

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1-2

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bîlașcu no.24 ♦ Phone: 405300 ex. 167

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

- I. P. BISTRIȚEANUL, The Pastor, the Call and the Response * Păstorul, Chemarea și Răspunsul..... 3
- I. ICĂ, Der Beitrag des Christentums zur Europäischen Kultur in Vergangenheit und Gegenwart * Contribuția creștinismului la cultura europeană în trecut și în prezent 13
- C. ALZATI, Scientia Ambrosiana. Comuniunea bisericilor și pluralitatea tradițiilor în izvoarele milaneze între secolele X și XI * Scientia Ambrosiana. Die Gemeinschaft der Kirchen und die Pluralität der Traditionen in den mailändischen Quellen zwischen den X. und XI. Jahrhunderten 21
- A. M. RITTER, Warum Christus auch Gott sein muß: Athanasius, Bischof von Alexandrien * De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Atanasie, Episcop al Alexandriei..... 39
- A. MORARU, Bulgarian Hesychasts in the XIVth Century and Romanian Monasticism 53
- I.-V. LEB, Theodor Mommsen și românii * Theodor Mommsen und die Rumänen 61

V. BEL, Propovăduirea Evangheliei * Die Verkündigung des Evangeliums	77
V. STANCIU, Începuturile muzicii corale bisericești din Transilvania * Die Anfänge der kirchlichen choralischen Musik in Transilvanien	87
S. TOFANĂ, Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectivă ortodoxă * Das Wort Gottes als Eucharistie. Das Verständnis und die Auslegung der heiligen Schrift im Licht der eucharistischen liturgischen Erfahrung aus orthodoxer Sicht.....	109
I. ICĂ JR., Dialogul teologic armeano-bizantin din secolul XII și actualitatea lui ecumenică * The Armenian-Byzantine Theological Dialogue from the XII th Century and its Ecumenical Actuality	125
I. CHIRILĂ, Cunoașterea lui Dumnezeu în lumina teologisirii Sfinților Trei Ierarhi * Knowledge of God in the Theology of the Saint Hierarchies	147
I. TOADER, Cateheza ieri și astăzi * La catéchèse hier et aujourd'hui	157
D. MAN, Cuvântarea religioasă în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea - Izvoare - * La prédication du XVIII ^e siècle au début du XIX ^e siècle. Sources.....	163
P.-D. VLAICU, Contribuția clerului transilvănean la menținerea identității naționale între anii 1848-1919. Aspecte istorice și canonic-juridice * The Contribution of the Clergy from Transylvania to Maintain the National Identity between 1848-1919. Historical and Canonical-Judicial Aspects	169
C. I. ERNEANU, Istoriografia bizantină în cultura românească până la începutul secolului al XIX-lea * Die byzantinische Historiographie in der rumänischen Kultur bis am Anfang des XIX. Jahrhunderts.....	187
I. BIZĂU, Statutul harismatic al episcopului în mistica sacramentală și liturgică a lui Nicolae Cabasila * Le statut charismatique de l'évêque dans la mystique sacramentale et liturgique de Nicolas Cabasilas	205
M. OROS, Începuturile și dezvoltarea imnografiei creștine în Biserica primară * - Hymnography - the Beginning and the Development in the Primary Church.....	219
S. MANOLACHE, Gnosticism și New-Age * Gnosticisme et New-Age	229
V. TIMIȘ, Lecția, principală formă de organizare și desfășurare a activității didactice și de educație religioasă-morală * Le leçon (classe) de religion, la principale forme d'organisation et déroulement de l'activité didactique et d'éducation religieuse et morale	233

THE PASTOR, THE CALL AND THE RESPONSE

IRINEU POP BISTRITĂNUL

REZUMAT. Păstorul, Chemarea și Răspunsul. La Cincizecime, ziua de naștere a Bisericii, Domnul a trimis pe Sfinții Apostoli să propovăduiască mesajul Evangheliei Sale. Propovăduirea viza proclamarea adevărului Evangheliei în vederea extinderii Bisericii până la marginile pământului. Deci, adevărul se transmite prin Biserică, prin slujitori aleși - apostoli -, în cadrul predicării și a săvârșirii Sfințelor Taine. Aici se realizează "noua creație", se lucrează restaurarea creației în forma sa "nouă" și veșnică. Pentru realizarea acestei lucrări restauratoare trebuie actualizată neîncetat în sânul creației "chemarea lui Hristos" la mântuire și împreună lucrare. Lucrarea omului, conformă cu voința și chemarea divină, este răspunsul dat Creatorului de către om prin însăși cuvântul cu care Acesta a desfășurat actul creației: "să fie!".

Preotul, în tripla dimensiune a slujirii sale, ca "preot liturghisitor", ca "preot păstor" și ca "preot – învățător", face vie și reală prezența între noi a Celui ce ne cheamă și ne conduce spre realizarea teandriei, înțeleasă ca atribut esențial al Bisericii - Trupul Său mistic. De aceea, cu necesitate, preotul trebuie să vestească prin propria sa viață viața lui Hristos, să cheme, fiind el cel dintâi răspuns, pentru că preoția este veșnică datorită faptului că Hristos este cel dintâi preot ce a deschis împărăția lui Dumnezeu tuturor.

Argumentarea patristică vine să sublinieze sublimitatea și totodată marea responsabilitate a preoției.

On Pentecost, the birthday of the Church, Our Lord commissioned His Apostles to carry on His message. The charge Christ gave to man was to "go therefore and make disciples of all the nations" (Matt. 28:19) to proclaim the Truths of His Gospel and extend the Church He founded. The goal of the Church is to transmit its Truths and in order to attain its aim, Jesus Christ selected dedicated persons to carry on His ministry. Our Lord Himself selected Twelve Apostles to carry on with authority His Gospel when Christ "all night continued in prayer to God. And when it was day, He called His disciples and chose from them twelve, whom He named apostles" (Luke 6:12,13).

Jesus Christ selected this special group of men to carry this ministry and in time, He sent them to preach His Gospel and to baptize all over the world. "New creation" implies mission to the world; hence the Church is always "apostolic", i.e., not only founded on the faith of those who saw the risen Lord. But assuming their function of being sent "to announce and establish the Kingdom of God and this

mission receives its authenticity from the Spirit"¹. These men were chosen to establish His Kingdom with living people; they were trained as they were not men of high education, yet educated in the knowledge of God and in Jesus' teaching; and they were ordained to preach the Gospel to the world and to lead men to salvation. From pupils they became teachers; from followers of Christ, they became leaders, bringing people to Christ. The orthodox hymns for Pentecost glorify Christ, our God, "who has revealed the fishermen as most wise by sending down upon them the Holy Spirit and through them did draw the world into His net".² They started as disciples and in three years they became Apostles. They spread the presence of Christ in every step of their mission and as it began to grow they appointed their successors, thus establishing the special Priesthood of the Church. In the Orthodox Church there is no ordination of Deacon, Priest, or Bishop without referring to the Apostles. This is why Saint Irenaeus, bishop of Lyons said: "it is necessary to obey those who are presbyters in the Church, those who have the succession of the Apostles."³

It is noteworthy that the first official act of Christ began by calling men as co-workers for the accomplishment of God's will. His selection of men is an example of the calling of men by the church to undertake this divine mission. The Church is the home for those called and who work for its mission. Every Orthodox Christian is called by God to serve the purpose of the Church with responsibility. It is only in the Church and through the Church that the life and grace of God are manifest among men, saving and satisfying them, and thus continuing the redemptive work of Christ. "For the Church serves to accomplish the Lord's purpose. Man has ever thus served the will of the Father, God's philanthropy being showered upon men first through the prophets, and now through the Church."⁴ All members of the Church share in this responsibility equally as a Royal Priesthood working to accomplish the Mission of its Founder.

Is everyone called by God? Yes, every Orthodox Christian is called by God-called to salvation and to service. Some Christians are called to carry out special tasks for God's purpose of redemption.

The Holy Scriptures reveals the idea of call in several ways. *The first and very important is God's call to salvation.* In the Gospels, Christ calls sinners to repentance and the weary to come to Him for rest. The ministry of Christ makes clear that call is related to God's offer of salvation; God called Abraham to be His instrument and promised, "by you all the families of the earth shall bless themselves" (Gen., 12:3). God sent His Son, that "whoever believes in Him should not perish but have eternal life" (John 3:16). Though we may profess the doctrines of the Church, we may at the same time be far from Christ. Being active in the Church does not necessarily mean being right with God. Being an Orthodox Christian is not a simple matter. It means that one must be personally and sincerely

¹ John Meyendorff, *Byzantine Theology*, New York, 1983, p.175.

² *Service Books of the Orthodox Church*, vol. I, South Canaan, Penn., 1984, p. 162.

³ St. Irenaeus, *Against Heresies*, P.G. IV: 26, 2.

⁴ Clement of Alexandria, *On Prophecy*, 23, P.G. 9, 708.

committed to Jesus Christ and must have a strong relationship with the metaphysical life of Christ and with the church, which, according to the very beautiful definition of Augustine, is "the perpetuation of Christ on earth." He calls everyone to make this personal commitment which must be sincerely rooted in faith, strengthened in prayer and liturgical worship and demonstrated by our Christian Stewardship. God's call then reaches every person. When a person responds to that call, the response is not to a particular vocation, but to a particular life of being a part of God's own people (I Peter 2:9). Christianity is not a profession neither an occupation with a great income or prestige. "It is a call. It is a holy deposit entrusted to those who really love Christ. To follow the steps Christ is not so easy, but our love toward Him makes it easier."⁵

A second way is God's call to service. Our Lord was straightforward when He told His first disciples to "follow Me and I will make you fishers of men" (Mark 1:7). They followed Him without asking questions because they had the pure desire to seek the Truth and to accept the Truth and finally to confess and proclaim the Truth. In 1 Peter, the call to service is linked to God's purpose as revealed in the Old Testament and is applied to all Christians, the body of Christ. "But you are a chosen race, a royal priesthood, a holy nation, God's own people, that you may declare the wonderful deeds of Him who called you out of darkness into His marvelous light" (I Peter 2:9). The church recognizes in her teaching of the faith and in her worship in general the proper rights of laymen in the life of the Church. For St. Peter characterizes the laity as a chosen generation, a royal priesthood, and the clergy and laity together constitute one organic common life and worship, the one Mystical Body of Christ⁶. This service we are called to perform is our Christian Stewardship. It means helping the poor to help themselves, offering social services for the disabled, handicapped, demonstrating a willingness to aid the less fortunate, etc. Whenever we serve our fellow man, we serve God. We are reminded of our responsibility as Christian Stewards on the third of the Pre-Lenten Sundays when we hear the words of Christ: "Truly I say to you, as you did it to one of the least of these My brethren, you did it to Me" (Matt. 25:40). This statement of Christ makes it imperative for everyone to carry out this commandment of love for neighbor. "The love is the greatest virtue and the basis of peace. In the physical world we know how powerful and useful electricity is. In the moral world the position of electricity is taken by love. It shines like the sun, filling all things with happiness, joy, serenity and satisfaction of the conscience. Every one of us wakes up every morning seeking to see a smile, a little kindness, a little love, and our life becomes happy or unhappy, not according to the riches and position that we occupy, but according to the love that our fellowmen have given."⁷

From the Scriptures *we receive another meaning of the word call.* God has called individuals to perform special functions to help carry out His offer of salvation. In the Old Testament, Moses was called to lead the people of Israel out

⁵ *Contemporary Sermons*, Collected by Dean Timothy Andrews, New York, 1966, p. 70.

⁶ Dr. John Karmiris, *A Synopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, Scranton, Pa, 1973, p. 94.

⁷ *Contemporary Sermons ...*, p. 70-71.

of bondage, give them the Law and help establish them into a nation. Other prophets were called to perform special tasks. In the New Testament, we find that Jesus Christ called out His disciples and sent them on special missions to proclaim the good news that the Messiah had come.

In many instances those who were called to special tasks were so designated through a special action of the church, the laying-on of hands as recorded in the Book of Acts by the appointment of the seven and the missionary trip of Saul and Barnabas. These rites of designation for special tasks became the basis for the church's development of the rite of Ordination. "The three ranks of the hierarchy are: bishop, presbyter and deacon, all of whom are appointed to their rank in the church by means of the sacrament of Holy Orders. All of the Church's ministers are consecrated by and within by epiclesis (invocation) of the Holy Spirit, who by divine grace enables men to exercise the threefold diakonia, derived from the three offices of our Lord: the didactic hermeneutic and primal"⁸. The Apostles were given the commandment to ordain dedicated and chosen persons. These persons prepare themselves in the knowledge of the Holy Scriptures, they feel the special calling of God and they dedicate their lives to preach the Gospel, serve the faithful and administer the Sacraments. This, in essence, is the calling of the Orthodox Priesthood. All three orders of the clergy continue canonically and interruptedly in the Orthodox Church, the hierarchy of which traces its beginnings back through an unbroken succession to the Apostles themselves. "The sacrament of Priesthood possesses, in the Orthodox Church, a great importance, and no one who is not in possession of the apostolic succession has any right to perform any part of priestly and pastoral function."⁹

For every Orthodox Priest, the Gospel of John (especially John 10) is important to know, as it provides a good perspective of *Priest as Pastor*. Christ is Pastor, the Good Shepherd, the One who lies down His life and we find the essence of our Priesthood in the words of Christ when He says: "I lay down My life for the sheep" (John 10:15). Of all vocations, the Priesthood is the most paradoxical in the world, as no one naturally lays down his life and yet, as Priests, we are called to follow the example of Our Lord, who by His divine goodness and love became man, died upon the cross, defeated death and the Devil and with His glorious resurrection He granted newness of life and divine brilliance to our human nature. The Bishop Paulinos of Noli would never send a poor person without giving him some assistance. When he had given away everything that he had, a poor widow sought his aid in order to free her child, from slavery. The Bishop sold himself as a slave, gave the money to the poor woman and he then worked as a slave farm worker. In this fashion, he imitated the Good Samaritan, who became a servant so as to free all of enslaved humanity.¹⁰ The priest must make the same constant effort to imitate the example given to us by Jesus Christ in order to have the same love for his spiritual sons.

⁸ Dr. John Karmiris, *op. cit.*, p. 94.

⁹ *Ecclesia*, 31:1954, p. 366.

¹⁰ Archim, Christoforos Stavropoulos, *Partakers of Divine Nature*, Minneapolis, Minnesota, 1976, p.87.

For the Protestants, the Priesthood is teacher and pastor and not a Priest. For the Roman Catholic Priesthood is a teacher and Priest and not a pastor. For the Orthodox, Priesthood is teacher, Priest and pastor. The Orthodox Church understands **Priest as Priest**, the celebrant of the liturgical and sacramental life of the community; **Priest as Pastor**, the shepherd who cares for his faithful; and **Priest as Teacher**, the rabbi, who instructs in the doctrine of the Church. All three belong together as one. They are not separated from each other. It is the understanding of the Church that it is pastorship that makes you a Priest and not a Priest that makes you a pastor. Contrary to the Western attitude, the Orthodox vision of the Priesthood does not start at Golgotha, but rather extends back to the creation of man. Man was created as a Priestly being who had a special vocation (Gen. 1) to exercise dominion over the earth as God's representative. Before the fall, man is the Priest. After the fall, the natural Priesthood collapsed. Man needs to be restored to Christ, and this restoration in Christ is not in the world as this world rejected this restoration. Redemption and salvation take us out of this world. The Church needs the Priest to lead man to salvation in the Kingdom to come because the Church is the "key by means of which people enter the Kingdom of God."¹¹ This is not an easy calling as the Priest gives up the life of this world; yet, he must completely be in it. Herein lies the paradoxical vocation referred to earlier. "The Church is the Kingdom of God planted in the world, that it may capture it for the service of the Highest. Church, then, and the world are connected in spite of their different natures. On the one hand, the Kingdom of Christ is not of this world, and the followers of Christ are not of this world, as He is not of this world. On the other hand, Christ's prayer to the Father is that His disciples not be taken out of the world. But they should be kept from evil, because, if Christians were taken out of the world, what salt would remain for the world, what lamp, what light, what power of refinement and moral uplifting? (John 18:36; Matthew 5:13-16). So, the Church accomplishes its destiny, more safely by remaining in the world, while at the same time seeing itself independent from the world."¹²

Since the Church needs Priests, are we aware of any signs of the pastoral call? There are general signs, but none of priestly vocation. There exists no clear definition of pastoral call and we must not be influenced because of Western approach to worldly matters. The Orthodox understanding of the pastoral call is known only in the depths of a man's conscience, for "what person knoweth the things of a man, except the spirit of man which is in him" (I Cor. 2:11)? As Orthodox Priests, we are reminded of this calling from these words of Our Lord. "You did not choose Me, but I have chosen you and appointed you that you should go and bear fruit and that your fruit should abide. So that whatever you ask the Father in My name, He may give it to you" (John 5:16). This is an important text for all Priests to know daily as it shows that Priesthood is a Divine Mystery and not something sought for earthly reasons. The first Christians believed that "Priesthood is the very highest point of all"¹³ and that without the clergy, "there is no Church."¹⁴

¹¹ Origen, *Homily 20 on Daniel*, P.G. 10, col. 656.

¹² Constantine Callinicos, *The Foundations of the Faith*, Scranton, Pa., 1975, p. 197-198.

¹³ Ignatius of Antioch, *To the Smyrneans*, 9, P.G. 5, col. 855.

¹⁴ I d e m, *To the Trallians*, 3, P.G. 5, col. 780.

If there are no specific signs, how does a man know his calling? This is almost impossible to answer. Certain signs have accumulated through the centuries, plus the wisdom of the church. The first of these is a personal calling, *an inner voice*. *One finds* a special love for the Church, serving and working for the Church. He feels good; the Church is his home; he feels the Church as the center of his life. The one who does not love the Church in all its details will not be a good Priest. One who does not love the Church will be detached from the Church that is called "Sanhedrin of God, and assembly of the Apostles."¹⁵ Love for the Church and its liturgical life however, are not the only signs, for if they are, then it is dangerous. When the external liturgical aspect is an object of one's life, then he is a security risk, there is nothing more dangerous in the Church than a man like this. This is why the Romanian priest and writer Gala Galaction said: "In our sacramental Church cannot be an authentic Christian life neither sacerdotal vitality without the supreme conviction that Jesus Christ, the slain Lamb rests on the altar, and you, o, priest, are the tool of this majestic sacrifice (oblation)."¹⁶

Besides this special love there must be an *interest in the work of the Church in the world*. We see an ever-increasing number of clergy involved actively in political parties and social causes. The Orthodox Priest must not be blinded by the earthly turmoil's but "like the Lord Jesus Christ Himself, a Priest teaches men not what social forms they should adopt, but in what way they should relate to one another in society" (The Orthodox Pastor). The real interest of a Priest is spiritual and pastoral and not worldly. The dynamic "movement" which characterizes the "new humanity in Christ", and for which the Church is responsible, is not the movement of history but a mystical growth in God. Existing in history, the Church expects the Second Coming of Christ in power as the visible triumph of God in the world and the final transfiguration of the whole of creation, whose center and Lord is man."¹⁷

In addition to an inner voice, *a call to the Priesthood may come from the outside*: another Priest, Bishop or the people. St. Ambrose of Milan was called to the Episcopate by the people. He never aspired to be a Bishop, but responded to the voice of the people. The lay believers, who along with the clergy constitute the "conscience of the Church", have the responsibility of contributing to the perpetuation of the Orthodox Faith through their own obedience to the Commandments and Gospel of Jesus Christ.

While one contemplates this call, the words in the New Testament call to mind a rule for the whole life of the Church: "Believe not every spirit, but test the spirits to see whether they are of God; for many false prophets have gone into the world" (1 John 4:1). There is a real need for personal introspection while contemplating this call. We need to ask ourselves questions as to *why I want to be a Priest?* etc. The devil will be present, usually in the form of an angel, when questioning us. *This personal introspection* must be done with the questions

¹⁵ I d e m, *ibidem*.

¹⁶ *Eucharist-Priesthood*, in "The Current" IX (1936), No. 31194 p.2.

¹⁷ John Meyendorff, *op. cit.*, p.219.

answered honestly. Ambition, prestige and other wrong answers have ruined pastoral vocation. Some become Priests just to "be respected." Vainglory, material interests are also included in the downfall of a pastoral vocation. In general a life of certain prestige, respect, to be assigned to a certain parish and then do nothing, seem to be an image and concept of many Priests. This is wrong. In this respect a candidate for the Priesthood must bear in mind the Apostle's words: "It is not reason that we should leave the word of God, and serve tables" (Acts 6:2). "Everything must be directed towards acquiring the kingdom of God and fulfilling Christ's Gospel"¹⁸.

Introspection on a daily basis is a must for a Priest because he is a born victim. Personal confession on a regular basis will help discern a problem. A candidate for the Priesthood undergoes a thorough self-examination for his *confession prior to ordination*. All Orthodox Christians make Confession a regular part of their life and participating in Confession should not stop with the Sacrament of Ordination. Priests need to confess on a regular basis to check on the weak spots in their life. A Priest must have a growing feeling of unworthiness. The holier the man becomes, the more unworthy he feels. Man is self-centered, proud, and his downfall comes when he centers his life on something else other than Christ. The Church will survive without Priests, but will suffer with bad ones.

We Orthodox have a great past, a great tradition. We are proud of this. But we must not live in the past. Where are our John Chrysostoms today? our Basils? our Gregories? our Athanasiuses? our Johns of Damascus? We have the apostolic doctrine. We have the apostolic succession. But we can have, too, the apostolic power of the Holy Spirit to produce new and powerful witnesses for the Lord today, new Church Fathers - not carbon copies of the old, but originals as they were. For God is always more interested in producing originals than carbon copies.

The Orthodox Church is not a museum of the first thousand years of Christianity. We must not succumb to the temptation that the Fathers have said everything and that all we have to do is to repeat them verbatim. Father Florovsky has reminded us that the notion of "father" is not limited to the period called "Patristic" (between I-VIII centuries). St. Gregory of Palamas, for example, was a "Church Father" in the fourteenth century." To repeat, to have Church Fathers is a permanent dimension of the Church. The Fathers beget us in the faith that we in turn might become fathers, that is, free creators under the inspiration of the same Holy Spirit who empowered and guided the early Father."¹⁹

When the Priest's life is not centered on Christ, how can he expect to lead others to Christ? As a pastor, he must care for the souls of his flock and care of souls in our times should be greater. When we look at the human person, we fail to relate their life to salvation. This is evident in our parishes today, because there is more interest in the "success of the parish." Care of the souls is not dealt with fully in our times and we are suffering as a result of this weakness. The Priest must understand that for the man, "made by God a little lower than the angels and crowned with glory and majesty" (Psalm 8:5-6); the Son of God came down to

¹⁸ *Laboring with Christ*, in "Orthodox America", No. 9-10:1986, p.3.

