lui Constantin, povestește pe la anul 318 că în ajunul bătăliei lui Constantin cu Maxențiu, de la Pons Milvius (Podul Vulturului) din anul 312, Constantin a avut un vis în care i s-a poruncit ca, înainte de a porni la luptă, să înscrie pe scuturile soldaților săi "semnul ceresc al lui Dumnezeu" (Caeleste signum Dei). A doua zi Constantin a îndeplinit această poruncă, punând să se înscrie pe scuturi monograma în limba greacă a numelui lui Hristos sub dorma "literii X traversată de I cu capătul curbat" (transversa X litera I summo capite circumfexo)¹⁶.

Deși aflată în inferioritate numerică (aproape 20000 de soldați) armata condusă de Constantin cel mare a obținut o strălucită victorie la Pons Milvius cu ajutorul lui Dumnezeu, după cum mărturisește Lactanțiu - împotriva celor 150 de soldați conduși de Maxențiu.

Despre veridicitatea semnelor ce i s-au arătat în ajunul acestei bătălii, care l-au încredințat de puterea lui Hristos, determinându-l să se convertească la creștinism¹⁷, Constantin i-a povestit mai târziu, sub stare de jurământ, lui Eusebiu de Cezareea Deoarece împăratul a fost convins de minunea săvârșită prin apariția sfintei Cruci pe cer, el a pus ca pe arcul său de triumf, păstrat la Roma, să se scrie că l-a biruit pe Maxențiu "prin inspirația divină" (instinctu divinitatis).

Eusebiu de Cezareea mărturisește că, după ce a intrat în Roma, Constantin nu a mers la capitoliu ci "el, care avea parcă de la fire evlavie față de Dumnezeu, nelăsându-se de loc tulburat și nici îngânfat din pricina laudelor aduse, și-a dat seama numaidecât că ajutorul lui a venit de la Dumnezeu, de aceea a poruncit îndată să pună în mâna statuii lui semnul mântuitor al patimilor (crucea, s.n.) și în timp ce meșterii îi ridicau statuia în cea mai circulată piață din

¹⁴ Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare...* p. 77.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Lactanțiu, *op. cit.*, 44,5, apud Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, Editura științifică și enciclopedică București, 1982, p. 35.

¹⁷ Henri Gregorie, *La conversion de Constantin* în "Revue de l'Universite de Bruxelles", nr. 36 (Decembrie, 1930 - Ianvier 19), p. 231-272.

Roma, purtând în mâna dreaptă același semn mântuitor, a poruncit să se graveze acolo în limba latină această inscripție cu termenii ei proprii: "prin acest semn mântuitor, prin aceasta veritabila dovadă de curaj, am salvat orașul vostru, eliberându-l de jugul tiranului și am restabilit iarăși "senatul și poporul roman" în vechea lor mărire și faimă, după ce le-am eliberat"¹⁸.

Efectul convertirii lui Constantin, în urma biruinței asupra lui Maxențiu, s-a concretizat în viața Bisericii prin acordarea de către împărat, împreună cu Licinius, a cunoscutului edict de la Milano (Mediolanum) din ianuarie 313, prin care creștinismul a fost declarat *religio licita* în imperiul roman iar creștinilor li s-au acordat o seamă de privilegii. Astfel, Constantin și Liciniu "au curățit mai întâi lumea întreagă de ura față de Dumnezeu și mai apoi și-au dovedit iubirea față de bine și față de Dumnezeu, precum și evlavia și recunoștința față de Dumnezeu prin legiuirea pe care au dat-o în folosul creștinilor"¹⁹.

După edictul din anul 313 Constantin a dat apoi și alte "edictе însuflеțite de dragoste de oameni a împăratului, legi pătrunse de frica lui Dumnezeu, care ofereau oamenilor prilej nesfârșit de speranță în bine"²⁰. Prin acestea "tuturor li s-a dat puțința să slujească dumnezeieștii legi după cuviință, cu toată cinstirea, îngăduindu-le celor carese vor fi dedicat ei să i se închine potrivit datinei ieșit-au aceștia la lumina ca din străfundurile beznelor; încât, ajungând ei să capete limpedea cunoaștere a lucrurilor, vor avea a-i sluji în viitor în chip convenit și a-i arăta unanima cinstire"²¹. Drept pildă, "îsuși împăratul se făcea tuturor cu toată îndrăzneală - și stăruitor - vestitorul aristosului lui Dumnezeu, fără a tăinui cuiva numele mântuitorului - ba dimpotrivă mândrindu-se cu el și dându-l lesne în vileag, când însemnându-și chipul cu semnul aducător al mântuirii, când felindu-se cu mărturia biruinței sale. Acest semn, Constantin a pus să fie înfățișat într-o pictură de mari dimensiuni pe care a așezat-o chiar la intrarea în curtea palatului sau să poată fio văzut de toată lumea. În imagine, izbăvitorul semn era înfățișat deasupra capului său; iar firea cea vrășmașă și ucigașă care prin tirania celor fără de Dumnezeu năpustise asupra Bisericii lui Dumnezeu era înfățișată ca un balaur prăvălit în adâncurile străfundurilor. Așadar prin el Constantin îl dădea în vileag pe însuși vrășmașul cel nevăzut al neamului omenesc, pe care-l arată pus pe fugă până-n străfundul pierzării, datorită puterii mântuitorului semn aflat deasupra capului său"²².

Făcând abstracție de stilul laudativ folosit de Eusebiu în opera sa, nu putem să nu-i dăm acestuia dreptate când afirmă că "domnia lui Constantin a însemnat începutul unei vieți noi și a unui suflu nou, lumina zorilor mijind pe neașteptate deasupra bieților pământeni, în plină beznă - și încă mai minunată ca oricând încât nu ne rămâne decât să recunoaștem în totul numai lucrarea lui

¹⁸ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IX, 10-11, p. 352-353.

¹⁹ *Ibidem*, IX, 11, 8, p. 360.

²⁰ Idem, *Viața lui Constantin cel Mare*, II, 20, 1 ... p. 101.

²¹ *Ibidem*, II, 42, p. 109-110.

²² *Ibidem*, III, 2,2 - 3,3, p. 125-126.

Dumnezeu, a celui care a știut să răzbească numeroasa ceață a necredincioșilor prin tăria împăratului său celui de Dumnezeu iubitor" și "să înfățișeze lumii un bărbat cu totul neobișnuit, cu ajutorul căruia să poată înfăptui lucruri nemaiauzite și nemaivăzute"²³.

Prin măsurile luate de-a lungul domniei sale Constantin cel Mare a pus capăt persecuțiilor religioase, a acordat preoților creștini drepturi egale cu cele ale preoților păgâni, a scutit Bisericele de impozite, le-a redat averile confiscate de înaintașii păgâni, a dat Bisericii dreptul de a primi donații și de a elibera pe sclavi, iar episcopilor le-a dat dreptul de judecată, a integra pe creștini în slujbele publice, a interzis pedeapsa cu moartea prin răstignire, a luat tatălui dreptul de a-și ucide sau vinde copiii, a convocat primul sinod ecumenic la anul 325, a declarat Duminica zi obligatorie de odihnă în tot imperiul, a mutat capitala imperiului din Roma păgână în Răsărit, unde a zidit, pe Bosfor cetatea ce-i poartă numele, Constantinopol, pe care a împodobit-o cu palate și biserici și a sfințit-o cu mare solemnitate în anul 5 330. Împreună cu mama sa Elena a construit numeroase biserici în marile orașe ale imperiului și a făcut săpături la Locurile Sfinte - unde a aflat crucea mântuitorului, semnul care l-a călăuzit în viață spre marile biruințe pe care le-a purtat, până la adormirea sa în domnul în anul 337 d. Hristos.