¹⁹ Anthony M. Coniaris, *Sermons on the Major Holy Days of the Orthodox Church*, Minneapolis, Minnesota, 1978, p. 89.

earth and assumed the very nature of man except for sin, with the unique purpose to save man, He left, "the ninety-nine on the mountains and go and search for the one that is straying" (Matt. 18:12)²⁰.

A diligent Priest must understand and to demonstrate by his own life and conduct (behavior) that "the work of the Church is higher and more positive than that of Noah's ark - as St. John Chrysostom said-; because while the ark only saved, the church not only saves, but does something more too. Under Noah's direction the ark took in brute animals, and brute animals it released. But the Church, under the leadership of Christ takes illogical men and makes them into beings logical both in theory and practice. The cock entered the ark a cock, and a cock he departed. The wolf entered the ark a wolf, and departs a sheep."²¹ Therefore the Priest must be very conscious of his calling of the position of his high responsibility in the Church and to carry out the work of evangelism with compassion and zeal.

How does one begin to deal with his pastoral work? There are two trends in pastoral theology reflecting two types of priestly vocation. On the one hand there is the Priest as administrator of the parish and the other is the Priest being interested only in the spirituality of the parish and nothing else. Rarely are these two trends combined in one man. The paradox of Christ is that He is the Savior of the world and also the savior of man. Christ is the administrator and when He looks at you He sees you individually, as a unique person. This is why Gregory the Great called the pastoral magisterium, "art of arts: 'ars est artium regimen animarum.'"²² To reduce the Priesthood to either of these two trends is completely heretical. The Priest must combine the two things: administration in building the church as a whole and at the same time take this passion of the person's soul, of the man, "the crown of creation, the small and great, lowly and exalted, mortal and immortal, earthly and heavenly" - according to St. Gregory the Theologian.

It is a task of each pastor to draw people to the unity, to renew them and enlighten them. What can be greater than to re-create God's creation! What greater good can one bring to one's neighbor than to prepare him for eternal life! The fulfillment of this task is not easy – one must battle with man's sin-corrupted nature, often meets with misunderstanding, and sometimes conscious opposition or even hatred on the part of those one loves and cares to help. "Great must be the self sacrifice of pastor and great must be his love for his flock. For its sake he must be ready to endure everything and each lamb must find a place in his heart. He must apply appropriate treatment to each one individually, taking into consideration the particular character and circumstances of each."²³

If religion, as an innermost need of human nature, is essential for the existence of individuals and peoples, the Christian Church as being the perfect expression, summation, and systematization of religious thoughts, powers and aids

²⁰ Rev. G. Dimopoulos, *Orthodox Sermons for All Sundays of the Year*, Scranton, Pa., 1975, p. 176.

²¹ St. John Chrysostom, *Homily* 8,1, P.G. 49, col. 336.

²² Gregory the Great, *Regulae pastoralis liber*, I, P.L. 77, col. 14A.

²³ *Laboring with Christ...*, p 2.

constitutes the corner stone upon which mankind will build its mansion for a most bright and blessed future. This is why the Church's priests duties are so difficult and complex, and their responsibilities for the salvation of their flocks so great. The Priest must be diligent concerning his pastoral mission in order that in the last judgment's day shall be able to respond: "O, Lord, while I was with them, I protected them and kept them safe by that name you gave me. None has been lost" (John 17:12). The Priest must be very careful of his spiritual sins and to convince them to love the Church as their own ark of salvation and to live fully the sacramental life of the Church. He must show them that, "he who forsakes the Church of Christ will never share in the rewards of Christ... He cannot have God as a father who has not the Church as his mother"²⁴, as St. Cyprianus said.

The Church needs dedicated men for the Priesthood; men of piety, sincerity, humility, and who have the ability to learn the Truths of God and communicate them to the people. The Priest must be a living model for his parishioners so that to be able to tell with Paul the Apostle: "Therefore I urge you to imitate me. Whatever you have learned or received or heard from me, or seen in me - put it into practice. And the God of peace will be with you" (I Cor. 4:16; Philipp. 4:9). The need for Priests was vital in New Testament times and through-out the centuries we have been able to see that the lack of dedicated clergymen was an impediment to the mission of Church, that (which) Origen calls, "the city of God".²⁵

Whatever is good and fine and uplifting around us, is due to the beneficial influence of the Church. The Church is the fountain whose blessed waters refresh even its opponents. "The Church abolished white slavery, sanctified marriage, emancipated women, proclaimed human worth."²⁶ By this very reason the celebrants of the Mysteries have the holy duty to be persons, devoted to Christ's Church, this theandric institution. The challenge is great for young men to open their hearts and minds to the calling of the Priesthood.

Prayer, patience, the sacraments, generosity and humility are all qualities that will keep us going as pastors to meet this challenge. The Priesthood existed before we were born and will exist after we die, because in fact - according to Clement of Alexandria, "the very Lord Himself shepherds us into all ages,"²⁷ and we, all priests are, "the servants of Christ and those entrusted with the secret things of God" (I Cor. 4:1). God uses us, we do not use Him. It is so easy to fall into despair when we do not see any results in our pastoral work. As a Priest we are not to expect results but always strive to do our best. Real grace of the Priesthood is to walk in this world and be the witness to the building, which is not of this world, but of the Kingdom of God.

This is the most frustrating task of our lives, but if we accept this frustration, we will see the joy of the Church in the Kingdom of God, where, "man shall abide for ever new and for ever conversing with God", as St. Irenaeus said²⁸. Over there

²⁴ St. Cyprianus, *De Unitate Ecclesiae*, P.L., 41, col. 519.

²⁵ Origen, *Homily 9 on Jeremiah*, P.G, 13, col. 349.

²⁶ Constantine Callinicos, *op. cit.*, p. 199.

²⁷ Clement of Alexandria, *Paedagogos I*, 4, P.G. 8, col. 261.

²⁸ St. Irenaeus, *Against Heresies V*, 36, P.G. 7 col. 1222A.

IRINEU POP BISTRITĂANUL

the good and diligent shepherds that "have fought the good fight, have finished the race and have kept the faith" shall receive "the crown of righteousness", they will receive from Jesus Christ the Most Holy, 'Chief Shepherd' "the crown of glory that will never fade away" (cf. II Tim. 4:7-8; I Pet. 5:4).

DER BEITRAG DES CHRISTENTUMS ZUR EUROPÄISCHEN KULTUR IN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

IOAN ICĂ ¹

REZUMAT. Contribuția creștinismului la cultura europeană în trecut și în prezent. Cerința esențială a Europei la sfârșitul acestui mileniu este elaborarea unui model care să cuprindă drepturile omului, ale naturii și ale lui Dumnezeu. Cu toate despărțirile existente, preocuparea principală a europenilor este unitatea. Aceasta este urmărită însă prea unilateral în plan politic și economic și prea puțin în plan spiritual. Dincolo de diversitatea culturală există însă o unitate fundamentală spirituală în cultura și civilizația europeană care garantează coerența acestei diversități. Această unitate fundamentală este asigurată de creștinism. Cultura și civilizația europeană este în totalitatea ei împregnată de concepția creștină despre lume. S-a pus pe bună dreptate că Europa s-a născut în anul 325 la primul sinod ecumenic când a fost formulată dogma Sfintei Treimi și cea a Întrupării. Concepția creștină despre lume a promovat știința modernă și a oferit o perspectivă optimistă asupra lumii și personalist-comunitară despre om. Umanismul modern ca expresie culturală, filozofică și politică este exclusiv un produs european și se întemeiază pe realitatea teologică a persoanei. Europa este pe punctul de a-și regăsi rădăcinile creștine tocmai din nevoia de a justifica demnitatea umană.

Europa mileniului III are nevoie de un nou umanism personalist și comunitar pe care numai creștinismul îl poate oferi prin credința sa în Sfânta Treime și-n Întruparea Domnului. Aceasta nu însemnează postularea unui amestec al teologiei și Bisericii cu societatea civilă. Biserica și societatea, teologia și cultura trebuie să se interfereze armonice, să colaboreze, păstrându-și în același timp autonomia proprie. Întemeierea creștină a modelului european trebuie însă să țină seama în mod egal de cele două tradiții creștine ale ei, apuseană și răsăriteană. Existența incontestabilă a deosebirilor între cele două tradiții creștine trebuie privită în perspectiva complementarității și unității lor fundamentale. Europa de est cu moștenirea ei spirituală și cu potențialul ei uman și material este o parte a Europei. Europa nu poate fi privită ca un întreg fără dimensiunea ei răsăriteană. Șansa Europei este "să poată respira cu ambi plămâni".

1. Das Ende dieses Jahrhunderts und Jahrtausends bietet eine vielleicht einmalige Gelegenheit, über den harten und tragischen Lauf einer Geschichte nachzudenken, die vor allem Europa betroffen hat. Ein solches Nachdenken braucht Europa, um den Herausforderungen des III. Jahrtausends begegnen zu können, welche uns einen tieferen Einblick in die Eigenart des europäischen Geistes und in dessen Schicksal in Vergangenheit und Gegenwart abverlangen. Davon, wie die Europäer sich im Rückgriff auf ihre tiefste Identität diesen Herausforderungen stellen werden, hängen die Chancen Europas ab, jenseits des Zusammenbruchs von Ideologien den Wandel der menschlichen Zivilisation zu

¹ Dekan der Orthodoxen Theologischen Fakultät Cluj-Napoca.

überdauern. Die wesentliche Herausforderung besteht darin, anhand des Archetyps europäischen Denkens ein menschliches und gesellschaftliches Vorbild neu zu begründen, welches die Anrechte des Menschen, der Natur und der Gottheit gleichzeitig und harmonisch zur Geltung bringt.

2. Obwohl Europa weiterhin in vielerlei Hinsicht von Spaltungen geprägt ist - ob Nord-Süd - oder Ost-West-Gefälle, ob auf politischer oder auf geistiger Ebene - scheint die Hauptbeschäftigung der Europäer die Vereinigung zu sein, sei es nun die wirtschaftliche Vereinigung im Westen oder die Integration des Ostens. Die Vereinigung wird jedoch zu einseitig wirtschaftlich und politisch verfolgt und zu wenig auf geistiger und ideeller Ebene. Das Wiederfinden der europäischen Einheit setzt vor allem das Wiederfinden eines Konsenses über die Werte voraus, die Europa als grundlegenden Topos der menschlichen Zivilisation geistig definieren. Die Warnung T.S. Eliots ist aktueller denn je: "Wenn der geistige Körper Europas stirbt, dann werden wir nicht mehr Europa gestalten, sondern nur noch eine Masse menschlicher Wesen, die etliche verschiedene Sprachen sprechen." (In: *Die Einheit der europäischen Kultur*). Auf die Grundfrage "Was ist denn eigentlich Europa" muß geantwortet werden, daß Europa mehr ist als nur ein Gebiet: es ist eine Kultur, ja sogar eine Vielfalt von Kulturen, von denen jede einzigartig und von allen anderen verschieden ist. Jenseits von dieser spezifisch europäischen Vielfalt gibt es jedoch eine grundlegende Einheit in Kultur und Zivilisation, welche die Kohärenz dieser Vielfalt gewährleistet und dazu führt, daß Europa, wenngleich vielfach geteilt, doch eins ist. Diese Einheit besteht in der gemeinsamen Geisteshaltung - dem Christentum. Obwohl die europäische Kultur (Literatur, Musik, bildende Kunst) sich offensichtlich in ihrer gesamten Geschichte um die großen Themen des Christentums bewegt, wird oft übersehen, daß die europäische Zivilisation in ihrer Gesamtheit das Ergebnis einer christlich geprägten *Weltanschauung* ist.

3. Die Grundlage des europäischen geistigen Vorbilds wird von drei wesentlichen Erbgütern gebildet, welche es in seiner Eigenart definieren und seine Koordinaten bestimmen: das griechische Erbe, d.h. das philosophisch-politische Projekt des antiken Hellas, welches auf die philosophische Sorge um Seele, Wahrheit und Sein und auf die Allgemeingültigkeit dieser Werte aufbaut; das römische Erbe mit der Vorstellung der Allgemeingültigkeit von Gesetz und Recht; das jüdische Erbe, in welchem im Unterschied zum Hellenismus der Gedanke der Andersartigkeit der göttlichen von der menschlichen Person die Grundlage der ethischen und religiösen Beziehung bildet; und das christliche Erbe, welchem die Synthese der griechischen und jüdischen Quellen gelang. Diese Synthese wurde jedoch nicht als dialektische Spekulation verwirklicht, sondern durch das geschichtliche Ereignis der Menschwerdung des göttlichen Logos und der Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Kirche. Ganz Europa gründet sich auf diese beiden Ecksteine, die zu Grunddogmen der christlichen Kirche geworden sind: die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung.

Es ist eigentlich nicht paradox, daß die Urheimat des geistigen und kulturellen Erbens, welches das griechisch-jüdische Denken prägt, somit "außerhalb" des heutigen politischen und ökonomischen Schwerpunktes Europas liegt ("Europa" wird ja oft mit Westeuropa gleichgesetzt). Die von der Spannung wiederholter "Renaissancen" geprägte Dynamik europäischer Kulturgeschichte enthält ebenso

viele Versuche, ein geistiges Erbe wiederzufinden, welches von anderswo stammt. Es ist gerade dieser "exzentrische" Charakter Europas in bezug auf seine Quellen, der es davon abhält, autark zu handeln und der es verpflichtet, nicht nur dem eigenen geistigen Erbe, sondern auch anderen geistigen Erfahrungen gegenüber offen zu sein. (R. Brague) Gleichzeitig darf nicht verschwiegen werden, daß diese Identität sich im Zaufe der Geschichte durch einen aggressiven Export des eigenen Vorbildes behauptet hat, sei es durch einen aufgezwungenen Missionarismus, sei es durch die gewaltsame Kolonisierung der beiden amerikanischen Kontinente, wo Europa ganze Zivilisationen ausgerottet und damit sein ideelles Vorbild der Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Gottes verraten hat.

4. Es ist zu Recht behauptet worden (Denis de Rougemont, Constantin Noica), daß die Geburtsstunde Europas im Jahre 325 beim ersten ökumenischen Konzil der christlichen Kirche in Nicäa geschlagen habe, als das Dogma der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit formuliert wurde. Seither ist Europa - mit allem, was dieser Begriff einschließt, den Erfolgen und Mißerfolgen: der Entdeckung der historisch offenen, von der mythischen unterschiedenen Zeit, beziehungsweise der Entdeckung des unendlichen Raumes, der explosionsartigen Entwicklung von Wissenschaft und Technologie, der Ausbeutung der Materie, dem Fortschrittsdenken usw., - das Ergebnis des von diesen beiden wesentlichen Koordinaten ausgeformten europäischen "geistigen Archetyps".

5. Das grundlegende Ereignis der Menschwerdung Gottes hatte für die europäische Kultur wichtige Konsequenzen:

a) Eine positive Wertung der weltlichen Wirklichkeit (die nicht mehr, wie im Fernen Osten, nur der flüchtige Schleier des Göttlichen ist) und folglich die prinzipielle Rechtfertigung wissenschaftlicher Anstrengung und menschlichen Schaffens. Die Entwicklung der modernen Wissenschaft anhand der Technik, der praktischen Beherrschung der Welt, war nur im christlichen Kontext möglich, da das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt mit der Offenbarung eines gegenüber weltlichen Strukturen völlig transzendenten Gottes eine neue Dimension gewann. Die radikale Transzendenz des Göttlichen bedeutete das Ende der Vergöttlichung der Natur und ihre Verwandlung in ein Objekt, welches der "homo faber" gestalten und untersuchen konnte. Der gleichzeitig transzendente und immanente christliche Gott verlieh der Welt in bezug auf das menschliche Subjekt Objektivität und Bestand. Ohne diese theologische Grundvoraussetzung wäre die moderne Wissenschaft undenkbar.

b) Als Konsequenz der paradoxen Definition des christlichen Gottes wurde eine neue, von den kirchlichen Dogmen vorgezeichnete Antinomie für das europäische Denken kennzeichnend, ein Denkmuster, das sich sowohl von der monistischen Reduktion der Gegensätze als auch von deren fortwährender Polarisierung und Alternanz unterschied. Diese Neuorientierung im Denken, die von den griechischen Kirchenvätern durch die Definition der Person Jesu Christi und dessen offenbares Mysterium eingeführt wurde - gleichzeitig Gott und Mensch, eine einzige Person in zwei Naturen - wie auch des durch ihn als ein einziges Wesen in drei Personen offenbarten Gottes, wurde zur wahren *forma mentis* Europas und gewann in den verschiedensten Bereichen Bedeutung, von der Atomphysik (man denke an die paradoxe Definition des Lichtes als Teilchen

und Welle zugleich) bis zur Politologie (mit der föderalistischen Theorie) oder der Literatur (wo die Metapher als paradoxe Verbindung von Ideen den Kern europäischer Dichtung ausmacht).

c) Als anthropologische Konsequenz des Menschwerdungs- und Dreifaltigkeitsdogmas steht der Personbegriff im Zentrum des europäischen Menschenbikedes. Dieser Begriff, der die theologische und soziologische Wirklichkeit gleichermaßen erfaßt, integriert damit sowohl das hellenistische Bild des Menschen als an sich bestehendes Individuum, als auch die lateinische Vorstellung, nach welcher der Mensch als "Bürger" ausschließlich für den Staat existiert. Der Personbegriff ist eine direkte Folge der Offenbarung des persönlichen Gottes und der Beziehung des Menschen zu diesem Gott. Der Personbegriff schließt die Einordnung des Menschen und eine gesamte Weltanschauung mit ein. Als Abbild des Gottes geschaffen, der wesentlich Vater ist und vor dem die Menschen zu Söhnen und Töchtern bzw. zu Geschwistern werden, erhält der christliche Mensch eine einmalige Würde. Gleichzeitig wird ihm, obwohl das menschliche Leben unwiderruflich auf den Todeshorizont verweist, eine optimistische existentielle Perspektive angeboten. Der Christ lebt "in dieser Welt", aber er nimmt gleichzeitig die geglaubte "andere Welt" vorweg. Auferstehung und Unsterblichkeit sind wesentliche Merkmale des christlichen Personalismus und vollenden die ontologische und theologische Würde des Menschen.

Der Personbegriff ist wesentlich ein therapeutischer Begriff, es ist die einzige Möglichkeit des Menschen, die fortwährenden Versuchungen des Egoismus und Kollektivismus, der sozialen, politischen und ökologischen Unverantwortlichkeit durch die Werte des Glaubens, der Liebe, der Gemeinschaft zu überwinden, welche den menschlichen Beziehungen eine radikal neue Dimension verleihen.

In säkularisierter Form finden wir den Personbegriff in allen neuzeitlichen Bestrebungen wieder, die Würde des Menschen mit seiner Freiheit und seinen individuellen und politischen Rechten als höchstes Gut der europäischen Zivilisation zu definieren. Der Humanismus als kulturelle, philosophische und politische Erscheinung ist ein ausschließlich europäisches Produkt und gründet sich auf die theologische Wirklichkeit der Person. Die großen Tragödien des 20. Jahrhunderts, Totalitarismus, Holocaust, Weltkriege zeigen jedoch, daß die Loslösung der Person von ihrem theologischen Ursprung zur grausamsten Verneinung des Menschen und der Natur führt. Die wiederholte ideologische Verblendung durch Individualismus und Kollektivismus in verschiedenen Spielarten zeigt die Anfälligkeit des Anthropozentrismus und des säkularisierten Personalismus für die Krankheiten, von denen der europäische Geist bedroht ist. Der Dreisatz der französischen Revolution, "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit", kann ohne den transzendenten Bezug auf einen persönlichen Gott, welcher jede menschliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit begründet und garantiert, nicht durchgesetzt werden.

Die theologische Definition des Menschen als "Gottes Eben" definiert nicht nur die menschliche Person des Einzelnen, sondern auch die menschliche Gemeinschaft auf sozial-historischer Ebene. Im Laufe der Geschichte hat diese sämtliche modernen Verzerrungen der Auffassung von der Person getreu widerspiegelt und nach den totalitaristischen Erfahrungen des letzten Jahrhunderts

ist es offensichtlich, daß die gemeinschaftliche Berufung der Person als theologisch-politische Wirklichkeit nur in einem demokratischen System angemessen konkretisiert werden kann. Jedwelche Art von Totalitarismus, sei er politisch oder religiös, widerspricht der grundlegenden Würde des Menschen als "Gottes Eben". Deshalb kann ein seiner Herkunft würdiges Europa nur die "Politik der Person" und der Gemeinschaft vertreten - es ist die Politik der verantwortungsvollen Freiheit und der aktiven gemeinschaftlichen Solidarität, und nicht die Politik der individuellen Willkür oder der Massengewalt.

6. Das theologische Paradigma eines jeden sozial-humanen Gemeinschaftsmodells ist das Vorbild der Heiligen Dreifaltigkeit selbst, das heißt die Seinsweise Gottes in sich selbst als heilige Dreifaltigkeit, die sich durch Christus offenbart und durch die Kirche zur Seinsweise der Menschheit und der erneuerten und verklärten Schöpfung als Königerrschaft der Dreifaltigkeit wird. Die Bedeutung des trinitären Modells kann in folgenden Thesen zusammengefaßt werden:

a) Der christliche Gott ist weder die Einheit der pantheistischen Philosophien, noch die gnostische Zweiheit, sondern die Dreifaltigkeit der Liebe. Die Dreifaltigkeit ist jedoch nicht einfach die Essenz, sondern eine *Ko*-Essenz und somit eine *Kommunion* (und keine abstrakte Einheit). Diese schafft die Vielfalt nicht ab, ganz im Gegenteil, sie setzt sie ein, sowohl *in sich selbst* - in der Form der Personen der Dreifaltigkeit, als auch *außerhalb* ihrer, indem sie, aus der Liebe, die Vielfältigkeit der Welt und der menschlichen Personen schafft. Diesem Aspekt des trinitären Modells entsprechend, ist jede auf Vereinheitlichung, auf Verachtung der Mehrheit und Verschiedenheit gegründete hegemonische Politik prinzipiell unchristlich und dem verbürgten europäischen Geist fremd.

b) Der paradoxe Gott der Christen, ein Wesen in drei Personen, ist als solcher der Spekulation der Vernunft, die ihn in logische Begriffe umzuwandeln versucht, nicht zugänglich. Somit kennt jeder im Namen der heiligen Dreifaltigkeit getaufte Christ Gott durch die begnadete *Kommunion* der Liebe, durch eine *Ko*-Existenz, in der sich dieser seine gesamte Existenz (Geist, Seele, Leib) der Aktualisierung des Mysteriums dieser innigen Verbundenheit durch Glaube, Gebet, Askese, Dienst und Tugend öffnet und anpaßt;

c) Wenn die Dreifaltigkeit existiert, so kann das Sein in der Welt von dem Reich der irdischen, öffentlichen, von dem individuellen und gemeinsamen Spiel der menschlichen Leidenschaften nicht vereinnahmt werden. Sie öffnet sich der eschatologischen Zukunft des Reiches Gottes als Reich der Liebe, deren Erfahrung in der Liturgie vorweggenommen wird. Der natürlichen Sozialgemeinschaft die von dem zerstörerischen Wechselspiel Individualismus - Kollektivismus, Anarchismus - Totalitarismus, oder von dem Spiel der individuellen und natbnaalen Leidenschaften endgültig gespalten ist, setzt das Dreifaltigkeitsmodell die Perspektive einer andersartigen Gemeinschaft entgegen, die nicht aus einfachen Individuen oder Bürgern, sondern aus Personen besteht. Durch Gnade und Glaube an den dreifaltigen Gott von der Sklaverei all dessen was weltlich ist (Leib, Erde, Zivilisation, Kultur, Gemeinschaftsdenken) befreit, wird die menschliche Person gänzlich und von alledem gelöst, nur um sich freiwillig und authentisch mit allem und allen in eine neue Kommunion zu vereinen, in der die ethnischen, rassischen,

sexuellen, sozialen oder kulturellen Differenzen und Eigenheiten nicht mehr Auseinandersetzungen und Zwiespalt verursachen, sondern sich nach der Seinsweise der heiligen Dreifaltigkeit symphonisch harmonisieren.

Bedeutende zeitgenössische abendländische Theologen (L. Bouyer, K. Rahner, J. Moltmann) gestehen heute den großen Nachteil ein, den die langwierige "Abwesenheit" der Dreifaltigkeit in der Kulturgeschichte Europas, sowie in der Theologie und im Leben der abendländischen Kirchen mit sich gebracht hat. Dieses "Vergessen" ist demzufolge sowohl für die Spaltung des christlichen Abendlandes im XVI. Jahrhundert, als auch für die philosophischen und politischen Krisen der Moderne verantwortlich, die in säkularisierten Formen Konflikte theologischen Ursprungs wieder aufnehmen. Die Dreifaltigkeit konnte innerhalb der verzerrten Abbildungen einer ternären historischen "Dialektik" (Giacchino da Fiore, Hegel, Marx) nur als "Idee" überleben, was für die Geschichte unseres Jahrhunderts verhängnisvolle Folgen hatte. Häresien, Gnosis, Apokalypsen aller Art sind im "Schatten der Dreifaltigkeit" in verweltlichter Form unter der Maske der Utopien und Ideologien, die in hohem Maße dazu beigetragen haben, die zeitgenössische Geschichte zum Alptraum und Triumph des Greuels werden zu lassen, wieder zum Vorschein gekommen, und somit die Prophezeiung des Priesters P.A. Florenskij (aus dem Jahre 1914) zu bewahrheiten: "Zwischen Dreifaltigkeit und Hölle tertium non datur". Damit der Freiheitsbegriff nicht zu einer tieferen Sklaverei führt, damit die gemeinschaftliche Anlage des Menschen nicht weiter in einem erdrückenden Kollektivismus der menschlichen Persönlichkeit ende, erweist es sich demnach als notwendig, daß die Offenbarung der Dreifaltigkeit nicht nur mystisch verinnerlicht oder als dogmatisch museale Formel bewahrt, sondern auf die Gegenwart bezogen werde, denn die sozialen und kulturellen Werte der Moderne zeigten sich viel zu oft als schwächlich und unfähig, den Ausbrüchen des Unmenschlichen und dem historisch Vernunftwidrigen gegenüber. Zur kreativen "Verkörperung" der Werte der Kommunikation und Kommunion in der Kulturgesamtheit, der modernen und viel mehr der post-modernen Gesellschaft, bedarf es anhaltender ökonomischer Bemühungen, was im Vorfeld die Klärung der komplexen Beziehungen zwischen Christentum und Moderne voraussetzt. Dieses heißt weder die Klerikalisierung des öffentlichen Raumes, noch die unangemessene Vermischung der Theologie und Kirche mit der Zivilgesellschaft. Die Trennung zwischen Weltlich und Kirchlich kann nicht rückgängig gemacht werden. Die tausendjährigen Dramen Europas sind in hohem Maße auch von derartigen unrechtmäßigen Verschmelzungen verursacht worden, die die Ausklammerung eines der beiden Glieder der Gleichung bewirkt haben. Kirche und Gesellschaft, Kirchliches und Weltliches, Theologie und Kultur sollten harmonisch interferieren und zusammenwirken und dabei ihre jeweilige Eigenständigkeit beibehalten. Das Wiederfinden der vergessenen geistlichen Achse muß nicht unabwendbar von einer forschneilen autoritären "Klerikalisierung" der Gesellschaft nach mittelalterlichem Vorbild begleitet werden. Ein modernes Modell muß vorgezeichnet werden, denn - wie schon erwähnt - erfolgt die freiwillige und notwendige Rückkehr zum Theozentrismus, also zu Gott aus einem Übermaß an Anthropozentrismus; denn Europa braucht einen neuen personalistischen und gemeinschaftlichen Humanismus, den nur das Dreifaltigkeits- und -Menschenwertungsmodell des Christentums bieten

kann. Europa ist paradoxerweise dabei, seine christlichen Wurzeln gerade aufgrund des Bedürfnisses die Menschenwürde zu rechtfertigen, wiederzufinden.

7. Die gegenwärtige Schwierigkeit, sich zu den christlichen Wurzeln Europas als Voraussetzung seiner Einheit zu bekennen wird nicht nur von den Folgen eines Konsumdenkens verschärft, welches mit seinen Megasymbolen die traditionelle Hierarchie der Werte erschüttert hat, sondern auch von den beschämenden Wirklichkeiten der konfessionellen Spaltung des europäischen Christentums. Die gegenwärtige Kluft zwischen West - und Osteuropa ist - vorwiegend eine Auswirkung des zwischen dem abendländischen und morgenländischen Christentum aufgetretenen Bruches, ein Zerfall der die gesamte Geschichte des zweiten christlichen Jahrtausends geprägt hat. Die unbestreitbare Existenz von beachtlichen Unterschieden zwischen den beiden christlichen Traditionen darf nicht willkürlich, sondern muß aus der Perspektive ihrer Komplementarität und ihrer tiefgreifenden Einheit, als sich aus derselben Quelle herleitend, betrachtet werden. Diesbezüglich möchten wir auf die Gefahr aufmerksam machen, die das in exklusiv westeuropäischen Tennini definierte "karolingische Modell" für Europa darstellt, in welchem Osteuropa als asiatischer, par Definition nichteuropäischer Raum betrachtet wird. Gravierend ist es, daß die neuesten Theorien (siehe Huntigton) dieses verhängnisvolle Vorbild neu zu begründen versuchen, indem schizophrene Demarkationslinien in unverantwortlicher Wehe mitten durch Europa abgesteckt werden und eine neue Betonung der Unterschiede in der Geeistigkeit der beiden Ausprägungen des Christentums vorgeschlagen wird. Osteuropa mitsamt seinem geistigen Erbe und seinem menschlichen und materiellen Potential ist Bestandteil Europas und Europa kann ohne seine gesamte morgenländische Dimension nicht als Ganzheit betrachtet werden. Deshalb kann man den Osten weder gettoisieren, noch abschieben, ohne damit das geistige europäische Vorbild schwer in Mitleidenschaft zu ziehen. Die Chance Europas besteht darin, "mit beiden Lungen atmen" (V. Ivanov; Johannes Paulus II) zu können, also darin, mit Gotteerbenheit und Intelligenz das Bedürfnis nach dem Nächsten zu akzeptieren und eine tautologische Selbstbestimmung abzulehnen. Die Auspizien der Einheit und der Überwindung der Grunddualität West-Ost finden sich in der Erinnerung " gemeinsamer christlicher Wurzeln", die neu entdeckt und belebt werden müssen.

8. Zwischen einem post-modernisen Westen des Wohlstandes und einem post-kommunistrchen Osten der endemrchen Armut ist Europa zur Zeit auf der Suche nach seiner in ausschließlich strategischen und wirtschaftlichen Termini gedachten Einheit. Jenseits dieses Gedankens jesoch wird Europa mit der Herausforderung der Globalisierung und des Konsumdenkens konfrontiert und ist somit dem Risiko der Provinzialisierung und des Verlustes seiner spezifischen Identität ausgesetzt. Sein Problem ist also nicht nur wirtschaftlicher, ökologischer und politischer Art; es handelt sich vielmehr um ein kulturelles, geistiges und ökumenisches Problem. Europa hat der Welt, durch das Christentum, ein neues offenes und allgemeingültiges menschliches Vorbild angeboten. Seine Überlebenschance besteht in der Einprägung seiner geistigen Abstammung. Aus diesem Grunde muß sich Europa die Zukunft nicht nur durch eine politische und wirtschaftliche Wiedervereinigung des Ostens mit dem Westen vorstellen, sondern insbesondere durch eine vorteilhafte Neusolidarisierung und Neuverknüpfung der grundlegenden

DER BEITRAG DES CHRISTENTUMS ZUR EUROPÄISCHEN KULTUR IN VERGANGENHEIT...

Werte des europäkichen Geistes mit der Transzendenz welche diese aufgerichtet hat. Um sich mit der Welt und sich selbst zu versöhnen muß sich Europa - Europäer, Kirchen, Christen - mit dem Gott der Drefaltigkeit versöhnen und vereinen. Alles andere komm von selbst.

SCIENTIA AMBROSIANA. COMUNIUNEA BISERICILOR ȘI PLURALITATEA TRADIȚIILOR ÎN IZVOARELE MILANEZE ÎNTRE SECOLELE X ȘI XI

CESARE ALZATI

ZUSAMMENFASSUNG. *Scientia Ambrosiana. Die Gemeinschaft der Kirchen und die Pluralität der Traditionen in den mailändischen Quellen zwischen den X. und XI. Jahrhunderten.* In dem vorliegenden Aufsatz, Cesare Alzati, Professor an der Universität von Pisa, zeigt dass im Westen, gleichzeitig mit der lateinischen Ekklesiologie, die sich allmählich entwickelt hat und im Frühmittelalter das petrinische Prinzip als ausschliessliche Grundlage der Autorität der Kirche erklärte, gab es in der ambrosianischen Tradition der Kirche von Mailand eine ekklesiologische Auffassung, die in der Übereinstimmung mit derjenigen der Ostkirche war. In dieser ambrosianischen ekklesiologischen Auffassung wird die Apostolizität selbst unter Überschreitung des petrinischen Prinzip definiert und die Beachtung des kanonischen Rechtes als die einzige Garantie für die Gemeinschaft zwischen den Kirchen begriffen. Die Beachtung und die Verteidigung der alten Regeln der ekklesialen Gemeinsamenleben werden, nach dieser Tradition, der Gemeinschaft der Kirchen zugeschrieben, die sich in der Synode der betreffenden Bischöfen ausdrückt. Die Schlussfolgerung des Verfassers ist, dass, im Laufe des ersten Jahrtausend, innerhalb des lateinischen Westen, die Gemeinschaft der Kirchen als eine symphonische Konvergenz der verschiedenen Stimmen konkret gewesen zu sein scheint, die sich genau in der gegenseitigen Gemeinschaft und in dieser Aufrechterhaltung seine vollständige Legitimität gefunden hat.

În 1974 Yves Congar prezenta cercetările dedicate de Wilhelm de Vries formelor instituționale ale împreună trăirii ecclesiale (vieții bisericești) așa cum o mărturiseau marile concilii ale lumii creștine antice. El sintetiza cadrul conturat de acele studii în următoarele cuvinte: "Rome tenait que le jugement qu'elle avait porté, généralement de façon synodale, était décisif *ex sese* et devait être accepté comme tel: le concile n'avait qu'à y assentir et l'entériner. Les conciles, tous réunis en Orient, tous convoqués par l'Empereur, souvent présidés ou conduits par lui ou par ses délégués, prétendaient reprendre l'affaire, l'examiner librement, examiner aussi et "recevoir" librement le jugement porté par l'Eglise de Rome: ainsi à Ephèse 431, Ephèse 449 (le "brigandage"), à Chalcédoine 451, au concile de Constantinople 869-870"¹.

¹ Y. Congar, în W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris, 1974 (Histoire des doctrines ecclésiologiques), p. 3.

Existența acestor concepții ecclesiologice diverse în totuși unitara comuniune ecleziastică, nu este însă un fenomen limitabil doar la relațiile dintre Occident și Orient de-a lungul primului mileniu creștin. Considerații asemănătoare pot fi formulate și în legătură cu viața ecleziastică și evoluția acesteia în aceeași perioadă în interiorul ariei occidentale.

Cu referire la cele afirmate mai sus mărturii în mod particular semnificative ne sunt oferite de istoria și tradiția ecleziastică a unui scaun mitropolitan, care în epoca antică târzie și în epoca medievală timpurie a deținut un loc și un rol semnificativ în ansamblul Bisericilor latine², ne referim la Biserica din Milano, căreia de la marele ei episcop Ambrozie (374-397) i-a plăcut să se definească și până astăzi se definește "ambroziană"³.

În anii din jurul Anului O Mie și în secolul următor, în interiorul acestei Biserici au fost redactate anumite texte ce mărturiseau foarte precis conștiința istoriografică (mediată esențial de narațiunile hagiografice), legislația canonică și criteriile ecclesiologice care caracterizau atunci identitatea ecclesială ambroziană, alcătuind un complex de cunoștințe și de doctrine care, împreună cu patrimoniul liturgic, era identificat în sintagma *scientia ambrosiana*⁴. Un loc privilegiat al elaborării și transmiterii acestei *scientia ambrosiana* erau școlile anexe bisericii moștenitoare a anticei *basilica vetus* din epoca constantiniană, adică cea biserică episcopală dedicată lui *Sancta Theotocos*⁵ în care în timpul lunilor de iarnă, colegiul cardinalilor milanezi, perpetua zilnic cultul celebrat cu ocazia marilor sărbători dedicate arhiepiscopului⁶.

² C. Alzati, *Residenza imperiale e preminenza ecclesiastica in Occidente. La prassi tardo antica e i suoi echi alto medioevali*, în *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell'XI Seminario Internazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*. Campidoglio, 21 aprile 1991, cur. M.P. Baccari, Roma, 1994 (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi), p. 95-106; în special pentru epoca medievală: E. Cattaneo, *La questione del primato d'onore fra Milano e Ravenna*, Excurs în appendice în *La tradizione e il rito ambrosiano nell'ambiente lombardo-medievale*, în *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano, 2-7 dicembre 1976* (Studia Patristica Mediolanensia, V), p. 41-47 [reeditare în *La Chiesa di Ambrogio*, Milano, 1984, p. 153-159]

³ Cfr. C. Alzati, *Ambrosianus ordo, L'identità ambrosiana nella comunione delle Chiese*, în *La tunica variegata. Conversazioni sul rito ambrosiano*, cur. M. Mauri, Milano, 1995, p. 187-209.

⁴ Astfel L(andulfus), *Historia Mediolanensis* [L(andulfus)], II, 35, ed. L.C. Bethmann - W. Wattenbach, Hannoverae, 1848, (MH, Scriptores, VIII), p. 70. 15 [ed. A. Cutolo, Bologna, 1942 (Rerum Italicarum Scriptores, nuova edizione, IV, 2), p. 75. 13].

⁵ Arnulfus, *Liber Gestorum Recentium* [=Arnulfus], I, 19, ed. L.C. Bethmann - W. Wattenbach, Hannoverae, 1848 (MGH, Scriptores, VIII), p. 11, 28 [ed. I. Scaravelli, Bologna, 1996 (Fonti per la Storia dell'Italia Medievale, I), p. 78, 24-25].

⁶ Despre edificiile de cult alăturate reședinței episcopale milaneze (*ecclesia minor* [sau *yemalis*, "quae huius archiepiscopatus secundum Domini caput extitit et Deo annuente semper existet: L(andulfus), II, 35]; *Santa Mariae ecclesia maior* [sau *aestiva*]: *Santa Tecla*, căreia în mod obișnuit i se aplică definiția "catedrală dublă" (definiție nu întrutotul adecvată atunci când ne referim la secolele târziu antice și timpurii medievale), a se vedea mai nou A. Pracchi, *La cattedrale più antica di Milano. Il problema delle chiese*

În această ambianță se înscrie o narațiune cu caracter hagiografic, *De adventu Barnabe*, secțiune a unei cărți mai ample *De situ civitatis Mediolani*, databilă, pe baza unor cercetări minuțioase recente, în anii lui Anselm al II-lea arhiepiscopul, care în anul 1001 a fost trimis la Constantinopol în calitate de legat al împăratului Otto al III-lea⁷.

Scrisoarea de dedicație (epistola de închinare) a narațiunii în cauză, declară că aceasta a fost comandată de prelatul milanez, astfel încât trebuie să o considerăm un text întrucâtva oficial, asimilabil lui *Liber pontificalis* al Bisericii romane, lucru care, deloc întâmplător, s-a avut grijă să fie amintit⁸. Scopul evident al operei este acela de a oferi o imagine precisă a fondării Bisericii din Milano, o imagine care, în mod vădit înțelegea să se încorporeze în tradiția acestei Biserici, împreună cu amintirea primilor ei episcopi. Amestecând în mod inteligent izvoarele hagiografice precedente, autorul compune de fapt o narațiune absolut inedită, prin care se evidențiază preocupări instituționale precise și mai ales o concepție ecclesiologică singulară.

Pentru o înțelegere adecvată și precisă a acestui aspect din *De Situ*, nu trebuie să uităm că tema *plantatio ecclesiae* fusese în Occident obiectul unei reflecții seculare, condensată în enunțuri canonico-instituționale precise și în consecutivele narațiuni hagiografice.

Deja în jurul sfârșitului celui de-al doilea secol, Tertullian, deși recunoștea în termeni generali fiecărei Biserici caracterul de apostolicitate, pentru că direct sau indirect

doppie fra tarda antichità e medioevo, Roma-Bari, 1996; S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano; riconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella epistola ad sororem*, "Antiquité tardive", IV (1996), p. 124-129. Despre organizarea clerului urban milanez, articulat în două ordine, în *cardinales* și *decumani*, este suficientă trimiterea la E. Cattaneo, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, în *Storia di Milano*, IV, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano, 1954, p. 651-703 (de unde însă nu rezultă a fi îndeajuns demonstrată conexiunea făcută între misionarii orientali care se găseau în secolul VII în Langobardia tricapitolină și originea clerului decuman; ipoteza derivă din lucrările lui G.P. Boggetti în parte strânse în *L'Età longobarda*, 4 vol., Milano, 1966-1968; cfr. Idem, *Milano longobarda*, în *Storia di Milano*, II, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano, 1954, p. 182-190). Cu referire la școlile din secolul al XI-lea așezate în atriul de la Santa Maria: A. Viscardi, *La cultura milanese nei secoli VII-XII*, în *Storia di Milano*, III, Fondazione Treccani degli Alfieri, Milano, 1954, p. 721 sq.; A. Majo, *Dalle scuole episcopali al Seminario del Duomo*, Milano, 1979 (Archivio Ambrosiano, XXXVI), p. 36-42.

⁷ P. Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano, 1993 (Bibliotheca erudita, II), p. 418 sq.; asupra legației lui Anselm în Orient: p. 420-421. Nu poate fi împărtășită datarea de la sfârșitul secolului XI propusă de J. W. Busch, *Barnabas Apostel der Mailänder. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung einer stadtgeschichtlichen Tradition*, "Frühmittelalterliche Studien", XXIV (1990), p. 196-197.

⁸ *Libellus de situ civitatis Mediolani, de adventu Barnabe Apostoli ed de vitis priorum pontificum Mediolanensium (=De situ)*, ed. A. Colombo-G. Colombo, Bologna, 1942 (Rerum Italicarum Scriptorum, nuova edizione, I, 2), p. 4,6 sq.

fiecare dintre acestea deriva din activitatea unui apostol⁹, rezervase totuși în mod specific titlul de "apostolice" Bisericii de la care a iradiat de la început credința¹⁰, mai bine zis acelor Biserici - pentru a folosi cuvintele lui "pe lângă care în diferite locuri până astăzi "scaunele apostolilor" au ținut cârmuirea și unde scrisorile autentice ale aceluiași apostoli sunt citite, prin aceasta făcând-se parcă să i se audă vocea și să i se vadă fața fiecăruia în parte"¹¹.

Această definiție riguroasă dată de Tertullian "Bisericii apostolice" care limita aplicarea acestei denumiri doar acelor scaune episcopale în măsură să revendice în plan istoric contactul direct cu un apostol, a făcut în Occident carieră. Corolarul ei decisiv a fost considerarea între latini a apostolicității în aria occidentală ca o prerogativă exclusivă a Bisericii romane. Aceasta de fapt, cu termenul particular de *Sedes Apostolica*, este desemnată deja o dată cu o scrisoare trimisă de papa Liberius în 354¹².

⁹ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, XX, 4-8; XXXII, 6: ed. R.F. Refoulé, Turnholt, 1954 (CCL, I), p. 201-202, 215 [ed. Id., Paris, 1957, SCh, XLVI, p. 113, 131-132]. Relativ la *virii apostolici* care, *ab apostolis in episcopatum constituti*, au fost primii *apostolici seminis* traduces: *Ibidem*, XXXII, 1-3: CCL, I, p. 212-213. Nu se poate să nu amintim aici de reflecția despre episcopat ca transmițător al *Traditio apostolica*, formulat de Irenaeus în lucrarea *Adversus haereses*, operă nu întâmplător folosită de Tertullian în lucrarea sa mai târzie *Adversus Valentinianos*.

¹⁰ Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, XXI, 4: CCL, I, p. 202.