C) Rolul minunilor în încreștinarea unor popoare răsăritene

Deoarece creștinismul aducea idei noi, cuceritoare iar abnegația și moralitatea creștinilor constituiau un exemplu vrednic de urmat tot mai multe popoare din răsăritul imperiului roman au început să îmbrățișeze noua religie.

Dintre popoarele răsăritene creștinate în perioada aceasta în urma săvârșirii unor minuni dumnezeiești amintim pe armeni, georgieni și abisinieni. Mai târziu, în secolul al X-lea îi amintim pe ruși.

Potrivit tradiției, în *Armenia* creștinismul a fost propovăduit de către Apostolii Tadeu și Bartolomeu, care sunt socotiți și întemeietorii Bisericii Armene. Ei și-au desfășurat activitatea misionară în Armenia Orientală, adică în Ardaz, care corespunde cu actuala provincie Magu și Ardaz (Bascale din Persia). Veridicitatea acestei tradiții sacre se constată prin aceea că mormântul Sfântului Tardeu se afla în apropierea de orașul Magu, unde se înalță până în prezent marea mănăstire Sfântul Tardeu²⁴.

Deși unii istorici se îndoiesc de veridicitatea evanghelizării apostolice a armenilor, totuși în istoria creștinismului are cinstea de a fi cea națiune care a îmbrățișat în corpore religia Mântuitorului²⁵.

²³ *Ibidem*, III, 18-21, p. 125-126.

²⁴ Arhiep. Husik Zohrabian, *Istoria Bisericii Armene*, în românește de V. Mestugean, București, 1934, p. 10.

²⁵ Prof. N. Chițescu, *ortodoxia și Bisericele răsăritene mai mici*, în rev. "Ortodoxia" anul XIII, 1961, nr. 4, p. 485.

Având permanente legături cu viața și civilizația greco-romană și mai târziu cu cea bizantină, în Armenia au existat condiții prielnice pentru răspândirea creștinismului încă din veacul apostolic și proclamarea adevăratei credințe, ca religie de stat, la începutul veacului al IV-lea, între anii 301-303, în urma acțiunii minunate a Sfântului Grigorie Luminatorul (Lusaroviț, +332) pe vremea domniei regelui Dirdat sau Tiridat al II-lea (261-317)²⁶.

Sfântul Grigorie Luminatorul era descendentul unei familii regale. În tinerețe pentru a scăpa dintr-un măcel organizat de trupele persane, s-a refugiat în Cezareea Capadociei unde episcopul Firmilian l-a convertit la creștinism. Întors în țară după moartea soției sale, Sf. Grigorie a ocupat o dregătorie înaltă la curtea regelui Tiridate al II-lea, în dizgrația căruia a căzut curând, fiind chiar întemeiat. 15 ani pentru că se aflase că era creștin. Aprig prigonitor al creștinilor, Tiridat a dat ordin ca să fie omorâtă Sf. Ripsima împreună cu alte 36 de fecioare care s-au refugiat din Roma în Armenia pentru a scăpa de persecuția ce bântuia atunci în Imperiul Roman²⁷.

Chinuit de remușcările provocate de martirizarea fecioarelor ripsimiene, regele Tiridat al II-lea s-a îmbolnăvit grav, "evitând prezența oamenilor și trăind ca sălbaticii, printre mistreți"²⁸.

Vindecarea împăratului s-a produs ca urmare a unui vis pe care l-a avut sora sa, Cusaroducta. Acesteia i s-a arătat "un bărbat înfricoșat, întru slavă mare, care i-a zis: "De nu va fi scos Grigorie din groapa (închisoare s.m.), Tiridate nu se va însănătoși". Deșteptându-se Cusaroducta din somn a povestit visul ce l-a avut, întrebând dacă nu este în viață Grigorie, după 14 ani petrecuți între tot felul de jivine și noroi. Și mergând la groapă sora împăratului a strigat: "Oare ești viu, Grigorie?". Iar Sfântul i-a răspuns: "Sunt viu cu darul Domnului meu".

După ce a fost scos din temniță, Sf. Grigorie s-a rugat lui Dumnezeu și a început să-l propovăduiască pe Hristos și să-i îndemne pe cei din anturajul regal să se lepede de idolatrie. De asemenea el le-a spus că "Domnul Dumnezeu l-a păzit pe el în groapă viu înțelul Domnului cercetându-l adesea, pentru ca pe ei din întunericul închinării la idoli să-i aducă la lumina bunei credințe. După aceasta Sf. Grigorie le-a poruncit să zidească o biserică în care, cu mare cinste, au fost așezate trupurile fecioarelor martire. Punând o cruce în Biserică, el a poruncit oamenilor să se adune acolo și să se roage. Apoi l-a dus pe regele Tiridate la trupurile sfintelor

²⁶ Vasken I, Patriarhul Suprem și Catolicos al tuturor armenilor, *Viața și opera Sfântului Grigorie din Nareg*, în rev. "Ortodoxia", anul IXI, 1967, nr.2, p. 168.

²⁷ *Ibidem*, p. 14-17; Pr. Gr. D. Curceanu, *Istoria Bisericii Armene până la Sinodul al IV-lea ecumenic* (privire generală), București, 1929, p. 20-21, Ierod. prof. Epifanie Norocel, *Biserica armeană*, în rev. "Mitropolia Moldovei și Sucevei", anul XLI, 1965, nr. 7-8, p. 375.

²⁸ Arhiep. Hasiq Zohrabian, *op. cit.*, p. 17, *Viețile sfinților pe luna septembrie*, ziua a 30-a, îl descriu astfel pe Tiridat: "a venit asupra lui o muștrare ca aceea, încât nu numai mintea ci și asemănarea cea omenească întru schimonosire a petrecut-o și în asemănare porcească s-a schimbat, după tot chipul s-a făcut întocmai ca un vier... Și nu numai singur împăratul ci și alții, toți voievozii și ostașii și toată casa lui, care la moartea fecioarelor se învoise erau îndrăciți și fugeau prin dumbravi și prin câmpii, hainele de pe ei rupându-și și însuși carnea lor mâncându-și" (p. 361).

fecioare pe care le ucisese ca să se roage lor să se milostivească a se ruga Domnului Hristos pentru el. După ce a săvârșit toate acestea, împăratul s-a vindecat, duhurile cele rele ieșind și din ceilalți demonizați. Totodată sfântul Grigorie a tămăduit și pe alți bolnavi în numele lui Isus Hristos²⁹.

După ce s-a vindecat prin această minune, regele Tiridate a hotărât să se boteze împreună cu tot poporul său. În acest scop în anul 301 Sf. Grigorie a fost ales păstor duhovnicesc al armenilor și trimis la Cezareea Capadociei unde a fost hirotonit episcop de către Leontie al Capadociei. La întoarcere Sf. Grigorie a fost întâmpinat de către regele Tiridate al II-lea, însoțit de curteni, sfetnici și armata, în orașul Pacavan. Aici, în Arzani, afluent al Eufratului, Sf. Grigorie a botezat pe rege și pe regină, pe curteni și mulțimea poporului în anul 301. Din acel moment creștinismul a devenit religie de stat în Armenia³⁰.

Sf. Grigorie Luminatorul a condus apoi timp de un sfert de veac Biserica Armeană, organizând-o cu centrul la ECIMIADZIN unde a pus temelie catedralei existente și astăzi. El a înființat alte 12 episcopate în care a numit ca titulari pe fiii foștilor preoți păgâni, pe care el i-a îndrumat în tainele credinței creștine. Tradiția consemnează faptul că la moartea Sf. Grigorie, petrecute la adânci bătrânețe, doar 17 familii erau necreștine³¹.