¹¹ "Apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes uocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque", *Ibidem*, XXXVI, 1: CCL, I, p. 216. Cu privire la semnificația simbolică a termenului *cathedra*, contra lui Refoulé (S Ch, XLVI, p. 137) și în acord cu Th. Klauser (*Die Kathedra im Totenkult des heidnischen und christlichen Antike*, Münster, 1927, p. 188, nota 122) se poate vedea M. Maccarrone, *Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale*, în *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica. Secc. II-IV*, Milano, 1970, p. 169-170. În general despre conceptul de apostolicitate la Tertullian: G.G. Blum, *Der Begriff des Apostolisch im theologischen Denken Tertullians*, "Kirche und Dienst", VIII (1963), p. 102-121; M. Maccarrone, "Sedes apostolica" et "sedes apostolicae": de titulo ac ratione Apostolicitatis in aetate patristica et in altiore Medio Aevo, în *Acta Congressus Internationalis de Theologia concilii Vaticani II*, Città del Vaticano, 1968, p. 148-157.

¹² Liberius Romanus, *Epistula "Me frater" ad Eusebium Vercellensem*, I, 1, ed. V. Bulhart, Turnholt, 1957 (CCL, IX), p. 121. Cfr. P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, p. 152-153. Succesivă expresie a lui Damasus "ex auctoritate sedis apostolicae" (*Epistula ad Gallos*, 2, ed. E. Babut, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904, p. 71; cfr. Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III [311-440]*, II, Rome, 1976, [Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCXXIV], p. 1510-1515; pentru atribuire: *Ibidem*, I, p. 764-772) și-a găsit ratificarea în *Constitutio imperială "De episcoporum ordinatione"* emisă în 445 de Valentinian III (*Leges novellae ad Theodosium pertinentes*, ed. Th. Mommsen - P. M. Meyer, Berlin, 1905 [Codex Theodosianus, II], p. 103. 30).

Receptarea de către Augustin a acestor convingeri a asigurat acestei definiții o difuzare generalizată¹³.

Dincolo de aceste afirmații asupra temei apostoliceității, în lumea ecleziastică latină constatăm la jumătatea secolului al III-lea elaborarea unei doctrine particulare cu referire la *cathedra Petri* ca fundament al unității Bisericii. Doctrina în cauză era opera unui alt cartaginez, Ciprian: "unul singur este Dumnezeu, unul singur este Hristos, una este Biserica și scaunul ei episcopal, prin glasul Domnului întemeiate pe Petru."¹⁴

În acest enunț al lui Ciprian, *cathedra Petri* nu desemnează în primul rând Biserica din Roma, ci oficiul cârmuirii episcopale, divin instituit în persoana Sfântului Petru¹⁵, dar și Biserica din Roma, al cărei episcop ține *locum Petri* și este "vicarul și succesorul"¹⁶ lui Petru, Biserica de care este legată *cathedra Petri*¹⁷, această Biserică

¹³ În ochii lui *ecclesiae apostolicae* se configurau ca atare în măsura în care găzduiseră *apostolicae sedes* și fuseseră destinate ale *apostolicae epistolae*: "*ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt*" (*De doctrina Christiana*, II, 8. 12, ed. J. Martin, Turnholt, 1962 [CCL, XXXII], p. 39). Dar este important să se vadă și argumentația dezvoltată în *Contra Faustum*, XI, 2, ed. J. Zicha, Vindobonae-Pragae-Lipsiae, 1891 (CSEL, XXV, 1), p. 315-316. Termenul *ecclesiae apostolicae* se întâlnește și în *Epistula ad catholicos de secta Donatistarum*, XVII, 46, ed. M. Petschenig, Vindobonae-Pragae-Lipsiae, 1909 (CSEL, LII), p. 292. 17; contestația - contestată - a paternității acestei opere nu dezmente legătura cu ambianța și gândirea lui Augustin: *Clavis Patrum Latinorum*, cur. E. Dekkers, Steenbrugis, 1995, nr. 334. Relativ la exclusivitatea romană a titlului apostolic în Occident: *Contra Iulianum*, I, 4, 13: PL, XLIV, c. 648. Cfr. K. Baus, *Wesen und Funktion der apostolischen Sukzession in der Sicht des heiligen Augustinus*, în *Ekklesia. Festschrift M. Wehr*, Trier, 1962, p. 137-138; G. (J.) Rupp, *L'autorità delle Chiese Apostoliche secondo sant'Agostino*, "Unitas (ed. it.)", XXIII (1968), p. 170-188; M. Maccarrone, "Sedes apostolica", p. 155; Idem, "Fundamentum apostolicarum sedium". *Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell' Occidente latino tra i secoli XI e XII*, în *La Chiesa Greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale. Bari, 30 aprile-4 maggio 1969*, II, Padova, 1972 (Italia Sacra, XXI), p. 592 sq.

¹⁴ "*Deus unus est et Christus unus et una Ecclesia et cathedra una super Petrum Domini voce fundata*": Cyprianus, *Epistula XLIII*, 5, 5, ed. G. Hartel, Vindobonae, 1871 (CSEL, III, 2), p. 594. Este concordantă scurta redacție a capitolului IV din *De catholicae ecclesiae unitate* (the Primacy Text) și poate fi văzută în ediția lui M. Bévenot, Turholt, 1972 (CCL, III, I), p. 251-252, în a cărei introducere se pot găsi indicate diverse contribuții dedicate de către editor temei mult dezbătute a autenticității textului.

¹⁵ Maccarrone, *Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato*, p. 198.

¹⁶ Cyprianus, *Epistula LV*, 8, I: CSEL, III, 2, p. 630. Cfr. M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1952, (Lateranum, XVIII), p. 30-35.

¹⁷ Idem, "*Cathedra Petri*" e sviluppo dell'idea di Primato papale dal II al IV secolo, în *Miscellanea Antonio Piolanti*, II, Roma, 1964, (Lateranum, XXX), p. 47 sq.; Idem, "Sedes apostolica - vicarius Petri". *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, în *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze. Atti del Symposium storico-teologico. Roma, 9-13 Ottobre 1989*, Città del Vaticano, 1991 (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti, IV), p. 275 sq.

devenind în mod natural pentru episcopul și martirul african *ecclesiam principalem* "din care izvorăște unitatea episcopatului"¹⁸. Formulată în Africa în antiteză cu comunitățile schismatice organizate ca urmare a persecuției lui Decius, doctrina lui Ciprian referitoare la *Cathedra Petri* a fost reluată la sfârșitul secolului al IV-lea în ambianța romană, într-o perspectivă foarte concretă. Ea a inspirat din acel moment succesivele relații dintre Biserica din Roma și celelalte Biserici, cu referire la întreaga lume creștină dar, în mod specific la spațiul occidental¹⁹.

În fapt, se pare că datează din anul 382 hotărârea prin care papa Damasus și sinodul său, au proclamat ca fundament exclusiv al autorității ecleziastice principiul petrin. Prin această hotărâre, în comuniunea Bisericilor, o legitimă preeminență trebuia să fie recunoscută doar celor trei scaune episcopale care în mod direct sau indirect puteau fi legate de persoana lui Petru (Roma, Alexandria și Antiohia)²⁰. După cum este cunoscut această concepție triarhică a alimentat în plan teoretic contestarea romană a pentarhiei patriarhale: o contestare care se dezvoltase deja în epoca antică târzie și care se prelungește până în momentul când, ca urmare a cuceririi franco-venețiene a Constantinopolului în 1204 este instalat aici un patriarh latin. Impunerea de către Roma, a *pallium*-ului, acestui patriarh a introdus organic și scaunul episcopal a Noii Rome în organizarea instituțională derivată din ecclesiologia petrină²¹.

¹⁸ "Unde unitas sacerdotalis exorta est": Cyprianus, *Epistula LVIII*, 14: CSEL, III, 2, p. 683, 10-11.

¹⁹ Asupra elaborării ecclesiologice romane între secolele IV și V vezi și Pietri, *Roma Christiana*, II, p. 1413 sq.

²⁰ "Sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est [si referirea polemică pare a fi la canonul 3 al conciliului constantinopolitan din 381 care a stabilit primatul ecleziastic al noii Rome] sed evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtenuit: Tu est Petrus, inquiens, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam ... Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia... Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegypto directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium. Tertia autem sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est: așa în *Decretum Gelasianum*, ed. E. von Dobschütz, Leipzig, 1912 (TU, XXXVIII, 4), p. 7. Pentru datare, Pietri, *Roma Christiana*, I, p. 866-872. Relativ la cariera acestui text în secolele următoare: M. Maccarrone, *La teologia del primato romano del secolo XI*, în *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei secoli XI-XII. Papato, Cardinalato ed Episcopato. Atti della quinta Settimana internazionale di studio*. Mendola, 26-31 agosto 1971, Milano, 1974, p. 21 sq.

²¹ Cfr. *Acta Innocentii P.P. III*, ed. T. Haluštynskyj, Città del Vaticano, 1944, (Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Juris Canonici Orientalis. Fontes, series III, II), nr. 68, 74, 77, 82, 86, 91, p. 288, 296, 299, 305, 310, 317-318. Acceptarea din partea Romei a organizării pentarhice a primit sancționarea solemnă în *Constitutio 5* a conciliului Lateran IV în 1215: *Constitutiones concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. A. García y García, Città del Vaticano, 1981 (Monumenta Iuris Canonici. Series A: Corpus Glossatorum, II), p. 52. Vezi și R. Vancourt, *Patriarcats*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, 2, Paris, 1932, cc. 2275-2277.

Cu privire la Bisericile occidentale, afirmația - ca urmare a doctrinei formulate de Ciprian - că de la Petru "*et apostolatus et episcopatus in Christo coepit exordium*" (afirmație formulată de Siricius²² și asumată la începutul secolului al V-lea de Inocențiu I²³) asociată ideii de acum consolidată, a scaunului episcopal roman ca unic *Sedes Apostolica* în Occident, s-a tradus în aserțiunea că Biserica din Roma este generatoare istorică prin Petru și succesorii săi a întregului episcopat din această parte a lumii creștine²⁴. Afirmația, destinată să devină un principiu al ecclesilogiei romane târziu antice și medieval timpurie, comporta niște consecințe foarte precise în plan instituțional și disciplinar. "Să citească - scrie Inocențiu - dacă se găsește sau dacă este scris undeva că în aceste provincii ar fi predicat și învățat un alt apostol. Dacă ei nu au de unde să citească fiindcă nicăieri nu este scris, atunci ei trebuie să se conformeze regulilor Bisericii romane"²⁵. În același fel Leon I amintea episcopilor din Sicilia că "scaunul fericitului apostol Petru" era pentru ei "mama (părintele) demnității sacerdotale", și de aici se deducea datoria de a considera scaunul lui Petru și ca "sursă și inspiratoare a criteriului normativ în viața ecleziastică"²⁶. Urmărind această linie la jumătatea secolului al IX-lea Pseudo Isidor, în reelaborarea decretalelor de la Vigilius la Profuturo di Braga, referindu-se la prerogativele lui Petru de "*caput et primus [PL: principium] omnium apostolorum*", definea Biserica romană ca "*fundamentum et forma ecclesiarum*" și determina eventualele demnități ierarhice ale diverselor Biserici ca participare la *sollicitudo* Scaunului Apostolic și la exercitarea *vices suas*.²⁷ Nu

²² Siricius Romanus, *Epistula V ad episcopos Africae*, I ; ed. Ch. Munier, *Concilia Africae*. A. 345 - A. 525, Turnholt, 1974 (CCL, CXLIX), p. 59. 25-26. Asupra acestui enunț, de care deja s-a ocupat Batiffol, *Cathedra Petri*, p. 95-121, a se vedea și M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze*, "Lateranum", XLII (1976), 2, p. 244 sq.

²³ Innocentius I Romanus, *Epistula II ad Victricium episcopum Rotomagensem*, II: PL, XX, c. 470.

²⁴ "*In omnem Italiam, Gallias, Spanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerunt sacerdotes*": Innocentius I Romanus, *Epistula ad Decentium episcopum Eugubinum*, II, ed. R. Cabié, *La lettre du Pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, Louvain, 1973 (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, LVIII), p. 18-20.

²⁵ "*Legant si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hos sequi, quod ecclesia Romana custodit*": *Ibidem*.

²⁶ Leo I Romanus, *Epistula XVI*, I: PL, LIV, c. 696. Asupra acestor chestiuni vezi M. Maccarrone, *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, în *Le Chiese nei Regni dell'Europa e i loro rapporti con Roma sino all'800*, II, Spoleto, 1960 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, VII: 7-13 aprile 1959), p. 628-707; o panoramă a izvoarelor asupra acestei teme Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970 (Histoire des dogmes, XX), p. 25 sq.

²⁷ *Nulli vel tenuiter scienti, vel pleniter sapienti dubium est quod ecclesia Romana fundamentum et forma sit ecclesiarum, a qua omnes ecclesias principium sumpsisse nemo recte credentium ignorat: quoniam licet omnium apostolorum par esset electio,*

întâmplător o dată cu afirmarea din secolul al XI-lea a reformei ecleziastice romane, s-a stabilizat în spațiul latin norma (formulată deja în mod clar la Roma în a doua jumătate a secolului al XI-lea) conform căreia orice mitropolit poate să-și exercite atribuțiile specifice funcției pe care o deține numai după ce a primit de la papă însemnul *pallium*-ului petrin²⁸.

În legătură cu această reinterpretare a sistemului ecleziastic occidental, apar ca emblematice anumite evoluții din provincia galicană Vienne plecând de la sfârșitul secolului al IV-lea și care considerăm noi trebuie semnalate. Practica ecleziastică, ratificată și în Occident de precise dispoziții conciliare, încredințase o responsabilitate eclezială particulară episcopului orașului unde rezida curtea²⁹.

În ultima parte al secolului al IV-lea și până în 402 aceasta a fost condiția episcopului milanez³⁰. Astfel că prelatului din Milano i se adresau colegii și sinoadele

beato tamen Petro concessum est ut ceteris praemineret, unde et Cephas vocatur, quia capud et primus est omnium apostolorum. Et quod in capite praecessit, in membris sequi necesse est. Quamobrem sancta Romana ecclesia eius merito Domini voce consecrata et sanctorum patrum auctoritate roborata primatum tenet omnium ecclesiarum, ad quam tam summa episcoporum negotia et iudicia atque querellas quam et maiores ecclesiarum quaestiones, quasi ad capud semper referenda sunt. Nam et qui se scit aliis esse praepositum, non moleste ferat aliquem esse sibi praelatum. Ipsa namque ecclesia quae prima est, ita reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis": ed. P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae, 1863, p. 712. Despre geneza acestui text: A. Marchetto, *La "fortuna" di una falsificazione. Lo spirito dello Pseudo-Isidoro aleggia nel nuovo Codice di Diritto Canonico?*, în *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16.-19. September 1986*, II, Hannover, 1988 (MGH, Schriften, XXXIII, 2), p. 398-401; Idem, *"In partem sollicitudinis... non in plenitudinem potestatis". Evoluzione e "fortuna" di una formula di rapporto Primato-Episopato*, "Apollinaris", LXVI (1993), p. 451-485.

²⁸ Despre paliul roman J. Martí Bonet, *Roma y las Iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de Occidente. Año 513-1143*, Barcelona 1976 (Colectânea San Paciano, XXI); în mod special despre relația cu funcțiile mitropolitane în contextul reformei din secolul XI: Marchetto, *"In partem sollicitudinis"*, p. 466 sq.

²⁹ Conciulul Serdicense (a. 343), can. 9b lat. (Turner, 6) / 9a gr.: *"Et hoc consequens esse videtur, ut de qualibet provincia episcopi ad eum fratrem et coepiscopum nostrum preces mittant, qui in metropolim consistit, ut ille et diaconum eius et supplicationes destinet, tribuens commendaticias epistulas ratione ad fratres et coepiscopos nostros, qui in illo tempore in his regionibus et urbibus morantur, in quibus felix et laetus Augustus rem publicam gubernat"*: *Discipline Générale Antique (IVe-IXe s.)*, I, 2: *Les Canons des Synodes Particuliers (CSP)*, ed. P.P. Joannou, Grottaferrata, 1962 (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX), p. 171. Pentru problemele relative la datare se poate vedea între alții: L. W. Barnard, *The Council of Serdica. Some Problems Reassessed*, "Annuario Historiae Conciliorum", XII (1980), p. 179-181.

³⁰ Milano devenise sediu al Augustului occidental, Maximianus odată cu instaurarea tetrarhiei dioclețiane în penultimul deceniu al secolului al III-lea. La Milano în *palatium*-ul Augustului se pot constata prezențele (salutare, dar și relevante pe plan ecleziastic, pentru că erau ocazii pentru importante intervenții imperiale și adunări episcopale

din Africa și Spania din Illyricum și Gallia³¹. În particular, succesorului lui Ambrozie, Simplicianus i-au fost încredințate de către Bisericile din diocesele imperiale galicane ale celor șapte Provinci, datorită de a soluționa în sinod disputa *de honore primatus*, izbucnită între prelații din Vienne și Arles. Conciliul din Torino, care s-a întrunit pentru a delibera în acest sens în 22 septembrie 398 (sau 399)³² și care a beneficiat de o carieră particulară în colecțiile canonice succesive din Gallia și Spania³³, a fost în anul 417 perceput și definit ca *indebita synodus*³⁴ de către papa roman Zosimos și a fost acuzat că ar fi lucrat *in Apostolicae Sedis iniuriam*³⁵. Deciziile sinodului au fost anulate și înlocuite în favoarea episcopului din Arles de noi dispoziții romane. Merită să remarcăm principiul adoptat de către papă pentru a legitima intervenția sa: presupusa proveniență romană a primului episcop de Arles, Trofim³⁶, care într-o scrisoare succesivă a sinodului din Arles adresată papei Leon I ar fi fost definit ca discipol al lui Petru, de acesta fiind trimis ca protoepiscop al orașului și evanghelizator al Galiei³⁷.

Din acel moment topos-ul protoepiscopului petrin a fost sistematic preluat în întreg Occidentul ca justificare ideologică a preeminenței anumitor scaune episcopale în anumite zone, în cadrul unui sistem mult mai vast, centrat în globalitatea sa pe *cathedra Petri* romană³⁸.

În secolul al VIII-lea, Paul Diaconul, în *Gesta Episcoporum Mettensium*, cu privire la cele afirmate până aici alcătuia o interesantă sinteză în care era introdus și scaunul episcopal milanez: "fericitul Petru, care între apostoli era primul și se

solemne) ale lui Constantin și ale fiilor și succesorilor să-i Constant și Constantius al II-lea. În a doua jumătate a secolului al IV-lea, după repetatele prezențe ale lui Valentinian I, cu Grațian și Valentinianus al II-lea *sedes Imperii* se va fixa cu o oarecare stabilitate în această reședință italică până în 402, când ea va fi abandonată - într-un mod relevant apoi definitiv - de fiul lui Teodosie, Honorius. Cu privire la aceasta M. Bonfioli, *Soggiorni imperiali a Milano e ad Aquileia da Diocleziano a Valentiniano III*, în *Aquileia e Milano*, Aquileia, 1973 (Antichità Alto Adriatiche, IV), p. 125-149; *Milano capitale dell'Impero romano. 286-402*, cur. G. Sena Chiesa, Milano, 1990, p. 30 sq.; M. Sordi, *Come Milano divenne capitale*, în *L'impero romano-cristiano*, Roma, 1991, p. 33-45.

³¹ Alzati, *Residenza imperiale e preminenza ecclesiastica in Occidente*, p. 95-96.

³² Despre chestiunile relative la datare o rapidă trecere în revistă la Pietri, *Roma Christiana*, II, p. 95-106.

³³ Conciliul din Riez din 439, can. 1; conciliul din Oranges din 441, can. 23 (24) (*Concilia Galliae*, A. 314 - A. 506, ed. Ch. Munier, Turnholt, 1963 [CCL, CXLVIII], p. 64, 84); conciliul Toletan XII din 681 can. 4 (*Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, ed. J. Vives [- T. Marín Martínez - G. Martínez Diez], Barcelona-Madrid, 1963, p. 391-392).

³⁴ Zosimus Romanus, *Epistula VII*, în *Collectio Arelatensis*, ed. W. Gundlach, Berolini 1892 (MGH, Epistolae, III), p. 11.

³⁵ Idem, *Epistula V*: MGH, Epistolae, III, p. 10.

³⁶ Idem, *Epistolae: I, II, III*, V: MGH, Epistolae, III, p. 6, 16-20; 8. 40 - 9. 2; 9, 35-36; 11, 27-34.

³⁷ MGH, Epistolae, III, p. 19, 27-30.

³⁸ Cfr. C. Alzati, *La fondazione apostolica delle Chiese latine. La specificità milanese*, în *Ambrosiana Ecclesia. Studi sulla Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano, 1993 (Archivio Ambrosiano, LXV), p. 153 sq.

impunea ca un vrednic conducător, a fondat mai întâi Biserica în Antiohia al cărei scaun episcopal i-a fost dedicat, apoi cu mare grabă se îndreptă către orașul care atunci era capul întregii lumi, orașul lui Romulus. Așadar cum a ajuns la Roma, cu scopul de a supune prin cuvântul credinței la ascultarea față de Domnul Iisus Hristos, toate orașele importante aflate în Apus, imediat trimise în acele locuri pe cei mai buni și mai bine pregătiți oameni din anturajul său. Trimise deci pe Apollinare la Ravenna, pe Leucius la Brindisi, pe Anatolius la Milano. Marcu, care între discipolii săi era considerat a fi cel mai însemnat, a fost trimis de către Petru la Aquileia" (este superfluu să mai amintim că Paul Diaconul era originar din patriarhatul Aquileii)³⁹.

Povestirea doctului călugăr longobard pare a fi străină totuși ambianței milaneze: un imn de la începutul secolului al VIII-lea, merit să celebreze gloriile Milanului și în special pe sfinții săi și măreția acestui scaun mitropolitan, nu face nici o referință la tema protoepiscopului petrin⁴⁰. Iar atunci când în jurul Anului O Mie Biserica milaneză a dorit să-și compună - cum s-a zis mai sus - o narațiune referitoare la propriile origini, s-a inspirat din criteriile ecclesiologice străine principiului petrin și care nu era deloc tributară izvoarelor romane. La originea lui *De adventu Barnabe* conținută în *De situ*, stă de fapt un fragment din Cataloagele grecești ale celor 70 (72) de Discipoli și Apostoli ai lui Hristos, fragment care este dependent măcar în parte de literatura pseudoclementină⁴¹.

În momentul reelaborării milaneze, fragmentul avea deja în spațiul grec o lungă istorie. La sfârșitul secolului al VII-lea sau poate mai bine la începutul secolului al VIII-lea în arealul constantinopolitan un autor anonim, căruia i-a fost atribuit numele de Epifanie, compilase un vestit și util *Catalog al celor 70 de Apostoli*, făcând din fiecare dintre ei protoepiscopul unui important sediu episcopal.