Din Armenia creștinismul s-a răspândit apoi în *Georgia* sau *Iviria*.

Astfel, în jurul anului 320 o fecioară credincioasă de neam armean, Nina sau Nunia, dusă în robie în urma unui război, a îngrijit pe un copil bolnav care s-a tămăduit. Vestea vindecării copilului s-a răspândit ajungând la regina care, bolnavă fiind a chemat-o la sine pe tânăra Nunia insuflându-i credința în Dumnezeu și rugându-se pentru tămăduirea reginei, aceasta s-a vindecat.

Regele Mirian (Mireu), rățâcind la o vânătoare a invocat numele lui Hristos în ajutor. Împlinindu-i-se rugăciunea, a crezut în Dumnezeu și a hotărât să se boteze. Pentru aceasta, în anul 326 a trimis o solie la împăratul Constantin cel Mare, cerându-i acestuia misionari creștini.

Constantin cel Mare l-a trimis pe patriarhul *Eustațiu al Antiohiei* care l-a botezat pe rege și pe tot poporul său, după anul 324 d. Hristos. Totodată patriarhul le-a hirotonit georgienilor pe primul lor episcop, *Ioan*, fapt pentru care Biserica Georgiei s-a aflat la început sub jurisdicția Patriarhiei de Antiohia³².

²⁹ *Viețile sfinților pe luna septembrie*, p. 362-363.

³⁰ Pr. Dr. D. Cruceanu, *op. cit.*, p. 22; Arhiepiscopul Husi Zohrabian, *op. cit.*, p. 18; Ierod, Prof. Epifanie Norocel, *art. cit.*, p. 375.

³¹ *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, p. 197.

³² Teodoret episcopul Cirului, *Cinci cuvinte asupra istoriei bisericești de la 325-429*, trad de Veniamin Costachi, București, 1894, p. 61-62; Eusebiu Popovici, *istoria bisericească universală și statistică*, traducere de Athanasie Mironescu, ed. a II-a, vol. II, 1926, p. 321; R. Janin, *Georgie*, în "Dictionnaire de Theologie Catholique, t. VI, partea I, Paris, 1924, col. 1246; Peeters P., *Les debuts du christianisme en Georgie D'apres les sources hagiographiques*, în "Analecta Bollandiana", anul L, 1932, p. 558. M. Tarchnisvili, *Die legende der heiligen Nina und die Geschichte des georgischen Nationalbewusstseins*, în "Byzantinischen Zeitschrift", anul X, 1940, p. 48-75; R. Janin, *Origines chretiennes de Georgie in Echos d'Orient*, T.XV, anul 1912, p. 289-299; Olga Lebedev, *Histoire de*

În *Abisinia* sau regatul azumitic etiopian, creștinismul a fost răspândit chiar din veacul I al erei noastre, prin acțiunea misionară a unor ucenici ai Sfinților Apostoli, cum a fost cazul eunucului reginei Candachia, mare dregător, convertit la creștinism de Filip (F. AP. 8,27-40). După ce l-a botezat pe etiopian "Duhul Domnului l-a răpit pe Filip și famenul nu l-a mai văzut. Și el s-a dus în calea sa bucurându-se" (F. AP. 8, 39). Istoricul *bisericesc Rufin* scrie ca și Apostolul Matei a predicat în Etiopia, iar mai târziu Frumențiu și Edesiu³³.

Cert este însă faptul că abisienii au fost convertiți la creștinism de către Frumențiu și Edesiu, doi tineri originari din cetatea Tir, nepoții învățatului filosof Meropiu. Întorcându-se cu o corabie dintr-o călătorie din India, unde au propovăduit Evanghelia lui Hristos³⁴, au fost atacați într-un port din Etiopia. Cei doi tineri au fost lăsați în viață iar Meropiu și ceilalți călători au fost uciși.

Frumențiu și Edesiu au fost duși ca sclavi la curtea regală din Axum (Auxuma). Curând cei doi au câștigat încrederea regelui datorită culturii și științei pe care o aveau. Totodată ei au obținut și ranguri la curtea regală. După moartea regelui, regina a stăruit ca ei să rămână la palat pentru ca să o ajute la conducerea țării și să vegheze la buna creștere a tânărului prinț Aizana (Ezana). În acest timp cei doi au propovăduit în libertate Evanghelia lui Hristos, Frumențiu învrednicindu-se de darul apostolesc al facerii de minuni în fața celor ce se împotriveau Cuvântului Domnului³⁵.

Când prințul Aizana a ajuns la conducerea Abisiniei, Frumențiu și Edesiu au plecat la Tir. De aici Frumențiu a mers la Alexandria la Sfântul Atanasie cel Mare, căruia i-a istorisit activitatea desfășurată pentru răspândirea credinței creștine. La stăruințele Sf. Atanasie, Frumențiu a acceptat să fie hirotonit episcop al abisienilor, fapt petrecut pe la anii 328-329 sau 340-346.

Revenind la Axum, în anul 350 episcopul Frumențiu a botezat pe regele Aizana și pe fratele acestuia Sazana și o mare parte din popor³⁶.

Frumențiu este pomenit apoi într-o scrisoare pe care împăratul Constantin a adresat-o în anul 356 regelui Aizana și fratelui acestuia ca să vegheze ca episcopul lor să îmbrățișeze credința ariană, susținută în acel timp de episcopul Gheorghe al Alexandriei și să rupă legăturile cu Sf. Atanasie. De aici rezultă că Frumențiu le-a propovăduit etiopienilor adevărata credință creștină³⁷.

la conversion des Georgiens au christianisme, Rome, 1905, p. 43; Protos, Epifanie Norocel, *Istoricul Bisericii Geotgiene și relațiile ei cu Biserica românească* în rev. "Mitropolia Moldovei și Sucevei", anul XLIII, 1967, nr. 9-10, p. 577-578; *Istoria Bisericească Universală* vol. I, p. 198-199.

³³ Rufin, *Historia ecclesiastica*, 1,9, Migne P.L., 21, 479-480.

³⁴ Teodoret al Cirului, *op. cit.*, p. 60.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Rufin, *op. cit.*, 1, 9, în Migne P.L., 21, 479-480; Socrate, *Historia ecclesiastica*, 1,19, Migne P.G., 67, 125; Sozomen, *Historia ecclesiastica*, 2,24, Migne P.G., 67, 996; Teodorit, *Historia ecclesiastica*, 1,22, Migne P.G., 82, 969; Pr. Prof. Liviu Stan, *O nouă Patriarhie: Biserica din Etiopia*, în rev. "Ortodoxia", anul XII, 1960, nr. 1, p. 42; Prof. N. Chițescu, *art. cit.*, p. 514.

³⁷ *Istoria Bisericească Universală* vol. I, p. 204; Joseph Cuoq, *L'islam en Ethiopie des origines au XVI^e siècle*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1981, p. 15-17.

Totuși, Etiopia a continuat să rămână și pe mai departe ortodoxă, fapt ce reiese și din mărturia oferită la începutul secolului al VI-lea de către Cosma indicoplevstul, autorul unei topografii creștine în care scrie că în Abisinia erau biserici, episcopi, preoți și mulți călugări ortodocși³⁸.

Lui Frumențiu îi revine, de asemenea, meritul de a fi creat literatura națională etiopiană, care s-a dezvoltat deodată cu procesul de încreștinare. Frumențiu a contribuit și la dezvoltarea alfabetului etiopian, introducând vocalele în scrierea etiopiană, care până la acea dată era alcătuită numai din consoane³⁹.

Ultimul popor răsăritean încreștinat în credința ortodoxă, în urma săvârșirii unor minuni, este cel rus. Creștinarea rușilor a cunoscut un proces îndelungat. Astfel, creștinismul a pătruns sporadic la triburile care au intrat în componența poporului rus cu mult înainte de organizarea statului rus kievean, pe multiple căi, în urma contactelor avute cu imperiul bizantin, cu Caucazul creștin, cu Chersonезul Tauric unde exista din secolul IV o mitropolie, cu Grecia și Bulgaria, cu moravii și cehii convertiți la credința ortodoxă de frații Chiril și Metodiu⁴⁰.

O veche tradiție, consemnată de cronicarul rus Nestor, relatează că Sf. Apostol Andrei ar fi predicat creștinismul la slavii răsăriteni, plecând din orașul Sinope, de pe țărmul de miazăzi al Mării Negre, pe coasta de nord a Asiei Mici și ajungând la Cherson, la gurile Niprului și apoi la Kiev și Novgorod, la varegi⁴¹.

Dar cert este faptul că încreștinarea rușilor a început în urma contactelor pe care le-au avut cu lumea Bizanțului. După eșuarea atacului lor asupra Constantinopolului din anul 860 și văzând ca și bulgarii au îmbrățișat creștinismul în anul 864 rușii au început să poarte tratative cu bizantinii și "se aranjară cu dragoste în rândul supușilor și auxiliarilor imperiului" după cum mărturisește Patriarhul Fotie în Enciclica sa din anul 367, trimisă scaunelor bisericești din⁴².

Obținând prietenia bizantinilor, rușii au intrat cu aceștia și în legături de ordin religios. Astfel, prin anii 865 sau 866 patriarhul Fotie a hirotonit pentru ruși, în timpul împăratului Mihai al III-lea, un arhiepiscop ce se pare că se numea Mihail. Acesta a fost trimis însoțit de numeroși clerici pentru a-i converti pe ruși. Știrea aceasta a fost consemnată de împăratul Constantin Poifirogenetul, care atribuie convertirea rușilor primului împărat din dinastia Macedonenilor, Vasile 1 Macedoneanul (867-886) și Patriarhului Ignațiu (847-858; 867-877) cu scop vădit de a ridica prestigiul dinastiei sus amintite.

Arhiepiscopul trimis de patriarhul bizantin a reușit prin activitatea desfășurată, dar și printr-o minune săvârșită să convertească și să boteze un

³⁸ Cosma Indicoplevstul, *Topografia creștină*, 1,3, Migne P.G., 88, 169.

³⁹ *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, p. 204.

⁴⁰ Asist. Pr. I. Rămureanu, *Creștinarea rușilor în lumina noilor cercetări istorice*, în rev. "Studii Teologice", anul IX, 1957, nr. 5-6, p. 287.

⁴¹ *Cronica lui Nestor*, cap. V, traducere și comentarii de G. Popa-Lisseanu (Izvoarele istoriei românilor, vol. VII), București, 1935, p. 36.

⁴² *Enciclica lui Fotie către Patriarhii orientali*, în Migne, P.G., 102, 737 A; vezi și traducerea românească la Prof. T.M. Popescu, în rev. "Studii Teologice", seria I, anul I, 1930, nr. 2, p. 72-73.

număr dintre ruși Constantin Porfirogenetul povestește că la început rușii nu au voit să-și părăsească religia lor păgână, nevoind să creadă în cuvintele arhiepiscopului trimis de Bizanț, până acesta nu le va arăta un semn minunat despre cele spuse de Hristos din Evanghelie. Atunci, pentru a-i convinge de superioritatea credinței creștine, arhiepiscopul s-a rugat fierbinte către Dumnezeu și a aruncat în foc Evanghelia ce o avea în mâini și aceasta a rămas nemistuită de flăcări. "Văzând aceasta, bărbații uimiți de mîreția minunii au început fără teama să se boteze"⁴³.

Că arhiepiscopul rușilor a fost trimis de Fotie și nu de Ignațiu reiese din *Scrisoarea enciclopică către Scaunele arhieriești din Răsărit din 867*, în care scriind și despre creștinarea rușilor, patriarhul spune că "Acum și aceștia au primit religia cea curată și nescricată a creștinilor, în locul celei păgâne și atee, în care trăiau mai înainte, așezându-se cu dragoste în rândul oamenilor supuși și auxiliari (ai imperiului s.n), în loc de jaf și marea îndrăzneală contra noastră, cum făceau până de curând. Și până întratât i-a înflăcărat dorul și râvna pentru credință... încât au primit și episcop și păstori și îmbrățișează cu multă silință și îngrijire religia creștinilor"⁴⁴.

Totuși pasul hotărâtor pentru convertirea în masă a rușilor a fost făcut un secol mai târziu, de către prințul Vladimir (980-983) al Kievului, care între anii 989-990 a creștinat întreg statul său.

D) Rolul minunilor în încreștinarea unor popoare apusene

Asemenea popoarelor răsăritene menționate mai înainte și unele popoare din Europa apuseană s-au încreștinat, impresionate fiind de unele minuni dumnezeiești.

Se știe că deși *francii* s-au așezat într-o țară în care creștinismul începuse să se răspândească de mult și care dăduse deja un însemnat număr de martiri pentru Hristos⁴⁵, totuși aceștia nu au îmbrățișat dintru început această religie.

Circumstanțele convertirii regelui Chlodwig (Cloris) (481-511) și a francilor sunt descrise de cronicarul Grigorie din Tours⁴⁶. Acesta spune că, în anul 496, a avut loc o invazie a alemanilor pe teritoriul francez. În fața acestui pericol, Clovis și-a unit forțele cu "regișorii" locali și a pornit ași înfrunte pe dușmani. Bătălia s-a dat în apropiere de Talbac, pe Rinul superior. Fiind pe punctul de a fi înfrânți, soldații franci au început să fugă de pe câmpul de bătălie. Văzând aceasta, Clovis a început să invoce zeitățile păgâne. Dar, văzând că soldații săi fug mereu,

⁴³ Constantin Porfirogenetul, *Posvestire istorică despre viața și faptele străducitului împărat Vasile*, cap. 97, în Migne P.G. 109, 360 BCD; Pr. Asist. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 393-394.

⁴⁴ *Enciclica lui Fotie...*, Migne P.G., 102, 736 D-737 A; traducerea românească în *rev. cit.*, p. 72-73; Asist. Pr. I. Rămureanu, *art. cit.*, p. 393-394.

⁴⁵ Vezi *Actele martirice...* p. 53-79 în care se află consemnat martiriul suferit la 7 august 177 d. Hr. de cei 48 de creștini din Lugdunum (azi Lyon), pe valea Rhonului, în Galia.

⁴⁶ Gregorie de Tours, *Historia Francorum*, II, 29-31, ed. W. Arndt, MGW, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, 1885, p. 90-93.

Clovis s-a rugat lui Dumnezeu (soția sa Clotilda, nepoata regelui Goudebond de Bourgogne era creștină), făgăduind că dacă va învinge se va boteza.

Soldații lui Clovis, dintre care un însemnat număr erau creștini, simțindu-se înconjurați de această promisiune, au început să lupte cu ardoare și în finalul bătăliei au obținut o strălucită victorie.