³⁹ "Statim ut promisso sancti Spiritus munere beati apostoli potiti sunt et confirmati, illico quam unusquisque eorum provinciam vel regionem praedicaturus adgredi deberet, communi consilio iuxta divinam provisionem sorte decernunt. Singulis igitur ad sibi delegata loca pergentibus, beatus Petrus, qui in eorum numero primus erat et quasi dux fortissimus eminebat, ad eam quae totius tunc mundi caput erat, hoc est urbem Romuleam, tota alacritate contendit, fundata prius apud Antichiam ecclesiam ac suae sedis nomine dedicata. Igitur cum Romam pervenisset, illico qui summas quasque urbes in occiduo positas Christo domino per verbum fidei subiugaret, optimos eruditosque viros ex suo consortio direxit. Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit": Paulus Diaconus, *Gesta Episcoporum Mettensium*, ed. G.H. Pertz, Hannoverae, 1829 (MGH, SS, II), p. 261.

⁴⁰ *Versum de Mediolano civitate*, ed. G.B. Pighi, *Versus de Verona et versum de Mediolano civitate*, Bologna, 1960 (Università degli Studi di Bologna. Facoltà di Lettere e Filosofia. Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica, VII), p. 90, 146.

⁴¹ *Recognitiones RUFINO interprete*, I, 7, ed., post B. Rehm, G. Strecker, Berlin, 1994 (GCS, LI), p. 9-10 [*Homilia I*, VI sq. ed., post B. Rehm, J. Irmscher, Berlin, 1953 (GCS, XLII), p. 25 sq.]. Pentru o introducere în complexa problematică a literaturii pseudoclementine se poate vedea mai recent: L. Cirillo, în *Littérature apocryphe chrétienne*, I, sub red. F. Bovon - P. Geoltrain, Paris, 1997.

În această listă, ca prim vestitor al Evangheliei la Roma și mai apoi "episcop de Milano" era indicat apostolul Barnaba⁴², tovarăș al lui Pavel, considerat autorul unei epistole mult venerată în antichitatea creștină⁴³ și Ambrozie, definit, alături de Petru, Iacob și Ioan, "stâlp al Bisericii"⁴⁴. Este interesant să observăm cum anume în aceeași scriere, următoarea știre referitoare la protoepiscopul de Constantinopol, Stachys evidențiază distincția dintre ministerul episcopal al celor șaptezeci, adică discipolii lui Christos - de obicei și ei desemnați cu titlul de Apostoli - și misiunea universală a celor 12 Apostoli, nelegată de vreun scaun episcopal specific. Cei 12 Apostoli, susține narațiunea, au stabilit pentru cârmuirea Bisericilor rezultate în urma vestirii Evangheliei de către ei câte un episcop pentru fiecare din ele: este cazul lui Stachys, pus de Andrei în fruntea Bisericii fondate de Andrei însuși în Bizanț⁴⁵.

⁴² Ed. Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae. Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphonio, Hippolyto aliisque vindicata*, Lipsiae, 1907 (Bibliotheca Teubneriana), p. 118. Pentru datare: F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Mass.), 1958, p. 178.

⁴³ Ed. F. Scorza Barcellona, Torino, 1975 (Corona Patrum, I).

⁴⁴ Ambrosius, *Expositio de Psalmo CXVIII*, V, 39, ed. M. Petschenig, Vindobonae-Lipsiae, 1913 (CSEL, LXII), p. 103; cfr. Clement Alexandrinul în Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, II, 1.4, ed. E. Schwartz, *Eusebius Werke*, II, 1, Leipzig, 1903 (GCS, IX, 1), p. 104.

⁴⁵ Ed. Schermann, *Prophetarum vitae*, 120, 19-20. Pentru reluarea acestei știri în următoarele cataloage asemănătoare, dintre care primul a fost cel al lui Ps. Dorotei, redactat probabil după 811: *Ibidem*, p. 137, 7-10, 146, 7-10, 180-181. Caractere asemănătoare prezintă și narațiunea succesivă din Epiphanius Monachus, *Vita Sancti Andreae*: PG, CXX, c. 244 C. Pentru o teoretizare cu privire la aceasta de văzut la începuturile secolului al XIII-lea scrierile antilatine ale lui Nicola Mesaritis: ed. A. Heisenberg, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, I, "Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse", 1922, 5, p. 54 sq.; dar și II, 1923, 2, p. 22. Numele lui Andrei de la începutul catalogului episcopal constantinopolitan adăugat de Efrem în jurul lui 1313 cronicii sale în versuri (*Imperatorum et Patriarcharum recensio*, vv. 9565 sq., sub red. I. Bekker, Bonnae, 1840 [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, XVII], p. 338 sq.; PG, CXLIII, cc. 349 sq.) constituie o indicație precisă a sursei episcopatului orașului imperial și nu desemnarea primului său episcop, care este arătat a fi Stachys. Diversă era în mod evident concepția ecclesiologică dezvoltată la Roma, unde desemnarea apostolului ca protoepiscop apare cu referire la Petru deja din Cronograful din 354 (*Chronographus anni CCCLIII*, ed. Th. Mommsen, Berolini, 1882 [MGH, Auct. Antiquiss., IX: Chronica Minora, I], p. 73. 6-8. Reflexe intermitente ale acestei ecclesiologii romane sunt prezente și în Orient. Enrico Morini le-a remarcat pentru secolele V și VI (dar se poate vedea și *Chronicon Paschale*, 224: PG, XCII, c. 545), semnalându-le prezența iarăși în *Chronographia brevis* pusă sub numele patriarhului Nicefor (PG, C, cc. 1040 A; 1049 C; 1053 A): E. Morini, *Richiami alle tradizioni di apostolicità ed organizzazione ecclesiastica nelle sedi patriarcali d'Oriente*, "Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", LXXXIX (1980-1981), p. 35-36. O ultimă mărturie în acest sens poate fi întrevăzută în icoana care înfățișează îmbrățișarea celor doi apostoli și frați Petru și Andrei, dorită de patriarhul ecumenic Athenagoras în amintirea dialogului inițiat de el cu papa Paul al VI-lea în întâlnirea de la Ierusalim din 5 ianuarie 1964, icoană

Nu este, desigur, momentul să abordăm tema, foarte interesantă, a circumstanțelor în care între sfârșitul secolului al VII-lea și începutul secolului următor un grec a introdus Biserica milaneză între scaunele episcopale cele mai vechi și mai ilustre ale lumii creștine⁴⁶, determinându-i un rol de o substanță particulară. Pe noi ne interesează mai mult să relevăm reelaborarea la care s-a procedat cu acest aspect în momentul receptării lui în cadrul *scientia Ambrosiana*.

În lucrarea milaneză *De situ*, Barnaba nu este numai "episcopul de Milano", el capătă caracteristicile apostolului peregrinant⁴⁷, el este *gentium didascalus*⁴⁸,

păstrată acum în sediul Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității între Creștini. Schema iconografică reia în mod evident imaginea de origine paleocreștină, mult difuzată în spațiul bizantin, a lui Petru și Pavel aflați și, cum deja erau reprezentați la Aquileia, îmbrățișați (unele exemple mai vechi în *DACL*, XIV, I, Paris, 1939, cc. 939 sq.; Pietri, *Roma Christiana*, II, p. 1572-1574), dar semnificația care rezultă din această icoană este total diversă. Unitatea în apostolat și în martiriu, care era semnificația tradițională, lasă acum loc unei noi imagini și unei simbologii "ecumenice" în care se stabilește identitatea între figurile celor doi apostoli și scaunele episcopale ale Anticeii și Noului Rome.

⁴⁶ Trebuie să amintim că de figura lui Barnaba în Orient este strâns legată autocefalia Bisericii din Cipru cu prerogativele particulare ale arhiepiscopului său: E. Morini, *Apostolicità e autocefalia in una Chiesa Orientale: la leggenda di s. Barnaba e l'autonomia dell'Arcivescovo di Cipro nelle fonti dei secoli V e VI*, "Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano", II (1979), p. 23-45. Relativ la desemnarea acestui personaj neotestamentar ca *Mediolanon episkopos*, ajunge să amintim că după tulburările vieții ecleziastice cipriote în urma invaziei arabe între 647 și 649 și paralelul transfer al arhiepiscopului în ultima fază a secolului cu o parte a populației pe continent, la Iustiniana Nouă, în Hellepont (G. Hill, *A History of Cyprus*, I, Cambridge, 1940, p. 284 sq.) avem de-a face cu o nouă apariție a Bisericii milaneze pe scena constantinopolitană. În 680, în vederea conciliului din 680/681, mitropolitul Mansueto a reluat direct contactul cu împăratul transmițându-i o sinodică a provinciei sale ecleziastice (Mansi, XI, cc. 203 sq.; C. Alzati, *La sinodica di Mansueto all'imperatore Costantino IV. Osservazioni in margine*, Appendice la "Pro sancta fide, pro dogma patrum". *La tradizione dogmatica delle Chiese italiciane di fronte alla questione dei Tre Capitoli. Caratteri dottrinali e implicazioni ecclesiologiche dello scisma*, acum în *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano, 1993 [Archivio Ambrosiano, LXV], p. 123-130); în 691 conciliul în Trullo în canonul 39 l-a asociat pe arhiepiscopul cipriot provinciei ecleziastice a Hellepontului (*Discipline Générale Antique*[Ve-IXe s.], I, 1]: *Les Canons des Conciles Oecuméniques [CCO]*, ed. P.P. Joannou, Grottaferrata, 1962 [Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti, IX], p. 173-174; pentru interpretarea canonului în tratatele bizantine succesive: J. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London, 1901, p. 46 sq.; traducerea greacă sub îngrijirea lui Ch. I. Papaioannou, en Athenis 1923, I, p. 57 sq.). Același conciliu, la canonul 2, a și inserat acele canoane africane în care Biserica din Milano apărea ca prima Biserică în Occident după Roma (CCO, p. 122; textul african relativ la Milano: CSP, p. 289), după imaginea formulată de Procopie (*De bello Gothico*, II, 7. 36-38, ed. H. Haury, rev. G. Wirth, Leipzig, 1963 (BT), p. 185; a se vedea și II, 21. 6, p. 241).

⁴⁷ "Barnabas igitur ... Cyprum patriam repetiit insulam, et nichilominus praedicationis evangelice iniunctum sibi opus exercere non desiit ... Non post multum denique temporis ascendens navim cum aliis quos ipse instituerat christiane fidei cultoribus urbem adiit Romam, velut totius orbis dominam invisere cupiens ... primus ex apostolis libere protestans

hărăzit "ad gentium magisterium"⁴⁹, și care la Milano după ce a întemeiat Biserica și-a consacrat un discipol ca protoepiscop local. Ca și în informația pseudoepifaniană asupra Bisericii din Constantinopol, și la Milano așadar, evanghelizatorul este un apostol nelegat de vreun scaun episcopal (acolo Andrei, aici Barnaba) în timp ce legat de Biserica locală apare discipolul, stabilit de către apostol ca prim episcop (acolo Stachys, aici Anatalon; de notat că acest ultim nume s-a fixat în tradiția ecleziastică ambroziană și nu Anatolius al lui Paul Diaconul).

Este evidentă în tot ceea ce am prezentat până acum, prezența la Milano a unei concepții ecclesiologice concordantă cu percepția orientală, o concepție în care însăși apostolicitatea se definește transgresând principiul petrin și nu este considerată ca generatoare a unui rang ecleziastic. De fapt așezarea mitropoliei milaneze imediat după scaunul roman, în organizarea ecleziastică a Occidentului, este stabilită în scrierea ambroziană pe baza principiului proclamat de același apostol, anume că orașul "pentru modul în care datorită excelentelor structuri urbane și frecvența rezidare în el a curții imperiale se bucură de preeminență după cetatea Romei, ... așa încât, după scaunul roman, Milano, trebuie să le devanseze pe toate celelalte în prerogative de autoritate în cadrul ecleziastic"⁵⁰. Această afirmație poate fără dubii să fie pusă în raport cu canonul 28 de la Calcedon: "Orașul ce se bucură de considerația Imperiului și a Senatului și beneficiază de aceleași prerogative cu ale vechii Rome imperiale, să fie înălțat în rang întocmai cu aceasta în chestiunile ecleziastice și să fie al doilea după aceasta"⁵¹.

Ce importanță a acordat școala ecleziastică milaneză acestui enunț din *De situ* este clar indicat de așa-zisul Landulfus, care după multe decenii a considerat că trebuie să reia aproape ad-litteram pasajul mai sus citat într-o secțiune din lucrarea sa, dedicată așa-numitei *Querimonia beati Benedicti archiepiscopi Mediolanensis*⁵².

inopinatum Filii Dei vivi ac veri adventum romano cetui proclamavit [această informație - de origine pseudoclementină - era deja în textul pseudoepifanian] ... Et quoniam post romanam arcem ... habebatur ... Mediolanum, ... ad eandem ... cursus sui tramitem destinavit ... His ita decursis, beatissimus apostolus Barnabas suam cepit accelerare profectorem... Ad romanum regrediens portum, ingressus navim ad Palestine gremium repedavit": De situ, p. 16, 17-19, 17. 5-10, 18, 8-12, 20, 9-10, 25.

⁴⁸ *De situ*, p. 17.1

⁴⁹ *De situ*, p. 15. 28. "Apostolul neamurilor și învățătorul lumii" este definit apostolul Pavel în *Elogiul lui Barnaba* a lui Leontie monahul: ed. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VI, Roma, 1920, (Studi e Testi, XXXIII), p. 144.

⁵⁰ "Ut sicut inter reliquas italicarum provinciarum urbes ... post Romanam arcem nitentis structure eminentia atque aulicorum conventu frequentissimo principare videbatur, ita ecclesiastica dicionis prerogativa post Romuleam sedem cunctas excelleret": *De situ*, p. 22, 12-16.

⁵¹ CCO, p. 91-92.

⁵² L(andulfus), II, 15, p. 52. Asupra multiplelor probleme legate de acest autor ambrozian (despre care noi cunoaștem doar inițiala numelui) și de opera sa a se vedea J.W. Busch, "Landulfi senioris Historia Mediolanensis - Überlieferung, Datierung und Intention, "Deutsches Archiv", XLV (1989), p. 1-30. Relativ la datare, argumentele lui Busch în

Dincolo de aceste probleme cu caracter filologic legate de textul acestei *Querimonia*⁵³, prezența sa în scrierea landulfiană rezultă a fi interesantă în relație cu tema de care ne ocupăm. Querimonia se configurează de fapt ca o reluare a intervenției cu care la Roma, în condițiile unui sinod, un prelat milanez la începutul secolului al VIII-lea a protestat contra sustragerii din partea papei a dreptului de consacrare a episcopului de Pavia, scaun care aparținuse până atunci provinciei ecleziastice ambroziene⁵⁴. Rezistența Bisericii din Milano contra acestei sustrageri nu s-a diminuat odată cu trecerea timpului și așa -zisul Landulfus face referire la episod atunci când îl pomenește pe arhiepiscopul Aribert (1018-1045)⁵⁵; oricum, evocarea episodului în secolul al XI-lea depășea revendicarea tradițională a vechilor drepturi, mărturisind importanța pe care ambianța ambrozană o acorda în secolul XI respectării dreptului canonic, înțeles ca garanție sigură pentru comuniunea între Biserici. Cele afirmate se confirmă puțin după 1072 de către cronicarul Arnulfus. Acesta în *Liber gestorum recentium*, după ce a amintit cum Alricus de Asti, în ciuda veto-ului mitropolitului milanez a obținut consacrarea episcopală la Roma din partea papei, ne semnalează că odată cu această ocazie arhiepiscopul Arnulf al II-lea a impus cu hotărâre ordinea canonică corectă în interiorul provinciei, excomunicându-l într-un sinod din 1008 pe episcopul consacrat la Roma și cerându-i umilirea publică în fața scaunului mitropolitan prin renunțarea la însemnele episcopale și obligându-l la o nouă confirmare a sa la altarul sfântului Ambrozie⁵⁶.

favoarea anilor imediat următori lui 1075, nu par să excludă precizări cronologice care indică o cronologie puțin mai târzie. cfr. Alzati, în *Ambrosiana Ecclesia*, p. 212-214, nota 20.

⁵³ Tomea, *Tradizione apostolica*, p. 47-52.

⁵⁴ Episodul este amintit și în *Liber Pontificalis*, ed. L. Duchesne, I. Paris, 1955 (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome), p. 391-392. Despre originea consacrării romane a episcopului de Pavia nu există izvoare și de aceea opiniile formulate de specialiști în această problemă sunt variate. Semnalăm aici lucrările lui G.P. Bognetti, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia da parte del Pontefice romano e la fine dell'arianesimo presso i Longobardi*, în *Atti e memorie del IV Congresso Storico Lombardo*, Milano, 1940, p. 91-157 (reeditat în *L'età longobarda*, I, p. 143-217) [dar și în G. Tabacco, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel Medio Evo di Gian Piero Bognetti*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", XXIV (1970), p. 509-519]; E. Hoff, *Pavia und seine Bischöfe im Mittelalter*, Pavia, 1943, p. 60 sq.; J. T. Hallenbeck, *Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eight Century*, Philadelphia, 1982; V. Lanzani, *La Chiesa pavese nell'alto medioevo*, în *Storia di Pavia*, II, Milano, 1987, p. 448-460. Demnă de a fi remarcată este și ipoteza formulată în ediția din *Liber Pontificalis* (p. 395, nota 27) de Duchesne, care vede situația particulară a episcopului de Pavia, ca un reflex al demnității de capitală a regatului longobard asumată de Pavia, în contextul raporturilor mai puțin tensionate dintre monarhia longobardă și Biserica romană la începutul secolului al VIII-lea când rege era Aripert al II-lea și pontif Ioan al VII-lea.

⁵⁵ L(andulfus), II, 21, p. 58.

⁵⁶ "Veniens igitur in conventu Mediolanensis ecclesie, anathematis iaculo consecrati transfixit audatiam ... Hec autem fuit pacis conditio: quod venientes Mediolanum, tertio ab urbe miliario nudis incendendo vestigiis, episcopus codicem, marchio [Manfred, fratele și susținătorul episcopului] canem baiulans, ante fores ecclesie beati Ambrosii reatus proprios devotissime sunt confessi. Preterea episcopus virgam et anulum suscepti pontificatus supra

Pentru că aceeași scriere a lui Landulfus în capitolele finale - capitole a căror datare nu este deloc ușoară - se referă pentru niște ani neprecizați plasați, între 1073-1082, la sufragani care în mod nepermis au fost sustrași de Grigore al VII-lea Bisericii fericitului Ambrozie⁵⁷, se înțelege întreaga valoare a principiilor enunțate în *Querimonia* lui Benedict.

"Fiecare mitropolie - se afirmă acolo - și întocmai și Scaunul Apostolic, care are întâietate în toate demnitățile, până în acest moment s-au menținut în mod precis în limita granițelor fixate pentru ele de către Sfinții Părinți. Despre aceste granițe papa Calixt spune în decretalele sale: "Nimeni prin nepermisă îngâmfare să nu uzurpe granițele altuia, despre care însuși Domnul a vorbit și a zis: Nu trece peste vechile granițe pe care le-au pus strămoșii tăi"⁵⁸.

De reținut, pe de altă parte, că pentru autorul ambrozian apărarea și respectarea acestor vechi reguli ale împreunei trăiri ecclesiale, este încredințată comuniunii Bisericilor care se exprimă în sinodul respectivilor episcopi. În reconstrucția imaginară pe care L(andulfus) o face apelului adresat de Benedict colegilor reuniți în sinod, discursul acestuia se încheie cu următoarele cuvinte: "și astfel fiecare Biserică care dorește să fie credincioasă sfinților părinți și să onoreze decretalele lor, pentru ca ea să nu sufere ofense similare, să-și asume cu sinceritate și cu iubire de aproape măsuri canonice (legislative) în favoarea plângerii noastre"⁵⁹.

Totul era cu siguranță diferit în raport cu tezele profesate de către Biserica Romană; ajunge să ne gândim la contemporanul *Dictatus papae*, și enunțurile sale: *Quod illi soli [Romano pontifici] licet pro temporis necessitate novas leges condere* (teza numărul VII); *Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare* (teza numărul XIII); *Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare* (teza numărul XIV); *Quod ab illo ordinatus alii ecclesiae preesse*

sancti confessoris altare deposuit, que postea largiente archiepiscopo pie resumpsit. Frater vero illius Mainfredus marchio donavit ecclesie auti talenta quamplurima, unde producta est crux illa pulcherima, que usque hodie precipuis tantum geritur in diebus. Deinde nudis sicut venerant pedibus per medium civitatis ad ecclesiam maiorem Sancte Theotochos usque deveniunt, ab archiepiscopo et clero cunctoque recepti in pace populo": Arnulfus, I, 19, ed. Scaravelli, p. 78.

⁵⁷ *"Imperator cum ... domno Thealdo omnibus cum suffraganeis, praeter illos quos ipse Gregorius inlicite ... a beati ... Ambrosii ecclesia abraserat": L(andulfus), III, 32, (IV, 2), p. 99. 36-39. A. Lucioni, A proposito di una sottrazione di suffraganee alla metropoli ambrosiana durante l'episcopato di Tedaldo (1075-1085), "Aevum", LV, (1981), p. 229 sq.*

⁵⁸ *"Unaquaeque metropolis ac sedes apostolica quae universis praepollet dignitatibus suos terminos a sanctis patribus constitutos ordinative nunc usque tenet, de quibus papa Calistus suo in decreto dicit: "Nemo alterius terminos praesumptione illicita usurpet, unde Dominus loquitur dicens: Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui": L(andulfus), II, 15, p. 52. 45-48. Citatul din Calixtus, Epistula ad omnes Galliarum urbium episcopos, în Decretales Pseudo-Isidorianae, ed. Inschius, p. 138-139*

⁵⁹ *"Itaque unaquaeque ecclesia, quae sanctis fidem maioribus servare desiderat ac sanctorum decreta honorare contendit, nostrae querimoniae fideliter et caritative, ut sibi ne similia patiat provideat": Landulfus, II, 15, p. 52. 48-50.*

potest (teza numărul XV); *Quod sententia illius a nullo debeat retractari*⁶⁰. Cu toate acestea trebuie subliniat cum anume textul ambrozian nu pune deloc în discuție preeminența Sfântului Scaun și nici măcar nu contestă principiul petrin pe care această preeminență se întemeia: chiar și în *Querimonia*, papa este acela căruia i-a fost încredințată lumea întregă și despre el însuși "Adevărul a spus: "Eu m-am rugat pentru tine Petru, pentru a nu-ți scădea credința, iar tu, la rândul tău, pocăit să dai mărturie fraților tăi"⁶¹.