Credincios promisiunii făcute, Clovis a fost botezat la Reims de către episcopul Remigius. Apoi, în aceeași zi, s-au botezat peste 3000 de nobili și ostași. Actul regelui a fost, în cele din urmă, imitat de ceilalți franci.

Legenda spune că în momentul în care Clovis a ajuns la baptisteria a apărut un porumbel mai alb decât zăpada ce purta în cioc o sticlucă plină cu mir. Din acest vas minunat au fost unși regii Franței la Soissons.

Convertirea lui Clovis și a francilor a fost un eveniment de o mare însemnătate. Ea a avut un imens rezultat pentru constituirea monarhiei franceze, cât și pentru Galia, dominată de monarhia arienilor, vizigoți și burgunzi. De asemenea clerul catolic a dobândit numeroase privilegii. Bucurându-se, papa Anastasie îi scria lui Clovis: "Credința ta este biruința noastră", iar Sfântul Avitus îi mărturisea "Când tu lupti, noi biruim". Bisericii i s-a deschis astfel drumul cuceririi întregii Galii. De aceea, preocupată de ideea de unitate în fața expansiunii ereziei lui Arie și de menținerea privilegiilor obținute a aprobat tacit excesele săvârșite de Clovis și de soldații acestuia în luptele ce le-a purtat.

Meritele lui Clovis au fost recunoscute și de către împăratul Anastasie care i-a oferit titlul și insignele de consul și patrician roman.

După alte biruințe raportate "cu ajutorul lui Dumnezeu și al Bisericii" Clovis a trecut la cele veșnice, fiind înmormântat la Paris în ctitoria sa, biserica Sfinții Apostoli. Deși victoria lui Clovis din anul 496 asupra triburilor germane ale alemanilor și șvabilor a fost decisivă și în cele ale credinței, totuși convertirea acestora s-a făcut cu multă greutate de către diferiți misionari scoțieni (Fridolin, Columban, Gallus, Tradpert, Pirmin, Magnus și Teodor).

Dar rolul decisiv în răspândirea creștinismului printre neamurile germanice l-a avut anglo-saxonul Winfrid (Bonifaciu) care a fost un desăvârșit misionar reformator și organizator al Bisericii. Prin anii 721-722 aflându-se în localitatea Amoneburg a reușit să convertească mulțime de popor, între care și pe căpeteniile locului, frații Dettic și Deowulf. Fiind hirotonit episcop al germanilor, de către papa Grigorie II și bucurându-se de sprijinul lui Carol Martel, Bonifaciu a reușit să înlăture - în urma unei fapte minunate - păgânismul din Ressa inferioară și Turingia. Acolo a doborât faimosul stejar închinat zeului Thunar sau Thor (zeul tunetului). Din lemnul acestui stejar Bonifaciu a îngăduit să fie ridicată o biserică închinată sfântului Petru, convingând astfel pe germani că zeul lor este neputincios în fața Atotputernicului Dumnezeu⁴⁷.

Bonifaciu a suferit moartea martirică în ziua de 5 iulie 754, fiind ucis împreună cu cei ce-l însoțeau, pe malul râului Borne. Biserica apuseană îl prețuiește, numindu-l "Apostolul germanilor".

⁴⁷ P. Larousse, *Grand dictionnaire universel*, t. IV, Paris, f.a., p. 478.

*

* *

Din cele expuse reiese că, atât apariția cât și răspândirea ulterioară a creștinismului se află în strânsă legătură cu minunile ce dovedesc originea divină a acestuia.

Raportul dintre minune și credința care duce la convertire a fost subliniat adeseori în Sfânta Scriptură (Mc. 2, 1-12; Luca 5, 1-15 ș.a.)

Însuși Mântuitorul Iisus Hristos a săvârșit nenumărate minuni asupra oamenilor și asupra firii înconjurătoare, dovedind prin acestea divinitatea învățăturilor. Sale. Dar, cea mai mare minune - ce se află la temelia propovăduirii Evangheliei în lume este învierea Sa a treia zi din morți, care este cea mai însemnată mărturie despre dumnezeirea Sa și despre divinitatea creștinismului.

Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești precum și feluriți alți cronicari consemnează între altele și minunile săvârșite pentru răspândirea creștinismului. De darul facerii de minuni s-au învrednicit Sfinții Apostoli îndeosebi Petru și Pavel - și ucenicii acestora dar și alți slujitori bisericești precum și feluriți alți cronicari consemnează între altele și minunile săvârșite pentru răspândirea creștinismului. De darul facerii de minuni s-au învrednicit Sfinții Apostoli îndeosebi Petru și Pavel - și ucenicii acestora dar și alți slujitori bisericești: Sf. Grigorie Luminătorul, episcopul Frumențiu, arhiepiscopul Mihail, al rușilor, arhiepiscopul Bonifaciu. Uneori minunile au hotărât soarta unor bătălii (Pons Milvius, Tolbac).

Toate aceste minuni au dus în cele din urmă la convertirea unor națiuni aflate în granițele imperiului roman și în afara acestuia (armeni, franci, germani etc.) și și la îmbrățișarea religiei creștine de către unele persoane care au îndeplinit un însemnat rol în istoria omenirii și în viața Bisericii creștine. Între acestea amintim pe împăratul Constantin cel Mare pe Aizana regele armean și pe Clovis regele francilor.

Minunile săvârșite de Mântuitorul precum și cele săvârșite în numele Său de către toți cei ce l-au urmat, au făcut ca sămânța cea bună a Evangheliei lui Hristos să rodească însutit, din ea odrăslind și viețuind peste veacuri trupul tainic al Bisericii creștine.⁴⁸

⁴⁸ *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, p. 211-212.

ECUMENISMUL INTELECTUAL ȘI NOUA EUROPĂ*

ALEXANDRU MORARU, ANTON GOȚIA, ZOLTÁN GÁLFY

ABSTRACT. The Intellectual Ecumenism and the new Europe. The word "*Ecumenism*" is a religious term. But as a notion and an action in the post communist Europe it has been taken as a possible good relation between the world's nations. From here, the idea of the *intellectual ecumenism*, which has the goal the promoting of the cultural relations between the states of Europe. Through universities and through pan European cooperation in different areas the strenghten of the culture and the European identity it could be possible, and also the building of the "*Common House of Europe*".

Ecumenismul este un termen specific religioz, aplicabil în plenitudinea sa numai la relațiile interbisericești și interconfesionale¹, ce vizează, în final, unitatea întregii creștinătăți.

Dar, ca noțiune și acțiune a fost preluat în Europa postcomunistă, pentru a marca o posibilă relație între națiunile bătrânului continent. De aici și ideea de *ecumenism intelectual* ce are drept scop promovarea legăturilor culturale între statele Europei.

Pentru a face înțeleasă expresia "*ecumenism intelectual*" vom recurge la un exemplu de pe vremea Mântuitorului. El și-a ales ucenici, pe Sfinții Săi Apostoli, din diferite straturi sociale: pescari, vameși, țărani, ș.a. Pregătirea acestora la "școala lui Iisus Hristos" le-a dat o nouă orientare în viață: pregătire intelectuală profundă și viață morală aleasă. Prin această pregătire și "trăire în Hristos" au reușit să întrevadă istoria creștinismului, să transmită urmașilor lui Hristos experiența, viața și cultura creștină. Cum au reușit să o facă? Singura explicație este că intelectul lor a fost corelat cu credința și, în acest fel, au mers pe calea cea dreaptă, fără puțința de a greși. Putem afirma atunci că intelectualitatea este o clasă socială? Nicidecum! Ea este comunitatea tuturor valorilor spirituale adevărate din toate straturile sociale.