Aceste teze ale ecclesiologiei romane nu numai că nu sunt respinse, ci apar ca fiind înconjurate de un mare respect; cu toate acestea pentru așa -zisul Landulfus, criteriul ortopraxis-ului rămân *sanctorum decreta*⁶².

Așadar după cum se poate constata situația pomenită de Wilhelm de Vries în legătură cu procedurile marilor concilii antice, în care Orientul și Roma - deși animate de perspective ecclesiologice diverse - s-au întrepătruns în mod activ, nu poate să se limiteze doar la raporturile dintre cei doi poli ai lumii creștine. Astfel, și în interiorul Occidentului latin, în cursul primului mileniu, comuniunea Bisericilor pare a fi fost în mod concret o convergență simfonică a unor voci diverse, care exact în comuniunea reciprocă și în păstrarea acesteia își găsea deplina ei legitimitate.

Nu credem că Istoria Bisericii trebuie să fie "ecumenică", după cum nu trebuie să fie nici apologetică, fiind vorba de o disciplină științifică și nu de o creație ideologică. Tocmai prin păstrarea rigorii metodologice ea ni se pare că poate oferi materiale prețioase pentru o reflecție care nu mai e de competența istoricului, ci de competența celor care au datoria de a conduce Bisericile, într-o continuitate coerentă în raport cu experiențele precedente și a celor care sunt chemați de Biserici, să lămurească mărturia istoriei prin teologie. În această zi solemnă, care constituie un moment de neuitat în viața mea de cercetător (și nu numai de cercetător) să-mi fie permis a oferi această contribuție drept modest și recunoscător omagiu, adus acestei Universități, în care sfârșitul ideocrației a permis ca disciplinele teologice să se întoarcă să viețuiască într-o interrelație organică cu alte modalități de cunoaștere. Este

⁶⁰ Gregorii VII, *Registrum*, II, 55, a, ed. E. Caspar, I, Berlin, 1920 (*MGH, Epistolae selectae in usum scholarum*, II, 1), p. 203-206.

⁶¹ "*Summo coelorum conditori ... gratias refero immensas, pontificem quod talem sanctae sedis apostolicae virum clementer eligere ac misericorditer ordinare sua ineffabili pietate disposuit ... qui operibus bonis, admonitionibus sanctis orbem sibi commissum confortare et errantes docere non desinit. De quo Veritas ait: "Ego pro te rogavi Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos":* L(andulfus), II, 15, p. 51. 23-31. Cu referire la Luca, XXII, 32

⁶² Despre recunoașterea *sanctorum decreta* în cadrul Bisericii ambroziene în secolul al XI-lea: C. Alzati, *Tradizione e disciplina ecclesiastica nel dibattito tra Ambrosiani e Patarini a Milano nell' età di Gregorio VII*, în *La Riforma Gregoriana e l'Europa. Atti del Congresso Internazionale promosso in occasione del IX Centenario della morte di Gregorio VII (1085-1985)*. Salerno, 20-25 maggio 1985, II, Roma, 1992 (Studi Gregoriani, XIV), p. 175-194; acum și în *Ambrosiana Ecclesia*, p. 187-206; Idem, *Chiesa ambrosiana e tradizione liturgica a Milano tra XI e XII secolo*, în *Atti dell' XI Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: Milano e il suo territorio in età comunale (XI-XII secolo)*. Milano, 26-30 ottobre 1987, I, Spoleto, 1989, p. 414-415; acum și în *Ambrosiana Ecclesia*, p. 272-273.

SCIENTIA AMBROSIANA.

un omagiu, dar și o urare pentru ca în solidaritatea specifică a *Universitas Studiorum*, și pe urma unor inițiative deja în funcțiune, dialogul interdisciplinar să poată fi dezvoltat în forme mult mai ample, îmbogățind nu doar lumea științifică, ci și întreaga societate și viața culturală a acesteia.

WARUM CHRISTUS AUCH GOTT SEIN MUß: ATHANASIUS, BISCHOF VON ALEXANDRIEN

ADOLF MARTIN RITTER

REZUMAT. De ce Hristos trebuie să fie și Dumnezeu: Atanasie, Episcop al Alexandriei. La Roma și la Geneva se fac pregătiri pentru sărbătorirea a două mii de ani de creștinism. La începutul secolului nostru și chiar după al doilea război mondial, părerea generală în Germania era că influența creștinismului în istorie, mai ales în problemele sociale trebuie apreciată ca fiind pozitivă iar cultura europeană ca o cultură creștină. Pe de altă parte, scriitorul K. Deschner (n. 1924) a publicat o lucrare în mai multe volume intitulată "Istoria criminală a creștinismului" în care pretinde că credința creștină a servit de-a lungul secolelor ca o camuflare a luptei pentru putere. Trecând la expunerea temei trebuie să precizăm că viața și activitatea lui Atanasie, episcopul Alexandriei s-au desfășurat între două evenimente importante din istoria veche a creștinismului: persecuția dioclețiană din anul 303, cea mai sistematică încercare de eradicate a creștinismului din primele secole și edictul de credință al împăratului Teodosie din anul 380. Acest edict a constituit un pas decisiv nu numai în privința încheierii controverselor teologice trinitare ci și în direcția unității dintre Biserică și Stat. Ce înseamnă existența creștină în lume și care este raportul între Biserică și Stat au rămas probleme nerezolvate, dar teologi din această perioadă ca Atanasie episcopul Alexandriei au indicat coordonatele esențiale ale acestora. Deoarece aceste probleme sunt actuale, mai ales astăzi, activitatea și teologia lui Atanasie, care se înscriu la începutul "erei constantiniene" au o semnificație deosebită dar trebuie expuse cu obiectivitate.

Originar dintr-o familie necreștină din Alexandria, Atanasie participă ca diacon, alături de episcopul său la sinodul I ecumenic de la Niceea (325), apoi în anul 328 devine succesorul acestuia înainte de a împlini vârsta canonică, fiind recunoscut și de împăratul Constantin cel Mare. Când, pentru a asigura unitatea imperiului, împăratul îi cere să-l reprimească pe Arie în comunitatea Bisericii, pe motivul că acesta ar fi acceptat hotărârile sinodului de la Niceea, Atanasie refuză, aigurându-l însă de bunăvoința sa. În timpul vieții sale Atansie a fost exilat de cinci ori din cauza controverselor ariene, potrivnicii săi au evitat cu grijă temeurile teologice ale poziției sale și l-au acuzat mereu de tulburarea păcii în imperiu. Și totuși Atanasie singur (als einzelner) a avut contribuția esențială la biruirea teologică a arianismului și la triumfarea "credinței de la Niceea" în arealul creștinismului grecesc.

Hristologia s-a cristalizat deja între anii 50 - 70 d. Hr, în scrierile Noului Testament, în această scurtă perioadă de timp s-a produs, în privința cristalizării hristologiei, mai mult decât în următoarele șapte secole până la desăvârșirea dogmei hristologice a Bisericii vechi. Întemeindu-se pe mărturia Noului Testament, Atanasie a arătat, toată viața sa, că numirea lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt (Mt. 20, 19) nu trebuie redusă numai la semnificația acesteia în istoria revelației și a mântuirii, căci prin această numire se mărturisește că Dumnezeu este în Sine însuși Dumnezeu în comuniune, în Treime și nu abia, sau numai în lucrarea Sa în lume și în oameni. Prin-o exegeză amănunțită a textelor biblice controversate, Atanasie arată, în toate lucrările sale, legătura

organică dintre învățătura despre Treime, Hristos și mântuire. Crediința creștină în Sfânta Treime, care include în sine și motivarea "de ce Hristos trebuie Să fie și Dumnezeu", în lumina teologiei secolului al IV-lea este esența (summa) Evangheliei. De aceea trebuie să întâmpinăm sărbătorirea a 2000 de ani de creștinism, fără triumfalism dar și fără îndoieli sau complexe de inferioritate, cu conștiința că credința în Dumnezeu cel viu – Sfânta Treime este "forma creștină a monoteismului" și aparține, în mod esențial și de la început, identității creștine. În același timp să fim deschiși dialogului cu iudaismul și cu islamismul care mărturisesc credința în Dumnezeu cel viu și persoanal.

1.

Kirchengeschichte, Christentumsgeschichte, "2000 Jahre Christentum" - wie stehen wir, wie stehen Sie, dazu? Sie haben vielleicht schon davon hört, daß man sich in Rom, in Genf und andernorts darauf rüestet, die 2000 jährige Wiederkehr der Geburt Christi (nach der falschen Berechnung des Dionysius Exiguus im 6. Jh.) feierlich zu begehen. - Macht das Sinn?

Noch um die Jahrhundertwende hat man sich wohl mit der Mehrzahl der Deutschen, selbst wenn diese dem offiziellen Christentum ablehnend gegenüberstanden, verhältnismäßig leicht darüber verständigen können, daß die vom Christentum im Laufe seiner Geschichte ausgegangenen Wirkungen, insbesondere seine sozialen Folgen, überwiegend positiv zu bewerten seien. Selbst nach Ende des Zweiten Weltkrieges konnten in Deutschland noch mit vollmundigem Pathos die "unaufgebbaren christlichen Kultur- und Sittlichkeitswerte" beschworen werden.

Inzwischen aber mehren sich hier längst die kritischen Stimmen, die in der Kirchen- und Christentumsgeschichte nichts anderes als ein umfangreiches Sündenregister zu entdecken vermögen, die beste Schule des Atheismus, wie Franz Overbeck (1837-1905), selbst Kirchenhistoriker vom Fach, geurteilt hat.

Als einer der unerbittlichsten, fleißigsten und auf die Dauer auch kenntnisreichsten Kirchenkritiker tut sich seit mehr als drei Jahrzehnten Karlheinz Deschner (geb. 1924), promovierter Germanist und seit 1951 als freier Schriftsteller tätig, hervor. Zuletzt erschien aus seiner Feder Band 5 einer mehrbändigen "Kriminalgeschichte des Christentums", für die bei uns landauf, landab Werbeveranstaltungen (oft unter Beteiligung des Autors) stattfanden. Es bleibe dahingestellt, ob Deschner als "einer der großen deutschen Autoren seit 1900", geschweige denn als "ein moderner Voltaire" gelten kann, wie in der Auswahl von Urteilen über ihn auf den Schutzumschlägen seiner Werke zu lesen steht. Um eine "Provokation", eine "Herausforderung zu persönlicher Gewissensbildung und Wissensbildung" (so der verstorbene Wiener Historiker und Dramaturg Friedrich Heer) handelt es sich bei seinem Lebenswerk ganz gewiß.

Wie beschreibt Deschner in seiner "Kriminalgeschichte des Christentums" Geschichte? Noch einseitiger als in seinen früheren Veröffentlichungen verzichtet der Autor darin auf "vieles, was zwar *auch* zu dessen Geschichte gehört, aber nicht zur Verbrechensgeschichte des Christentums, die der Titel verspricht" (Bd, I, S.

12). Er bekennt sich auch ganz offen zu seiner "Einseitigkeit" und begründet sie zum einen mit seinem ausschließlichen Interesse an der "Verbrechensgeschichte" des Christentums, all der "Gewaltpolitik", während er "weder von der theologischen Arbeit etwas" halte "noch vom kirchlichen Leben" (ebd., S. 70). Man wird das vielleicht bedauern, darüber aber nicht mit ihm streiten, weil es sein gutes Recht ist, sich zu interessieren, wofür er will.

Problematischer ist schon die zweite Begründung. Sie lautet: Es sei "bei dem gigantischen Übergewicht all der verdummenden, tächenden, lügenden Glorifikationen ... notwendig, auch das Gegenteil zu zeigen, zu lesen" (S. 13). Als gäbe es zwischen Lobhudelei und Enthüllungsjournalismus nicht noch eine dritte Möglichkeit: die der kritisch-selbstkritischen Kirchengeschichtsschreibung, welche sich von beiden gleichermaßen fernzuhalten sucht. Eine solche Geschichtsschreibung hat uns Deschner schon mit dem vielgelesenen und bis heute immer wieder aufgelegten Buch von 1962 "Und abermals krächte der Hahn" versprochen, aber nicht wirklich geliefert. An deren Möglichkeit freilich scheint er inzwischen ernsthaft zu zweifeln. Jedenfalls legt er sich in seiner "Kriminalgeschichte" - als "gebranntes Kind"? - mit der gesamten Historikerzunft an (ebd., S. 36ff.), indem er - das ist seine dritte Begründung - die "intersubjektive Interpretation" geschichtlicher Tatbestände schlankweg bestreitet (S. 51).

Darüber gerät aus dem Blick, daß es sich bei seinem Unternehmen "nur" um die Aufdeckung der Kehrseite der Medaille handeln soll. Nun wird vielmehr so argumentiert, als ob es doch um das Ganze oder doch wenigstens um das Wesentliche ginge, als ob "die schlimme Seite ... die eigentliche Seite der Sache sei" (S. 13).

Gleichviel: Kein Historiker, der bei Sinnen ist, wird sich davon etwas abmarkten lassen, daß Ereignis und Aussage noch immer der eigentliche Bereich des Geschichtlichen sind, welche es aus ihren jeweiligen Zusammenhängen in ihrer ganzen Breite zu erheben gilt. Ohne dieses Mindestmaß an "Objektivität" im Sinne von "Intersubjektivität" wird es niemals gelingen, Vergangenheit verstehbar zu machen, wird auch jede Begegnung mit der Geschichte insofern unfruchtbar bleiben, als sie lediglich eigene Vorurteile zu bestätigen vermag! Verstehen aber kann Deschners "Kriminalgeschichte" kein Mensch, läßt sie doch Geschichte zum Tummelplatz abgefemter Schurken und Neurotiker werden. Es sei denn, man teile Deschners melancholische Weltsicht, daß man "die Geschichte kennen" müsse, "um sie zu verachten. Das Beste an ihr" sei, "daß sie vorübergeht" (S. 33).

Was aber dann, wenn die "Kriminalgeschichte" nach allem, was sich bislang erkennen läßt, schwerlich als Zugang zum Ganzen, also als wirkliche Geschichtsschreibung, akzeptiert werden kann? Nun, es bleibt bei dem "J'accuse", dem Sondenregister, der "Provokation ... zu persönlicher Gewissensbildung und Wissensbildung". Es bleibt aber auch die Einladung, es gleichermaßen mit einer Kirchengeschichtsschreibung in emanzipatorischer Absicht zu versuchen. Zuerst und zuletzt bleibt die Verpflichtung, sich in der Kirchengeschichtsschreibung vor einer die dunklen Seiten verschweigenden oder verharmlosenden Apologetik ebenso zu hüten wie vor einer Darstellung, die vor lauter vermeintlicher Selbstkritik zu keiner theologisch-christlichen Identität mehr findet.

Es geht darum zu zeigen, daß alles auf Nuancierung ankommt! Globale Behauptungen und Pauschalurteile, wie sie gerade auch in der "Kriminalgeschichte" Deschners zuhauf begegnen, haben dem gegenüber den Fehler, im einzelnen mehr oder weniger leicht widerlegt werden zu können.

Vergessen sollte man auch nie das blanke Unrecht, das den Dissidenten, den "Abweichlern" seitens der Kirchen, besonders im Zeitalter der Allianz von "Thron und Altar", widerfahren ist. Vor diesem Hintergrund besteht gar kein Anlaß, darüber zu lamentieren, daß inzwischen wohl auch hierzulande den Christen der Wind ins Gesicht bläst, daß ihr Tun und Lassen in Geschichte und Gegenwart eine zunehmend kritische Aufmerksamkeit findet. Eher als zu Selbstmitleid müßte ihnen diese zu kritischer Selbstprüfung dienen. Weichen sie ihr nicht aus, sondern nehmen sie Ideologiekritik, Religionskritik und Kirchenkritik als Herausforderung an, dann - und nur dann - könnte es gerade als ein Zeichen von Respekt empfunden werden, wenn sie der Kritik die nötige Gegenkritik nicht schuldig bleiben, sondern sie zurückweisen, wo sie unberechtigt ist und in die Irre führt.

Schließlich wären die Christen denkbar schlecht beraten, ja wäre ihnen wohl kaum mehr zu helfen, wollten sie der Aufforderung Karlheinz Deschners folgen, ihren Glauben tunlichst aus dem Spiel zu lassen, weil er nur zur Verschleierung des nackten Kampfes um die Macht diene (vgl. ebd., S. 70). Wer der Frage nach der "Realbilanz" der Kirchengeschichte nüchtern standhält, wird dazu nicht den geringsten Anlaß sehen können.

2.

Nähern wir uns, nach dieser "Einstimmung", unserem Thema nun gleichsam "von außen nach innen" und sprechen zunächst von den geschichtlichen Rahmenbedingungen des Lebens und Wirkens und auch der Glaubensanschauungen des Bischofs Athanasius von Alexandrien. Davon zu reden heißt zunächst, jenes Umbruchs zu gedenken, wie er sich zwischen dem 23. Februar 303 und dem 28. Februar 380 in der Kirchen- und Weltgeschichte zugetragen hat. - Was ist damit gemeint?

In den frühen Morgenstunden des 23. Februar 303 erschien der Polizeipräfekt der Residenzstadt Nikomedien (des heutigen Izmit in der Türkei, auf der Istanbul gegenüberliegenden kleinasiatischen Landzunge gelegen) mit einer Anzahl anderer Beamter vor der Kirche des kaiserlichen Palastes. Die Tore wurden aufgebrochen; man suchte das simulacrum Dei, das Gottesbild - was sonst sollte sich in einem Tempel befinden? -, stieß aber nur auf Heilige Schriften, die sofort verbrannt wurden. Alsdann wurde die Kirche zur Plünderung freigegeben. Da es zu gefährlich schien, sie in Brand zu setzen, der leicht auf die angrenzenden Palastgebäude hätte übergreifen können, ließ man eine Abteilung Soldaten anrücken, die binnen weniger Stunden das Kirchengebäude dem Erdboden gleichmachten. Am folgenden Tage wurde ein kaiserliches Edikt angeschlagen, in dem allen Christen, gleich welchen Standes, Alters oder Geschlechts, jeglicher Rechtsschutz entzogen wurde. Damit begann, nach dem Bericht des Laktanz (de mort. pers. 10-15), eines Augenzeugen, die diokletianische Christenverfolgung, die sich dem Gedächtnis

der Geschichte als der schauerlichste und systematischste Versuch der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einge- prägt hat, das Christentum auszurotten.

Am 28. Februar 380 erließ der gerade eben ernannte Kaiser Theodosius von Thessalonike ein Edikt an die Bevölkerung Konstantinopels - ein "rechtgläubiger" Bischof, mit dem er hätte verkehren können, war offenbar noch nicht zur Stelle - , das indessen seinem ganzen Tenor nach über den engeren Adressatenkreis hinaus Gültigkeit beanspruchte: "Alle Völker, über die wir ein mildes und maßvolles Regiment führen (Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum), sollen, so ist unser Wille, in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus ... den Römern überliefert hat und zu dem sich der Pontifex Damasus wie auch Bischof Petrus von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, offensichtlich bekennen". Dieser Glaube wird sodann als der Glaube an die eine Gottheit Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes "in gleichartiger Majestät und heiliger Dreifaltigkeit" (sub parili maiestate et sub pia trinitate) beschrieben. Nur wer diesem Glaubensgesetz folge, dürfe sich katholischer Christ nennen. Alle anderen aber seien Häretiker und sollten dem göttlichen wie weltlichen Gericht anheimfallen; was das konkret heiße und worin speziell das Walten des weltlichen Gerichtes stehen werde, wurde allerdings nicht präzisiert. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß mit diesem Edikt "Cunctos populos" des Theodosius (Cod. Theod. XVI 1, 2) ein entscheidender Schritt nicht nur zur Beendigung der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen - meist unter dem Namen "arianischer Streit" bekannt -, sondern auch in Richtung auf die Einheit von Kirche und Staat getan wurde. In diesem Edikt hat die *Staatskirche* gewissermaßen ihre Grundlegung erfahren.

Eben dieser Umbruch ist für gewöhnlich gemeint, wenn man von der "Konstantinischen Wende" spricht, einer Zäsur, deren Folgen bis zum heutigen Tage wirksam sind. Aus einer kleinen Schar galiläischer Juden war eine im gesamten Römischen Reich verbreitete Kirche geworden. Dieser Kirche hatten Diokletian und seine Mitkaiser in aller Form den Kampf angesagt. Niemals zuvor war die Verfolgung der Christen von Seiten des römischen Staates dermaßen als ein Entscheidungskampf auf Leben und Tod angepackt worden.

Diokletian aber scheiterte; seine Erben warfen das Steuer herum. Die Kirche wurde zunächst gleichberechtigte und bald auch bevorrechtigte Religion des Reiches.

Es ist hier jedoch weder möglich noch nötig, auf diese Entwicklung von der Christenverfolgung über deren Einstellung durch den Mitkaiser Diokletians, Galerius, bis zur offenen Begünstigung des Christentums (bei Tolerierung auch der "Ungläubigen": Heiden und Juden) durch Konstantin im einzelnen einzugehen. Erst recht kann und braucht hier die Weiterentwicklung bis zur Etablierung der katholischen Reichskirche, des "Staatskirchentums", noch im Laufe des Jahrhunderts Konstantins, unter Theodosius nämlich, nicht umständlicher erörtert oder auch die Reaktion der Kirche auf die sog. "Konstantinische Wende" behandelt werden. Schließlich kann und soll hier auch nicht die Rede sein von den Rückwirkungen des politischen Umschwungs auf fast alle Gebiete des kirchlichen Lebens.

Wohl aber sei - im Vorübergehen - wenigstens die *Frage* gestellt, ob es wirklich ausreiche, die "Konstantinische Wende", wie es seit der spiritualistischen Kirchenkritik schon des Hoch- und Spätmittelalters üblich geworden ist, einseitig

als Anfang oder gar als Ursache der "Verweltlichung" der Kirche zu beschreiben; ob es die "Konstantinische Wende" nicht auch zuwege gebracht oder doch wenigstens mitbewirkt hat, daß die Kirche aus dem Ghetto herausgeführt wurde, in welchem sie sich bis dahin - durch eigene Entscheidung *wie* durch äußeren Druck - aufgehalten hatte? Gewiß ist die Reichskirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts heutzutage so gut wie nirgends mehr die Lebensform eines Teiles der Christenheit. Insofern hat es seinen guten Sinn, vom "Ende des konstantinischen Zeitalters" zu reden. "Aber wer wollte bestreiten, daß Christen" Weltverantwortung tragen, daß sie "auch politische Verantwortung zu übernehmen haben", und zwar nicht gespaltenen Gewissens und im faktischen Widerspruch zur Kirchenordnung, sondern gerade als Christen; "selbst dort, wo sie Minderheit sind und bisweilen selbst dort, wo sie verfolgt werden?" Und das heißt: Wer könnte oder wollte ernsthaft hinter die "Konstantinische Wende" zurück (G. Kretschmar, *Der Weg zur Reichskirche*, in: *Verkündigung und Forschung* 13, 1968, 3-44 [hier: 39f.]?)