Cu toate acestea, trebuie să fim atenți la anumite părți negative ale intelectualității, și anume:

* Comunicare susținută în 9 iunie 1994, în "Aula Magna", în cadrul Simpozionului: Aniversarea a 75 de ani de la înființarea Universității "Daciei Superioare" din Cluj.

¹ Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Ecumenismul în "Îndrumător bisericesc și misionar și patriotic"*; Editat de Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, Sibiu, 1982, p. 192.

a. la *cosmopolitismul intelectualității*, care neagă existența existența națională autonomă, renunță la tradițiile naționale, la fel și la aspirația la o cultură națională proprie și

b. la *naționalismul intelectualității*, care susține, de fapt, un patriotism extremist, exagerat².

Care este atunci drumul drept și corect pe care trebuie să mergem? Credem că este bine să mergem pe calea intelectualității ecumenice. Aceasta ne face să vorbim nu despre o intelectualitate, ca și despre o categorie socială, ci ca și despre o comunitate calitativă, acumulată din toate categoriile sociale. Intelectualitatea ecumenică este acea categorie, care are drept criteriu de bază libertatea spirituală și legea morală. Numai astfel poate fi deplin atributul intelectualității.

Noi, cei ce spunem că avem nevoie mai mult decât orice de ecumenism intelectual sau de intelectualitatea ecumenică, trebuie să știm că aceste expresii ne leagă, ne unesc. Fiindcă, de fapt, ecumenism intelectual înseamnă misiune exercitată *asupra și spre* semenul nostru.

Care este esența acestei misiuni? Esența este de a convinge pe semenul nostru despre faptul că ecumenismul nu este o noțiune goală, o schemă social-științifică, ci este noțiunea care a luat ființă în adevărata libertate a omului.

Dacă intelectualitatea ecumenică se caracterizează prin libertate și sinceritate, atunci poate să devină o forță morală puternică, în zămisirea și nașterea unei lumi noi, la fel ca și acei oameni simpli, care acum aproape două mii de ani au stat la baza creștinismului, și care, au revoluționat lumea, dând un nou sens vieții pământestei.

În titlul nostru ecumenismul nu figurează în raport cu morala și etica, ci este legat de viziunea unei Europe noi. Este oare această orientare o viziune nouă? Nicidecum! Această intenție o avea și carol cel Mare, în secolul al IX-lea, când încerca unirea Europei sub autoritatea francă.

La fel, același vis, îl avea și papa Inocențiu al III-lea, când la începutul veacului a XIII-lea intenționa întemeierea unei noi ordini în Europa. Avea, prin urmare, visul unei Europe noi.

Același vis l-a avut și Napoleon Bonaparte și alții după el. Majoritatea însă, au mobilizat mase largi, cu ajutorul cărora au susținut războaiele, în vederea realizării visurilor lor.

Așadar, noțiunea de nouă Europă nu este recentă: cuprinsul, esența ei a fost întotdeauna în schimbare. În actualitate, se prezintă însă într-o formă nouă, umanitară.

După schimbările petrecute în Europa anului 1989, confruntarea dintre Vest și Est aproape că a încetat, începând, de fapt, un proces de schimbare în bine a relațiilor dintre ele³.

² Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen, 1983, p. 494-519.

³ Vadim Zagladin, *Europa în fața unui nou viitor*, în "Revista Română de Studii Internaționale", XXIV (1990), Nr. 5-6, p. 281.

În acest context s-a născut ideea "*Casei comune europene*" sau a unei "arhitecturi general europene", care s-a afirmat ca un nou mod de gândire politică⁴. Pilonii acestei gândiri au totuși o bază culturală comună: *filosofia greacă, legea romană și creștinismul*⁵; care se transmit și prin intermediul marilor universități europene. Prin universități nu numai că s-a creat și transmis cultura națională a unui popor, dar în același timp, a fost receptată și cultura țărilor europene. Prin cooperare paneuropeană, în domeniul pregătirii de specialiști, în diferite discipline, se va aduce o contribuție reală la întărirea culturii și identității europene.

Din același timp, oamenii de cultură din toate sferile de activitate, au trecut cu spiritul lor creator peste orice graniță convențională, îmbogățindu-se sufletește reciproc, făcând cu adevărat ecumenism intelectual.

Din formulările teoretice și acțiunile practice puse în evidența de Mișcare ecumenică, în direcția refacerii unității creștinilor, pot fi obținute câteva trăsături benefice pentru ecumenismul general european, definind necesitatea unei noi atitudini în relațiile reciproce⁶: a) considerarea demnității tuturor segmentelor participante la ecumenism; b) evidențierea valorilor comune; c) recunoașterea valorilor existente în diferitele comunități și națiuni; d) promovarea dialogului sincer; e) eliminarea cuvintelor, judecăților și acțiunilor care nu corespund dreptății și adevărului, în aprecierea partenerilor de dialog; f) dreptul și asigurarea climatului ca fiecare participant la dialog să-și poată prezenta și afirma specificul atât în ce privește valorile proprii, cât și dificultățile pe care le are; g) de aici necesitatea examinării în deplină onestitate a relațiilor și dimensiunilor proprii și promovarea eforturilor pentru reînnoire și reformă; h) solitudine, prudență și răbdare; i) cultivarea convertirii inimii pentru practicarea respectului și dorința de unitate; j.) acțiuni comune care să exprime căutarea unității și colaborarea activă și generoasă a tuturor factorilor participanți la dialog; k) cunoașterea reciprocă în loialitate și bunăvoință; l) formarea în sens ecumenic⁷.

Protagonistul acestei fabuloase opere, factorul activ (homo agens) este chemat să fie intelectualul înnobilit sufletește, dispus la sacrificiu și convertit la ideal.

Evident, considerăm că nu poate fi vorba de constituirea unei superclase, ci de punerea în unitate a persoanelor, care au o identitate inconfundabilă, de tip național, social, politic, moral, religios.

Sunt obiective mari ? Desigur ! Și atunci, Europa nouă este o idee sau o utopie ? Dacă este o idee înseamnă că, în ciuda situațiilor contradictorii, trebuie

⁴ Iulia Zaharieva, *Balkanii și ideea Casei Comune Europene*, în "Revista Română de Studii Internaționale", XXIV (1990), Nr. 3-4, p. 135.

⁵ Carin Berg, *Mobilitatea academică și cooperarea internațională a universităților - o contribuție la Europa*, în "Revista Română de Studii Internaționale", XXIV (1990), Nr. 3-4, p. 149.

⁶ I. Maxim Danciu, *Europa ca imperativ*, în "Tribuna", Cluj-Napoca, Nr. 5, 1993, p. 1.

⁷ *Concile oecuménique Vatican II. Décret sur l'œcuménisme*, în "Unitatis reintegratio", Paris, 1965, p. 165.

să luptăm pentru realizarea ei. Dacă, însă, este o utopie, datoria noastră este de a o așeza pe baze reale, și să o transformăm într-o idee ce merită strădanie pentru realizarea ei.

La întrebarea: Quo vadis Europa ? - în momentul de față nu știm răspunsul exact. Dar, în virtutea dorinței Mântuitorului Iisus Hristos, exprimată de Ev. Ioan, cap. 17, v. 21, știm că în final, *cu toții vom fi "una"*.