Die Scheidung von Kirche und Welt war noch am Ende des Jahrhunderts Konstantins und Athanasius' längst nicht überwunden. Aber: Theologisch war diese Scheidung seit Konstantin nicht mehr zu halten. Und damit konnte die Kirche auf die Dauer auch nicht mehr nur Alternative zur "Welt" bleiben. Was freilich unter diesen Umständen christliche Existenz "in der Welt - nicht von der Welt" heißen sollte, das war ein völlig ungelöstes Problem. Da wir jedoch an all diesen Problemen noch heute - oder heute wieder neu - zu buchstabieren haben, besteht, wie auch ich meine, nicht der geringste Anlaß, hochmütig auf all die Halbheiten und Unzulänglichkeiten herabzublicken, von denen die kirchlichen Entscheidungen zu Beginn des "konstantinischen Zeitalters", auch solche, an denen Athanasius von Alexandrien beteiligt war, ohne Zweifel vielfach gekennzeichnet sind.

3.

Ich bleibe noch einen Augenblick bei den "Rahmenbedingungen" und spreche, ganz kurz, von der Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt. Gemeint ist das Recht des "christlichen" Kaisers, Synoden einzuberufen, an ihren Beratungen, in welcher Form auch immer, teilzunehmen und ihre Beschlüsse zu "bestätigen", d.h. ihnen die Rechtskraft von Reichsgesetzen zu verleihen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß staatliche Maßnahmen im Zusammenhang der Rückgabe von in der Verfolgung beschlagnahmtem Kirchengut, die Konstantin eher wider Willen in eine Schiedsrichterrolle zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien und ihren konkurrierenden Besitzansprüchen hineindrängten, den entscheidenden Schritt bedeuteten. Des weiteren muß eine wesentliche Rolle gespielt haben, daß sich Konstantin als "Bischof ('Oberaufseher') über die äußeren Belange (der Kirche)" oder als "Bischof für die Außenstehenden" - beide Deutungen sind möglich - verstand und den Anspruch erhob, seinen Untertanen im Glauben an den wahren Gott voranzuschreiten und über ihre Glaubenseinheit - als Grundlage und Garantie auch für die Einheit und Wohlfahrt des Staates - zu wachen. - Wir fragen: Wie hat sich die Kirche zu dieser kaiserlichen Synodalgewalt gestellt? Man muß diese Frage als den Kernpunkt in einer Erörterung des Verhältnisses von

Staat und Kirche in der Spätantike ansehen. Denn in diesem Synodalwesen kommen die schwierigen und höchst differenzierten Reaktionen der Kirche besonders klar zum Ausdruck. Es genügt sicherlich nicht, festzustellen, die Kirche habe in der Reichssynode ein Organ ihrer rechtlichen Einheit erhalten, das sie aus eigener Kraft (noch) nicht zu entwickeln und zu nutzen wußte. Es genügt auch nicht, zu behaupten, diese Synoden hätten in mehr oder minder totaler Abhängigkeit vom kaiserlichen Willen gestanden, wie es unter dem Einfluß des im übrigen um die Erforschung der alten Kirchengeschichte hochverdienten Altertumswissenschaftlers Eduard Schwartz und seiner doch wohl zu einseitigen Darstellung der Geschichte des 4. Jahrhunderts vielfach geschah und - z.B. bei Deschner - geschieht. Denn man kann aufzeigen, daß die kaiserliche "Bestätigung" die Durchsetzung von Synodalbeschlüssen zwar erheblich erleichterte. Aber Annahme oder Verwerfung des Beschlossenen waren letzten Endes von der gesamtkirchlichen "Rezeption" abhängig. M.a.W, ist es - unerachtet der kaiserlichen "Synodalgewalt" und des Einsatzes staatlicher Zwangsmittel (wie der Verhängung empfindlicher Geldbußen, der Enteignung von Kirchengut oder der Verbannung renitenter Kleriker) - auf die Dauer zumindest niemals möglich gewesen, einer Mehrheit den Willen einer Minderheit aufzuzwingen!

Und eben, weil es sich so verhielt, darum haben die Bischöfe, soweit wir wissen, - Bischof Athanasius von Alexandrien macht hier nicht die geringste Ausnahme - die reichskirchliche Situation und das kaiserliche Kirchenregiment weithin akzeptiert. Wohl wurde gelegentlich gefragt: "Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?" Doch geschah das meist nur in Konfliktfällen und meist von solchen, die die ersten gewesen waren, den Kaiser als Schiedsrichter anzurufen; nur hatten sie als die Unterlegenen das Nachsehen gehabt ...

Gewiß hat die durch Konstantin erstmals in Anspruch genommene kaiserliche Synodalgewalt schon bald zu einem erheblichen Druck auf die Kirche geführt, die auf diese Weise über die "Segnungen" eines "christlichen Kaisertums" nüchterner zu denken lernte als ein Mann der ersten Stunde wie der (von J. Burckhardt - doch wohl zu Unrecht - als "widerlichster Hofredner aller Zeiten" eingeschwärzte) Euseb von Caesarea. Gegen die einem Konstantinssohn zugeschriebene Maxime wenigstens: "Was ich will, das hat als Kanon (also als Kirchengesetz) zu gelten", hat es eine vielstimmige und vielgestaltige Opposition gegeben. Sie ließ auch bereits das Motiv der Gewaltenteilung anklingen, das in einer allerdings sehr fernen Zukunft so bedeutsam werden sollte. Zweifellos hat man in dieser Zeit die Problematik nicht zu Ende gedacht und noch keine Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat entfaltet. Aber die nun empfundene und auch formulierte Spannung hat doch vielen Theologen und Kirchenmännern, nicht nur, aber auch Athanasius, den Weg gewiesen, gegen eine allzu nahtlose Einpassung der Kirche in den Staatsapparat als ideologische Basis der Reichseinheit zu opponieren und, ohne das geordnete Zusammenwirken beider Gewalten in Frage zu stellen, die Gefahr einer Herrschaft des Kaisers über die Kirche zu erkennen oder doch wenigstens zu erahnen. Noch nach Jahrhunderten ist dies unvergessen geblieben, so daß im frühen 19. Jahrhundert, im Vorfeld des "Kulturkampfes" zwischen katholischer Kirche und omnipotentem preußischem Staat, der katholische Publizist J. Görres seinen "Athanasius" in die Arena der öffentlichen Meinungsbildung hat entsenden können (1838, im Zusammenhang des "Kölner Kirchenstreits").

Trotzdem bleibt ein sehr ernstes Problem bestehen: Die Inanspruchnahme der Zwangsgewalt des Staates bei der Durchsetzung von Synodalbeschlüssen, namentlich bei der Bekämpfung der "Irrlehre". Viele Bischöfe haben im Verlauf der durch das nizänische Konzil weniger beendeten als vielmehr erst eigentlich eingeleiteten Lehrstreitigkeiten am eigenen Leibe erfahren, was es heißt, mit der offiziellen Kirchenpolitik in Widerstreit zu geraten, und sind doch nicht klüger geworden! "Nötigt sie, hereinzukommen" (cogite intrare) ist - in sehr freier Anlehnung an Lukas 14, 23 - von und seit Augustin als biblische Begründung für die Zwangsgewalt gegenüber Irrgläubigen, Häretikern, in Anspruch genommen worden. Und diese "barmherzige Strenge", die den Irrenden auch wider dessen eigenen Willen dem Verderben zu entziehen sucht, ist der christliche Rechtstitel des intoleranten Staates für mehr als ein Jahrtausend geblieben.

Eben darin aber, so sehr Augustin unter dem Eindruck stand, daß Nötigung zum Kircheneintritt, die - und sei es auch zwangsweise - "Bekehrung" des Irrgläubigen zur katholischen Wahrheit, eine Wohltat sei, eben darin wird man eines der unzweideutigsten Anzeichen für die "Verweltlichung" der Kirche im "konstantinischen Zeitalter" zu erblicken haben, von der in der Tat zu reden ist.

Jedenfalls, und damit möchte ich diesen Gedankengang abschließen, vermag einem die Beschäftigung mit der Geschichte der spätantiken Reichskirche die Augen dafür zu öffnen, daß der "Pluralismus", mit dem die Kirchen - wohl alle Kirchen - seit dem Ende des "konstantinischen Zeitalters" zu leben haben, nicht nur eine - gelegentlich sehr schwer erträgliche - Last, sondern auch - ein Segen ist; daß er nicht nur als Schicksal hingenommen, sondern bejaht werden will, allerdings wohl nur unter der Voraussetzung, daß darüber die Wahrheitsfrage nicht völlig aus dem Blick gerät!

4.

Doch nun endlich zu Athanasius. Über seine Herkunft, Kindheit und Jugend wissen wir kaum Sicheres. Er gilt als Alexandriner; und zwar entstammt er wohl einer nichtchristlichen Familie Alexandriens, damals die zweitgrößte Stadt im Römischen Reich und Hauptstadt Ägyptens, ein kultureller und wirtschaftlicher Mittelpunkt der Mittelmeerwelt überdies. Nachdem er bereits seinen Bischof als Diakon zu dem großen Konzil nach Nizäa (325) - später als 1. ökumenisches Konzil gezählt - begleitet hatte, wurde er am 8. 6. 328 - in einer nicht unbedingt "kanonischen" Weise - als dessen Nachfolger zum Bischof ordiniert (er hatte wohl noch nicht das erforderliche "kanonische Alter" von 30 Jahren erreicht; außerdem wurde die Weihe vollzogen, obwohl die nach Kanon 4 von Nizäa erforderliche Zustimmung aller Bischöfe der Eparchie nicht vorlag. Offensichtlich handelte man in handstreichartiger Eile, um einer Gegeninitiative zuvorzukommen, ein Vorgehen, das sich freilich mit den Wünschen des alexandrinischen Kirchenvolkes gedeckt zu haben scheint). Der Neugewählte unterließ es nicht, dem Kaiser seine Bischofswahl anzuzeigen, die dieser akzeptierte. Dafür setzte sich Konstantin mit noch größerem Nachdruck als beim Vorgänger des Athanasius für die Wiederaufnahme des in Nizäa ausgeschlossenen Arius in die Kirchengemeinschaft ein, nachdem er, der

Kaiser, zur Überzeugung gelangt war, dieser habe sich nachträglich der in Nizäa festgestellten Lehrnorm gefügt. Als das aber, trotz der Drohung mit Absetzung und Verbannung, nichts fruchtete, sondern Athanasius fortfuhr, dem Arius die Gewährung der kirchlichen Gemeinschaft und die Wiedereinsetzung in seine früheren Funktionen zu verweigern, gab sich Konstantin erstaunlicherweise auch damit zufrieden oder nahm es doch wenigstens hin, der Erreichung des einmal gesteckten Zieles erst mehrere Jahre später nahezukommen. Ja er zögerte sogar nicht, sich in der Zwischenzeit hinter den zu Unrecht von inner- und außerägyptischen Gegnern Beschuldigten zu stellen und ihn brieflich des "allerhöchsten" Wohlwollens zu versichern. Langfristig gesehen war jedoch Athanasius der große Störenfried für die kaiserliche Einigungspolitik. So kam es, wie es kommen mußte: Die Vorwürfe gegen den alexandrinischen "Papst" und "neuen Pharaon" verfehlten auf die Dauer ihre Wirkung nicht, sondern machten dessen Stellung bei Hof am Ende unhaltbar. Die Gegner wußten ihre Chance zu nutzen. Wohl auf ihr Drängen hin berief der Kaiser ein Bischofsgericht, das jedoch in keine Verhandlungen eintreten konnte, da sich Athanasius vor dem, wie er befürchtete, von vornherein zu seiner Absetzung entschlossenen Tribunal zu erscheinen weigerte. Das erwies sich indes für ihn als schwerer taktischer Fehler. Liefernte doch die Brückierung des Bischofsgerichtes seinen Gegnern endlich einen triftigen Rechtsgrund und brachte den, der Querelen um Athanasius inzwischen gründlich überdrüssigen Kaiser endgültig gegen ihn auf. So bildete sie denn auch einen der Hauptanklagepunkte auf der gegen ihn gerichteten Reichssynode von Tyrus (Juli/September 335), die zu seiner Absetzung und zwei Monate später zu seiner Verbannung nach Trier führte.

Insgesamt fünf Mal mußte Athanasius in die Verbannung gehen. Er war zu Lebzeiten also alles andere als unumstritten. Und das ist er im Grunde bis heute geblieben! Bei Gelegenheit einer Synode in Mailand (1355) soll der Sohn Konstantins, Kaiser Konstantius (II.), dem römischen Bischof (Liberius) gegenüber erklärt haben, kein Erfolg, auch nicht der Sieg über (die Usurpatoren) Magnentius und Silvanus, habe für ihn "eine solche Bedeutung wie die Entfernung dieses Verbrechers aus den Angelegenheiten der Kirche" (überliefert bei Theodoret, Kirchengeschichte II 16, 21). Über die Gründe für den hier zum Ausdruck kommenden Haß kann man nur noch Vermutungen anstellen. Daß es sich bei den Vorgängen um seine Person um reine, kirchenpolitische Machtkämpfe handle, das war es auch, was die kirchenpolitischen Gegner des Athanasius ständig behauptet haben. Sie vermieden es sorgfältig, auf die theologischen Hintergründe ihrer Gegnerschaft einzugehen und behandelten Athanasius kurzweg als hartnäckigen Störenfried. Und noch in der neueren Athanasiusforschung, weit über den Schweizer Historiker Jakob Burckhardt und den deutschen Altertumswissenschaftler Eduard Schwartz hinaus (und so auch in Deschners "Kriminalgeschichte"), spielt das Bild vom reinen Hierarchen Athanasius eine bedeutende Rolle; bei Deschner ist keine Gemeinheit so unwahrscheinlich, daß sie ihm, Athanasius, nicht getrost angehängt werden könnte. Die Kritik, die seriöse zumindest, ist schwerlich einfach aus der Luft gegriffen; wohl aber ist sie einseitig, ebenso einseitig wie die Beurteilung, die die Propaganda des Athanasius und der Seinen nahezulegen wünschte. Darin ist jede Auseinandersetzung sofort auf das theologische Gleis geschoben. Aber: man hat gar nicht zu wählen zwischen dem "Kirchenpolitiker" und dem "Theologen"

Athanasius, da er offenkundig beides gewesen ist! Ja es ist neuerdings mit Recht gefragt worden, ob die Athanasiusdeutung nicht über diese Alternative noch hinausführen, noch ganz andere Gesichtspunkte einbeziehen müßte als "Theologie" und "Kirchenpolitik", nämlich die Dimension der Anbetung und des Gottesdienstes. Man hat weiter verwiesen auf die Bedeutung der Askese, der Spiritualität, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat etwa in der so einflußreichen "Lebensbeschreibung des Antonius" (Vita Antonii, verfaßt nach 356), der wirksamsten aller Schriften des großen Kirchenlehrers, die, so meinte man, auch für das geschichtliche Urteil den sichersten Zugang zu seiner Theologie darstelle (so etwa mein Göttinger Lehrer Hermann Doerries).

Ohne Frage war die Unbedenklichkeit, mit der Athanasius gegebenenfalls für seine Sache einstand, mit daran schuld, daß jahrelang, bis weit in die Zeit der Alleinherrschaft Konstantius' II. hinein, die Glaubensfragen hinter Personal- oder Ordnungsfragen kaschiert wurden. Umgekehrt aber, wovon bei K. Deschner natürlich kein Sterbenswort verlautet, wird es nicht zuletzt Athanasius als Verdienst anzurechnen sein, wenn es gelang, schließlich doch die eigentliche theologische Bedeutung der Auseinandersetzung herauszuarbeiten, auch wenn an seiner Argumentationsweise vieles auszusetzen sein mag und ihm der Vorwurf nicht erspart werden kann, daß er, beeinflusst durch die rhetorische Konvention der Antike, oft genug das gesprochene oder geschriebene Wort als Mittel der Überredung (statt der Überzeugung) behandelt hat und den Respekt schuldig geblieben ist, der den Worten als göttlichen Gaben an die Menschheit und als Bildern und Werkzeugen des göttlichen Wortes selbst gebührt (G.C. Stead). Gleichwohl: Wenn uns die Quellenlage überhaupt noch ein derartiges Urteil gestattet, dann ist es schwerlich übertrieben zu sagen, daß Athanasius, *als einzelner*, wohl den Hauptanteil an der Durchsetzung des "Glaubens von Nizäa" im Bereich des griechischen Christentums hatte, daran, daß der "Arianismus" theologisch überwunden werden konnte.

5.

Worum geht es? In dem Bändchen "Der Sohn Gottes" (Tübingen 1977²) hat der Tübinger Neutestamentler M. Hengel m.E. nach wie vor zutreffend bemerkt, "daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal 2 Jahrzehnten", gemeint sind die Jahre zwischen 50 und 70 n.Chr., "christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas" (S. 11). Schon in den ältesten christlichen Zeugnissen, nämlich in der neutestamentlichen Briefliteratur, begegnet uns in Gestalt von (zu rekonstruierenden) Liedern und anderen Formeln eine im Grunde erstaunlich frühe Ausprägung einer "hohen Christologie". Ich denke an den berühmten Christushymnus aus dem zweiten Kapitel des Philipperbriefes IV. 6-11: "Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein ..."), den Hymnus von Kolosser 1 IV. 15-20: "Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ..."), die Anfangsverse des Hebräerbriefes IV. I, 1-4: "Nachdem Gott

vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat ...") und erst recht den Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-16) oder endlich Einzelverse wie 1. Tim. 3,16 ("Er", Gott in Christo, "ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit"; vgl. auch 1. Kor. 8,6, Gal. 4,4f., Röm. 8,3, Joh. 3,16f., 1. Joh. 4,9). Eine Fülle von im Neuen Testament gar nicht mehr vollständig erhaltenen hymnischen Überlieferungen mit einem großen theologischen Reichtum läßt sich dahinter nur gerade noch erahnen. Der hier entstehende christologische Typ überflügelte in den ersten zwei oder drei Jahrhunderten alle anderen noch erkennbaren Christologien (wie eine messianische, eine adoptianische, eine Engelchristologie). Es kann als einigermaßen gesichert gelten, daß für die Ausgestaltung dieser "hohen Christologie" die jüdische Weisheitslehre eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat: Wesensaussagen und Funktionen der göttlichen Weisheit (griech. Sophia) wurden auf Christus übertragen. Insbesondere das griechischsprachige Diasporajudentum, das sich um eine Zuordnung von Weisheit, Tora ("Gesetz") und griechischem Logos (WORT) mühte, scheint dem frühen Christentum wesentliche theologische Denkformen zugespielt zu haben. Wahrscheinlich war die sehr alte Vorstellung der Erhöhung des getöteten und auferstandenen Christus zu göttlicher Würde das eigentliche Gravitationszentrum jener wellenförmigen Bewegung, die nun mehr und mehr die Würdetitel von Weisheit und Tora aufgreift und in Christus verortet: Präexistenz (Existenz vor der irdischen Existenz), Schöpfungsmittlerschaft, Geschichtswirksamkeit und Erlösungsmacht. Die Bedeutsamkeit Christi wird derart vom Auferstehungs- bzw. Erhöhungsgeschehen aus immer weiter nach rückwärts in den Ursprung aller Zeit extrapoliert (von der Auferstehung bzw. Erhöhung Christi auf seine Taufe im Jordan durch Johannes, auf seine wunderbare Geburt, schließlich auf den Anfang der Erschaffung der Welt überhaupt, wie es der Prolog des Johannesevangeliums aussagt: "Im Anfang war das WORT, und das WORT war bei Gott, und Gott war das WORT ..."). Die Herrschaft des erhöhten Christus über alle Welt wird also am Ende schon für den Schöpfungsbeginn proklamiert.

Dieser Vorgang der Bekräftigung Christi mit den Würdetiteln der Weisheit entsprang kaum einer Verdrängung der jüdischen Sophia. Eher läßt sich von einem gemeinsamen fundamentalen theologischen Anliegen sprechen: nämlich vom elementaren Fragen nach dem tragenden *Grund der Welt* und ihren Ordnungen, das nun im Licht und Horizont des Christusglaubens zu neuen Antworten führte. In der jüdischen Theologie wurde dieses Fragen besonders im Blick auf die Gestalt der göttlichen Weisheit vorangetrieben. Im Christentum geschieht dies im Bannkreis der Gestalt Christi, und zwar in gottesdienstlichen, in hymnischen Formen, also in ganz unpolemischer Gestalt und Färbung. Für das frühe Christentum war der Gottesdienst eine Quelle theologischen Erkennens allererster Ordnung, folgte das "Gesetz des Glaubens" (lex credendi) allermeist dem "Gesetz des Gebetes, der Anbetung" (lex orandi)! Die Ausweitung der Bedeutsamkeit Christi in universale, Zeit und Raum übergreifende Dimensionen entsprang dem Herzstück der Verkündigung jener frühen griechischsprachigen Christen, nämlich Christus als Herrn von Himmel und Erde zu bekennen und zu denken. Sie suchten die neue Erkenntnis von

Christus in ein Verhältnis mit den ihnen vertrauten Formen von Theologie zu setzen. Dabei handelte es sich um eine hoch bedeutsame Erkundungsfahrt theologischen Denkens in einen Kontext hinein, der bisher von der Christusbewegung noch kaum berührt worden war. Das Ordnungsgeheimnis der Welt, wie es vordem in Weisheit, Gesetz und Logos vernehmbar war, spricht nun - für die Christusgläubigen - in Gestalt und Geschichte Christi.