RECENZIE - BOOK REVIEW*Mohamed Profetul. Introducere în spiritualitatea lumii islamice*

Se cunosc foarte puține lucruri despre Islam la noi, deși există suficiente motive să ne interesăm de această expresie a spiritualității umane. Secolele de ingerință otomană, oricât de îndepărtată, ne-au pus în contact cu civilizația islamică, cu tradițiile și rigorile acesteia. În altă ordine de idei, trăim de multă vreme alături de musulmani, turci și tătari și suntem obligați să știm cât mai multe despre credința lor, despre obiceiurile lor care derivă din crezul lor religios. De asemenea, curiozitatea noastră în legătură cu Islamul nu a fost satisfăcută, fiindcă orice lucrare care își propunea să vorbească despre această religie nu putea fi decât una de propagandă, de prozelitism. În sfârșit, dar nu în ultimul rând, interesul pentru Islam a crescut considerabil și în întreaga lume. Este de ajuns să subliniem că, după ultimele statistici, cifra totală a musulmanilor de pe mapamond depășește un miliard, ceea ce înseamnă, în mare, că din cinci locuitori ai planetei, unul este musulman.

Nefiind un rechizitoriu, preambulul nostru reprezintă un stil de plecare pentru a argumenta apariția unei lucrări care, fără a ne feri de afirmații, poate fi inclusă în categoria evenimentelor editoriale. Cartea *Mohamed Profetul*, a profesorului Gheorghe G. Stănescu, tipărită la Editura Dacia", Cluj-Napoca, 1998, sub îngrijirea competentă a nobilului nostru coleg Pr. Prof. Dr. Ioan Vasile Leb, vine să umple un gol și să completeze un capitol mai puțin tratat în literatura noastră. Avem de-a face cu o monografie dedicată vieții și activității întemeietorului Islamului. Fără a se trece și la dezvoltarea ulterioară a

religiei islamice, lucrarea profesorului și teologului Gheorghe Stănescu se înscrie pe orbita unor lucrări care, după 1989, au reînviat preocupările atașate spiritualității lumii islamice. În anul 1993 apărea cercetarea Nadiei Anghelescu, *Introducere în Islam*, o lucrare valoroasă care expune pertinent problemele religiei și societății islamice, pornind de la interesul pe care acesta îl reprezintă în această perioadă. Tot în 1993, Editura "Humanitas" lansa cartea *Islamul*, de Dominique Sourdel, o prezentare succintă a fenomenului islamic, completând astfel o mai veche lucrare *Civilizația Islamului Clasic*, apărută în anul 1975 la Editura "Meridiane". O foarte utilă cercetare de specialitate este lucrarea profesorului Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, București, 1994, care, alături de demersul filosofic datorat lui Fritjof Schuon, *Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, București, 1994, bazându-se pe o profundă analiză și atentă investigație, vine să descifreze cu perspicacitate complexitatea fenomenului islamic.

Cercetător avizat și neobosit în domeniile teologiei și istoriei, profesorul Gheorghe Stănescu a lăsat numeroase cărți și studii ce se cer a fi repute în circulație pentru valoarea lor științifică¹. A avut însă neșansa distrugerii unei însemnate părți a operei neostoita lui "sete de cunoaștere", profesorul Stănescu rămâne contemporanul

¹ *Epoca de aur a literaturii armene (secolul al V-lea)*, în "Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române-Cluj", 1935-1937, Cluj, p. 90-150; *Politica imperialistă a papei Inocențiu al III-lea și luptele de succesiune dintre Staufi și Duești*, în "Anuarul Academiei Teologice Ortodoxe Române, Cluj", 1938-1939, Cluj, 939, p.3-76. *Din suferințele primilor creștini (studiu istoric)*, București, 1940, p.a.

nostru. O dovedește opera scrisă, dar și numeroasele manuscrise care așteaptă răbdătoare lumina tiparului.² Între aceste manuscrise se află și lucrarea *Mohamed Profetul* pe care autorul a redactat-o pe foi A4, având 175 de pagini. Este meritul incontestabil al editorului Pr.Prof. Dr. Ioan Vasile Leb de a fi selectat din manuscrisele profesorului această istorie narată a vieții Profetului, oferind astfel atât dimensiunea intelectuală a autorului, cât și acoperirea unui domeniu deficitar la nivelul literaturii de specialitate în limba română. În opinia editorului manuscrisul a fost elaborat înainte de anul 1940, dovadă că după bibliografie, cea mai nouă lucrare folosită de Gheorghe Stănescu datează din 1939 (Brocklemann, *Geschichte der islamischen Völker*, Berlin-München, 1939).

Bazându-se în special pe studii germane, lucrarea *Mohamed Profetul* încearcă după aproape 60 de ani, să răspundă unor întrebări pe care contemporanii noștri creștini și le pun astăzi în legătură cu Islamul. Deși acordă atenție exclusivă Profetului, Stănescu surprinde frământările intime ale lumii arabe care a zămislit personalitatea aceluia care, printr-un simț diplomatic ieșit din comun, a reușit să ofere popoarelor arabe fundamentul pe care, mai târziu, se va realiza acea forță de care lumea a trebuit să țină seama și care, în zilele noastre, revine în actualitate cu o vigoare deosebită.

În ceea ce privește editarea lucrării, precizăm că editorul Ioan Vasile Leb a rămas fidel autorului, păstrând inclusiv denumirile de persoane și locuri, așa cum au fost

folosite ele în textul manuscris. Totuși, mai puțin fericită ni s-a părut transcrierea numelui Profetului în *Mohamed* în loc de *Muhammad*. Subliniem acest aspect, deoarece așa cum în esența lui *Coranul* este intraducibil în oricare dintre limbile omenirii, tot așa și formula consacrată a numelui Profetului are o semnificație strict arabă ce se situează dincolo de adaptările venite din franceză și engleză. În arabă numele de Muhammad înseamnă "cel slăvit", indicând perfecțiunea creației, atestată și de geneză. De asemenea, numele Muhammad se completează perfect cu cele două epitete care însoțesc permanent numele Profetului. Ne gândim aici la *abduka* termen care are sensul de "slujitor" și la "rasulika" prin care se înțelege "trimisul tău". Ambele epitete apar în *Rugăciunea asupra Profetului* fiind indisolubil legate de acesta și oferind, împreună, însăși esența înțelegerii acțiunii lui Muhammad care, prin ea se încadrează, în rândul "celor înzestrați cu înțelegere". Schimbarea transcrierii corecte a numelui nu face, în atari condiții, decât să denatureze sensul corect pe care tradiția arabă l-a perpetuat în timp. Observăția noastră critică nu îngrădește, însă, meritele cu totul deosebite ale editorului care, din dorința unei cât mai bune implicări în contemporaneitate a lucrării profesorului Gheorghe Stănescu, aduce utile completări bibliografice și competente note explicative. Criteriile care au stat sunt perfect concordante cu bibliografia autorului, reflectând importanța pe care cercetarea actuală o acordă diverselor surse specifice abordării studiilor islamice. În afară de textele de bază, indispensabile pentru o justă înțelegere a fenomenului, editorul seconându-l fericit pe autor, încearcă să supună discuției puncte de vedere variate, insistând asupra celor exprimate de autorii români și străini implicați în studierea Islamului. Toate aceste

² *Cesarii-Augustus*, 218 p.; *Începutul dominației germane în Italia și sfârșitul imperialismului în Imperiul Roman de Apus*, Sibiu, 1943, 34 p.; *Odoacar și Theodorich, doi vechi barbari în Italia*, Sibiu, 1943, 102 p.; *Tiberiue*, Sibiu, 1942, 53 p.; *Caligula*, Sibiu, 1942, 74 p.; *Istoria Evului Mediu*, 47 p.; *persecuțiile*, 510 p.; *Claudius*, Sibiu, 1942, 61 p.

de-mersuri susținute pe un suport moral și intelectual adecvat, converg spre o lectură pasionantă, pe alocuri, apropiată de aceea a temelor orientale.

Reflecțiile noastre pe marginea lucrării istoricului și teologului Gheorghe G. Stănescu nu se încadrează în ceea ce, de obicei, numim o recenzie. Ele sunt, mai degrabă, sunete de sprijin pentru o abordare eseistică sau, pentru o introducere în spiritualitatea lumii islamice din perspectiva vieții Profetului. Prezentat de *Coran* ca ultimul dintre profeți sau cel care "peceluește profetia", Muhammad³ este un muritorca toți oamenii care înainte de a începe să propăvăduiască a dus o viață obișnuită. Biografia lui a fost reconstituită grație informațiilor adunate din relatările despre spusele și faptele sale apărute după moarte (*Hadith*). Coranul nu ne oferă nici o informație, iar biografiile Profetului, datorită caracterului anecdotic, nu au o valoare istorică deosebită. Cu alte cuvinte Muhammad își fixează existența între ceea ce numim interferența dintre legendă și adevăr istoric. În ansamblul discuției noastre, problema esențială constă în detectarea resorturilor interioare și în definirea laturii spirituale a Profetului Muhammad.

Pentru europeni, ca și pentru cea mai mare parte dintre nemusulmani, Hristos sau Budha reprezintă tipuri de desăvârșire imediat inteligibile și convingătoare. Profetul Islamului pare, dimpotrivă, complex și inegal, neimpunându-se cătuși de puțin ca un simbol în afara universului său tradițional. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă, spre exemplu, în cazul lui Hrisots, realitatea spirituală a Profetului se acoperă de anumite trăsături umane terestre din cauza funcției sale de legislator, înrundindu-se astfel cu

ceilalți mari Revelatori semitici Avraam, Moise, David și Solomon.

Luând cunoștință de viața lui Muhammad conform biografiilor tradiționale, se degajă trei elemente, pe care filosoful Frithjof Schuon le denumește prin termeni de *evlavie*, *combativitate*, *generozitate*. Prin evlavie trebuie înțeleasă legătura funciară cu Dumnezeu, reflectată la nivelul Profetului prin iubirea de sărăcie, posturile și privegherea. Unii teologi, în special creștini care se numără și profesorul Stănescu, au pus sub semnul întrebării evlavia lui Muhammad susținând că poligamia profetului Islamului este opusă ascezei. "Să nu uităm însă că viața conjugală nu atenuează rigorile sărăciei, privegheților și posturilor"; privity din afară căsătoriile profetului aveau o valoare politică și, în același timp, sacră. Toate acestea elimină posibilitatea unor judecăți superficiale care, uneori, au aruncat o imagine falsă sau voit negativă asupra unei lumi insuficient explorate.

În ceea ce privește combativitatea și generozitatea Profetului, cei doi termeni sunt acceptați, devreme ce noua religie propovăduită de Muhammad s-a extins într-un ritm uluitor, iar dania pentru sărăcime a devenit una din cele cinci obligații rituale fundamentale. Această recunoaștere nu l-au scutit însă de o altă acuză: cruzimea; s-ar cuveni să vorbim mai degrabă de implacabilitate, care îi viza nu pe dușmani ca atare, ci numai pe trădători. A-l acuza pe Muhammad de caracter vindicativ ar însemna să-i nesocotim gestul de blândețe supra-omenească la cucerirea orașului mecca, în ianuarie 630.

Pentru a înțelege sensurile revelațiilor sale profetice, trebuie să plecăm de la ideea potrivit căreia Muhammad este un muritor ca toți oamenii, numai că lui i-a fost revelat Coranul, el este cel care proclamă unicitatea lui Dumnezeu, fiind cel chemat să avertizeze asupra Judecății de Apoi. Profetul constituie

³ Vom folosi în continuare formula de Muhammad pentru a fi mai aproape de expresia originală din limba arabă.

norma umană sub dublul aspect al funcțiilor individuale și colective sau sub acela al funcțiilor spirituale și terestre. El este, esențialmente, echilibru și extincție: echilibru uman și extincție față de Dumnezeu.

Profetul este Islamul, iar dacă Islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseții și puterii, atunci Muhammad întruchipează seninătatea, generozitatea și forța. Dacă forță înseamnă afirmare, generozitatea compensează aspectul de agresivitate al forței, fiind milă și iertare. cele două virtuți converg spre a treia; seninătatea, care e detașare față de lume, extincție în fața lui Dumnezeu, cunoaștere a Divinului și unire cu El. Asamblarea acestor trăsături fundamentale pe un fond geografic și etnic specific Peninsulei Arabia explică ascensiunea noii credințe care, de la un număr restrâns de adepti, va ajunge în câțiva ani să se extindă în cele patru zări. De altfel, cei care-l vor urma, în afară de rude și prieteni, vor fi în general oameni sărmani, deoarece mesajul său va fi perceput ca cel al unui reformator social, care proclamă egalitatea tuturor membrilor comunității și care oferă, în plus, șansa unei depline afirmări pentru cei pioși și devotați noului crez.

Profetul, ca principiu spiritual, este nu numai Totalitatea ci și originea în raport cu care constituim tot atâtea devieri. Prin statutul său de normă, Profetul ester atât *Omul Total*, cât și *Omul Primordial*. *Omul Total sau Universal* înseamnă a ieși din noi înșine, în timp ce omul Primordial este perfecțiunea ființei. Frithoj Schuon rezuma această doctrină astfel: "natura Profetului comportă două perfecțiuni - cea a totalității și cea a originii; Muhammad întruchipează totalitatea teomorfă și armonioasă, ale cărei fragmente suntem și originea față de care construim ca indivizi, tot atâtea stări de decădere".

Toate aceste considerații ne permit să înțelegem de ce modelul islamic de a-

privi pe întemeietorul Islamului diferă de cultul creștin pentru Omul Dumnezeu. Sublimarea Profetului pornește nu de la o divinitate terestră, ci rezultă dintr-o mitologie metafizică. Muhammad este în același timp om între oameni - nu în sensul de obișnuit - și ideea platoniciană, simbol cosmic, Logos, *însă niciodată Dumnezeu întrupat*.

Profetul poate fi considerat, înainte de toate o sinteză între "micimea" umană și misterul divin. Formula de sinteză sau de conciliere a opozițiilor este specifică islamului și rezultă în mod explicit din rolul lui de "ultimă revelație". În aceste condiții profetul este "pecetea profeției", ceea ce explică apariția lui ca o sinteză a tot ce l-a precedat: tot de aici derivă aspectul său de "nivelare", acel ceva "anonim" și "nemăsurabil" care apare și în Coran.

Prin misiunea sa, Muhammad a rupt legătura cu tradiția păgână distrugând plutocrația păgână, dându-le arabilor o nouă învățatură spirituală cu valențe morale și legislative: Islamul sau "devotarea omului lui Dumnezeu".

Reflecțiile noastre pe marginea Profetului Muhammad nu ar fi fost posibile fără lectura admirabilei lucrări a profesorului Gheorghe G. Stănescu, care, prin valoarea ei pragmatică se înscrie pe coordonatele lansate de un cărturar musulman contemporan: "trebuie să învățăm să ne cunoaștem unii pe ceilalți și să trăim într-o comunitate de dimensiuni universale, dacă nu vrem să fim condamnați la dispariție după ce ne vom fi omorât între noi". Este mesajul pe care dincolo de viața pământeană, regele Hussein al Iordaniei, al 43-lea descendent direct al Profetului l-a lăsat reunind deopotrivă prieteni și inamici.

Călin FELEZEU