Daran anknüpfend hat sich nun Athanasius in lebenslanger Auseinandersetzung mit dem, was er für "Arianismus" hielt und so bezeichnete, dafür eingesetzt, daß die dreifache Nennung Gottes (des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes, wie etwa im "Taufbefehl" von Matth. 28,19 u.ö.) in seinem Zeit und Ewigkeit unterscheidenden und zugleich umgreifenden Heilshandeln nicht auf eine nur heils- oder offenbarungsgeschichtliche Bedeutung eingeschränkt werden darf; ebenso wenig, wie untergeordnete, zwischen dem Sein Gottes und dem der kreatürlichen Welt vermittelnde, Gott ähnliche Nebengestalten mit dem Namen des das Heil der Welt in letzter Gültigkeit ereignenden Sohnes und des ihn "vergegenwärtigenden" Geistes zu belegen sind. Vielmehr ist, so Athanasius, das Bekenntnis unausweichlich, daß Gott "in sich selbst" und seinem eigenen "Sein" (ousia) nach, nicht erst oder nur in seinem Wirken auf Welt und Menschen hin der Lebendige, der Gott in Gemeinschaft, der Dreifaltige ist.

Seine Begründung läßt sich vielleicht bündig so wiedergeben: Was von allem Anfang, schon in seinem frühen Doppelwerk "Wider die Heiden" und "Über die Fleischwerdung des Wortes" unübersehbar zutage liegt, was sich bis zu den (drei echten) "Arianerreden" als dem dogmatischen Hauptwerk des Athanasius durchhält, ja in dem (noch späteren) "Antoniusleben" gewissermaßen seinen Kulminationspunkt erreicht, das ist der enge Zusammenhang, die Wechselwirkung zwischen "Trinitätslehre" und Erlösungsgedanken, "Christologie" und Soteriologie. Das Christusverständnis des Athanasius, das auch in dieser Hinsicht besonders an den Kirchenvater Irenäus von Lyon aus dem endenden 2. Jahrhundert erinnert, erleuchtet sich von seiner Erlösungslehre her, wie diese seine Erlösungslehre nur möglich ist im Zusammenhang seiner Christuslehre. Doch was heißt das? Es heißt, daß man, den Blick auf die "Wohltaten Christi" richtend, die Würde des Gebers ermißt und umgekehrt, der göttlichen Hoheit eingedenk, die Unerhörtheit des von ihm verliehenen Heils erkennt. *Athanasius will von einem Christus nichts wissen, der nicht wahrhaft zu retten vermag.* Nun aber spricht das Zeugnis der Apostel (vgl. nur Apg. 4,12: "in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden") vom wirklichen Retter. Ein Heros jedoch oder ein Halbgott oder irgendein noch so erhabenes "göttliches" Wesen - sofern es nicht Gott selbst ist - hat die Kraft und die Vollmacht zum Werk der Erlösung. Wer dem Logos-Sohn das "mit dem Vater eines Wesens" des nizänischen Glaubensbekenntnisses abspricht, der würdigt ihn so oder so zu einem Götzen herab und vermeint unser Heil. Beides muß gesagt werden. Und wer das eine wie das andere in Abrede stellt, zeigt nur um so deutlicher, daß er ebenso wenig im Sinn der Schrift die Würde des Herrn kennt wie unser Verderben und Verlorensein und dessen einzig mögliche Überwindung, und daß er der Christuserkenntnis entbehrt, weil er der Erlösungserkenntnis ermangelt, und daß ihm die Erlösungserkenntnis fehlt, weil es ihm an der rechten Erkenntnis des Sohnes, an der Erkenntnis des dreieinigen Gottes gebricht.

6.

Lassen Sie mich zum Schluß noch einmal auf meinen Einstieg beim bevorstehenden 2000jährigen "Jubiläum" des Christentums zurückkommen. Man sollte es begehen, aber ohne jeden Triumphalismus; ohne Überlegenheitsdünkel, aber auch ohne übertriebene Selbstzweifel und Minderwertigkeitskomplexe. Man sollte nicht verschweigen, daß nahezu von Anfang an der Glaube an den lebendigen, den dreifaltigen Gott die "christliche Form des Monotheismus" gewesen ist und zur christlichen Identität wesentlich hinzugehört; man sollte dies nicht verschweigen und dennoch nicht blind und taub sein gegenüber den Anfragen an eben diese christliche Tradition einer trinitarischen Rede von Gott seitens des jüdischen und des muslimischen Monotheismus.

Im sog. "arianischen Streit" des 4. Jahrhunderts ging es in der Hauptsache um das Verhältnis Christi zu Gott, um seinen Status als "Sohn Gottes", nicht so sehr um die Natur Gottes selbst. Während die "Arianer" argumentierten, daß der Sohn nicht wahrhaft göttlich sei, nannten ihn doch die hl. Schriften z.B. "Erstgeborenen der gesamten Schöpfung" (Kol. 1,15), versuchten demgegenüber ihre Gegner, Athanasius u.a., durch eingehende Exegese der umstrittenen biblischen Aussagen zu zeigen, daß Christus "wahrer Gott vom wahren Gott ..., geboren, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater" sei, wie es das nizänische Bekenntnis besagte. Es hat jedoch auch vereinzelt Theologen wie den jüngeren Zeitgenossen des großen Alexandriner, Hilarius von Poitiers, gegeben (den man den "Athanasius des Westens" genannt hat), die das alles völlig unterschrieben, aber die Debatte noch in ein anderes Terrain überführten und zur Diskussion um die Natur Gottes selbst erweiterten.

In seinem unbestrittenen Hauptwerk, dem großen Traktat "Über die Dreifaltigkeit" (De trinitate), verfaßt in den Jahren seines Exils im Osten (356- 360), sagt Hilarius an einer Stelle (VII, 3): "Wir können nicht in rechter Weise (pie) den Ein-Gott-Glauben verkünden (bzw. Gott als einen aussagen: unum Deum ... praedicare), wenn (wir damit meinen, er sei für sich allein (solus); denn im Glauben an einen einsamen (Gott) wäre für den Sohn Gottes kein Platz. Sprechen wir umgekehrt dem Sohn Gottes, wie es doch der Wirklichkeit entspricht, den Gottesnamen zu, so laufen wir Gefahr, den Ein-Gott-Glauben zu verlieren. Es ist ebenso riskant, die Einheit Gottes zu verneinen, wie ihn als einen einsamen (Gott) zu bekennen". Fazit: obwohl Gott, der Gott der Heilsgeschichte, ein einziger (unus) ist, ist er doch kein einsamer (solitarius). Und wie Gott sich in der Heilsgeschichte *offenbart*, so ist er in seiner ewigen Gottheit.

Man könnte diese richtige Einsicht des lateinischen Kirchenvaters aus dem 4. Jahrhundert heute so aufnehmen, daß man den trinitarischen Glauben der Christen, der auch die Begründung dafür enthält, "warum Christus auch Gott sein muß", als die "Summe des Evangeliums" (J. Baur), als den "unausdenklich schwierigen Ausdruck der einfachen Wahrheit, daß Gott lebt" (E. Jüngel) interpretiert. Dabei gilt es festzuhalten, daß Juden und Christen sich vom "Unbewegten-Beweger"-Gott des Aristoteles "durch die geschichtliche Erfahrung der Passion" und "des Leidens ihres Gottes" unterscheiden (J. Moltmann). Selbst "die jüdische Erfahrung Gottes

kann nicht ein simpler Monotheismus" sein, weil sie aufgrund der Erfahrung des göttlichen Leidens zu der Erkenntnis einer "Selbstunterscheidung in Gott" gelangen muß (J. Moltmann unter Bezug auf Abraham Heschel, *The Prophets*, New York 1962). Entsprechend könnte man vielleicht die christliche Gotteserfahrung - im Einklang mit der jüdischen oder doch wenigstens in Offenheit ihr gegenüber - in folgende Sätze zusammenraffen: "Gott ist Liebe. - Liebe ist Selbstmitteilung. - Selbstmitteilung setzt Selbstunterscheidung voraus. - Selbstmitteilung vollendet sich in Selbsthingabe. - Gottes Liebe gibt denen Anteil an sich selbst, die anders sind als er. - Das ist unsere Freiheit und Rettung" (J. Moltmann, in: E. Lapidé - J.M., *Jüdischer Monotheismus - Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*, 1979, S. 44f.). Bereits Augustin bezieht sich in seiner Trinitätslehre ähnlich auf die Erfahrung der überraschenden, ungeschuldeten und überwältigenden göttlichen Liebe: "Du siehst die Dreifaltigkeit, wenn du die ewige Liebe siehst; denn drei sind der Liebende, der Geliebte, und ihre Liebe" (*De trin.* VIII 12,14).

BULGARIAN HESYCHASTS IN THE XIVth CENTURY AND ROMANIAN MONASTICISM

ALEXANDU MORARU

ABSTRACT. The appearance of monachal life in the South-Eastern part of Romania (in Scitia Minor-present - day Dobrogea), since the fourteenth century was due to the contacts this part of our country had with the monastery centres from Asia Minor (Egipt and Israel).

Such names of monks from Scitia Minor having a vast theological and secular knowledge for example Saint John Cassian and Dionisie Exiguul) are already known in the Cristian World. From Scithia Minor the monachal life has spread during centuries in the other Romanian Countries, too.

Once, the monachal life from Mount Athos developed (during the eighth and ninth centuries), it has poured its effects not only upon the Balkan Peninsula (upon the greeks, bulgarians, serbs, etc.), but also upon the Romanian territories from the northern part of the Danube.

If there was an influence of the Asia Minor and Mount Athos monasticism upon the Romanian Countries, we could also speak about an impulse of our monachal life through the great Bulgarian hesychasts of the fourteenth century: Saint Grigorie Sinaitul, Saint Teodosie and Saint Eftimie, the patriarch of Târnovo. Their writings have been copied and spread all over the Romanian territory.

As a result of these monastic works come from Mount Athos and from Bulgaria, monastic life has flourished in the Romanian countries called in Romanian "hermit life".

The hermits (hesychasts) became very popular in the life of the romanian people.

The hermits monks were not only clerical (pastoral) men, but also cultural personalities: they copied lay and religious manuscripts, translated the works of Eastern Holy Faters, they were writers, painters, sculptors, architects, etc. They have all made a precious contribution to the developing if the spreading of the Balkan spirituality over the Romanian land and at the same time, they were the creators of the Roumanian language and the defenders of the Romanian people's unity.

According to the testimony of St. Epifanies of Salamina¹ (315-403) and to that of Pauline of Nola² (353/354-431), a flourishing monastic life existed in Schytia Minor (the Dobrudja of today) as far back as in the IVth century.

¹ *Contra ereziilor*, Cartea III, tom I, Erezia 70, cap. 14, P.G. XLII, col. 372 B; Ioan G. Coman, *Aria misionară a Sfântului Niceta de Remesiana*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXVI (1948), nr. 5-8. p. 350, nota 1.

² *Carmen XVII*, v. 218-220, Ed. G. Hartel, în C.S.L., vol. XXX, pars II, Viena, 1894.

The early appearance of the monastic life in Schytia Minor was due to the relations of this part of today's Romania with the monastery centres of Asia Minor³.

Names of monks with a vast theological and laic culture from Schytia Minor (such as St. John Cassian, Dionisies Exiguus or "the Schytian monks") are already known in the Christian world⁴.

From Schytia Minor, the monastic life extended to other Romanian territories, too.

Concomitantly with the flourishing monastic life of the Holy Mount Athos (XVIIIth - IXth centuries), its beneficent actions overflowed not only upon the area of the Balkan Peninsula (to the Greeks, Bulgarians, Serbians etc.), but beginning with the XIIIth - XIVth centuries, also upon the Romanian regions north of the Danube⁵.

In the course of time, in many situations the Romanian provinces lent material support to a lot of monasteries from Mount Athos in view of sustaining the monachism existing there⁶.

If an influence of the monasticism from Asia Minor and Mount Athos upon the Romanian provinces existed, one can also speak of the impetus given to the monastic life with us by the Bulgarian hesychasm of the XIVth century through St. Grigorie Sinaitul, St. Teodosie and St. Eftimie, the last Patriarch of Târnovo.

St. Grigorie Sinaitul had learned the mysteries of the monastery life in different parts of Asia Minor (e.g. Cyprus, Mount Sinai, Jerusalem, Crete) but also in the Balkan Peninsula (Mount Athos, Salonic, Constantinople and Sozopola) practising in all of them *obedience* and *humbleness* but particularly becoming accustomed with, and exercising "*the mind's prayer*", *the prayer of Jesus*, that is, the *hesychast prayer*⁷.

³ Alex. M. Ioniță, *Viața mănăstirească în Dobrogea până în secolul al XII-lea*, în "Studii Teologice", XXIX (1977), nr. 1-2, p. 81-90.

⁴ Vasile Pârvan, *Descoperiri nouă în Scythia Minor*, în "Analele Academiei Române", Seria II, tom. XXXV (1912-1913), Memoriile Secțiunii Istorice, p. 532-537; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrimoniul ecumenismului creștin din secolele IV-VI în Sciția Minor (Dobrogea)*, în "Contacts", XXII, Aneé, 1970, nr. 69, I-er Trimestre; Pr. Prof. Ioan G. Coman, "*Sciții*" Ioan Casian și Dionisie cel Mic și legăturile lor cu lumea mediteraneană, în "Studii Teologice", XXVII (1975), nr. 3-4, p. 189-203; Owen Chadwick, *John Cassian*, Second edition, Cambridge, 1968; Pr. Vasile Gh. Sibiescu, *Călugării sciți*, Sibiu, 1936; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sfinții Părinți și spiritualitatea ortodoxă română*, în "Ortodoxia", XXVII (1975), nr. 4, p. 588. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, "*Besii*" în mănăstirile din Orient, în "Biserica Ortodoxă Română", XCIV (1976), nr. 5-6, p.587-589.

⁵ Pr. Prof. T. Bodogae, *Tradiția Sfântului Munte în viața popoarelor ortodoxe*, în "Biserica Ortodoxă Română", V (1953), nr. 2, p. 215-219; Pr. Prof. Ene Braniște, *Rolul Athosului în istoria cultului ortodox*, în "Biserica Ortodoxă Română", V (1953), nr. 2, p. 220-237.

⁶ N. Iorga, *Muntele Athos în legătură cu Țările Române*, în "Analele Academiei Române", Memoriile Secțiunii Istorice, tom. XXXVI, București, 1913, p. 447-517; Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sf. Munte Athos*, Sibiu, 1941; Prof. Diac. Gh. I. Moisescu, *Contribuția românească pentru susținerea Muntelui Athos în decursul veacurilor*, în "Biserica Ortodoxă Română", în "Biserica Ortodoxă Română", V (1953), nr. 2, p. 238-276.

⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Grigorie Sinaitul. Viața lui*, în "Filocalia", vol. VII, București, 1977, p. 75-79.

Finally he settled down in the Strandja mountains, at Paroria, at the border between the Byzantine Empire and Bulgaria. He made of the two monasteries he had erected at Paroria a true "spiritual laboratory", a holy place in which he raised doxology and ceaseless praise to God.

He developed here an intense monastic life in a hesychastic spirit. Round about him a lot of disciples of various nations assembled. Disciples from Constantinople as well as from Thracia and Macedonia and even from the entire area made up of Bulgarians and the one *beyond Istrium* and from Serbia were coming to him, and to him was running a crowd... without experience in clerical matters... trying to be provided with the sources of the eternal teaching..."⁸. If we analyse carefully the expression "*beyond Istrium*", we reach the conclusion that it refers to monk apprentices who used to come to Paroria to St. Grigorie Sinaitul just from north of the Danube, that is, from the Romania of today.

The opinion of the Moldavian scholar P.A. Sârcu, the publisher in Paleoslavonic of St. Grigorie Sinaitul's life, that at Paroria Romanian also lived, of whom is a certain monk named *Fudulu*, is more and more accepted by theologians and historians from Romania. This argumentation relies on the fact that the name of *Fudulu*, though of Turkman origin, is very wide-spread among Romanian families north of the Danube⁹.

According to bishop Tit Simedrea¹⁰, news about the relation of Grigorie Sinaitul with the Romanians also existed in the *Life of St. Maxim Kavsokalivitul* written by bishop Teofan of Peritoria in Thrace about the years 1350. In "*The Life of Maxim*" bishop Teofan shows that after the death of St. Grigorie Sinaitul many of his disciples, "have emerged like brilliant stars and have adorned the earth's edges", that is, they have dispersed in different parts of the world. Since in an earlier affirmation it was shown that St. Grigorie's disciples have left for "beyond Istrium" too, that is, north of the Danube, we think that Teofan's statement also refers to the territory inhabited by Romanians. Moreover, bishop Teofan offers us something very interesting about the Romanians. It is question of a correspondance which would have been between St. Grigorie Sinaitul and "the earth's emperors", among whom he mentions the Byzantine emperor Andronic (XIVth century), the czar John Alexander of Bulgaria, Stephan of Serbia and once again an Alexander, who can be no other than Nicolas Alexander of Wallachia, associated to the reign with his father, John Basarab (1310-1352), and afterwards ruler by himself from 1352 to 1362. Here is what Teofan says about this fact: "even to the earth's emperors, Andronic and Alexander, have Stephan and Alexander written, being eager for his wonderful teaching (St. Grigorie's teachings - our remark), through epistles. In this way "the number... of monks increased in their places and fortresses, by the virtue and teaching of the pious priest Grigorie Sinaitul"¹¹.

⁸ *Viața Sfântului Maxim Kavsokalivitul*, Edit. Fr. Halkin, în "Analecta Bolandiana", tom. LIV, 1936, p. 90.

⁹ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Grigorie Sinaitul...*, p. 81-82.

¹⁰ + Tit Simedrea, *Viața mănăstirească în Țara Românească înainte de anul 1370*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXX (1962), nr. 7-8, p. 679.

¹¹ *Ibidem*, p. 679.

If we read carefully the events of the XIVth century in the History of the Romanian Orthodox Church, we find out that in this period the number of monasteries and of monks increased in the orthodox world as well as in Wallachia, due to the flourishing monastic life at Mount Sinai, Mount Athos, Bulgaria, Serbia etc. For instance, in the synodical document of the patriarchate of Constantinople, in 1353, by which the recognition of Iachint of Vicina is confirmed as metropolitan of Ungro-Vlahia, it is shown that "not only the laic and cleric people from Wallachia should listen to him, but also the monks"¹². This fact proves that in Wallachia monasteries existed in the XIVth century, which certainly had relations with the monastery centres from the Balkan Peninsula and Asia Minor.

The Romanian monasteries pass through a period of life refreshment, particularly due to the hesychast movement, brought to us by the disciples of St. Grigorie of Palama and those of Grigorie Sinaitul. As result of these relations and works of the above mentioned saints, the hesychast-type monastic life, called hermitage life, was spread in the Romanian provinces, the hesychast monk being called "hermit".

In most of the regions of today's Romania, where larger monasteries existed, hermit monks also lived in their proximity, especially in places excavated in rocks, in valleys, in caves or in the heights of mountains, isolated from the every day common life. In these places the hermit monks "used to pray ceaselessly and to read uninterruptedly... the Holy Scripture... the Psalter, they used to utter the prayer of Jesus, to make thousands of genuflexions every night, being awake and speaking to God"¹³. These hermits have become very popular in the Romanian people's life. For instance, in hard times for the country some hermits were counsellors of the Romanian rulers and voivodes. Other rulers had hermit monks as confessors and spiritual guides. They trusted them completely, having the greatest hope in them, and piously observing their advice; it was from them that they asked prayer and blessing when they had to prepare for war to defend their faiths and their forefather's land; but, most often, the hermit monks have come to the aid of the common Christian believers, with advice, with confession, with remonstrance and with urge a fulfill God's will".¹⁴

The hermit monks haven't been only spiritual people, but men of culture too: some of them have been copyists of clerical and laic manuscripts, others have been translators of eastern Holy Father's works, others have been writers, poets, painters, architects etc. All of them have brought an important contribution to the development of clerical and laic culture on the Romanian territory, but at the same time they have been creators of Romanian language and defenders of the Romanian people's unity.

Anyhow, it may be firmly stated that due to St. Grigorie Sinaitul's disciples, the hesychast and cultural tradition of Paroria has penetrated north of the Danube, that is, on the Romanian provinces.

¹² *Ibidem*, p. 674.

¹³ Ierod. Ioanichie Bălan, *Chipuri de călugări îmbunătățiți din mănăstirile românești*, vol. I, p. 1-35, lucrare în Mss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 272-273.

At the same time, by the agency of another hesychast Bulgarian centre, namely the monastery of Kelifarevo (not far from Târnovo), created by Teodosie, one of Sf Grigorie Sinaitul's disciples, his works were translated into the Bulgarian language and then propagated on the territory of today's Romania.

St.Grigorie's works were made up of a series of dogmatic commentaries, moral precepts, principles of moral conduct, offering a firm guide for the monk engaged in a higher ascetical life.

Likewise, St.Teodosie has had Romanian disciples who have brought Bulgarian hesychast spirituality and culture to the Romanian provinces. The one who demonstrated this was the specialist in Slavonic languages and literature, Emil Turdeanu¹⁵. He shows us that the hesychast spirit at Kelifarevo has penetrated in the Romanian provinces by the agency of translations from eastern Holy Fathers, carried out at the Namț Monastery of Moldavia by the scholar monk Dionisie of Kelifarevo in the XIVth century.

Another remarkable outcome of the activity of St.Tudosie's disciples in the Romanian provinces is the foundation of the hesychast monastic centre in the Munți Buzăului¹⁶, which has imposed in the life of many Romanian monasteries the hesychast spirit experienced and practised by Sf Grigorie Sinaitul and St.Teodosie of Kelifarevo.

Another impulse of monastery life in hesychast spirit was brought to Wallachia from Bulgaria by a disciple of St.Teodosie, namely St.Eftimie. He was in lively correspondence with the famous monk Nicodim of Tismana (in Wallachia). The Romanian researchers, historians and theologians found out that St.Eftimie's work had a particular influence not only on the Romanian monachism, but especially on the life of Romanian orthodox believers¹⁷. For instance, the Life of St.Paraschiva, written by St.Eftimie, was reproduced in *Cartea sa de învățătură* (His Book of Teaching) by the metropolitan Varlaam of Moldavia (1632-1653). Likewise, from the *Panegiricul la Sfinții Împărați Constantin și Elena* (The Panegyric to St.Emperors Constantin and Helen), written by St.Eftimie, Neagoe Basarab, the ruler of Wallachia (1512-1521) took a lot of excerpts în *Învățăturile către fiul său Teodosie* (Teachings to His Son Teodosie). The Romanian researcher Dan Zamfirescu demonstrated that *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* had a profound hesychast character¹⁸. These teaching constituted a real guide for the parents desiring to educate their children according to the orthodox Christian morals' precepts.

As far back as during the time of Alexandru cel Bun (1400-1432), in Moldavia were translated in the religious Slavonic language the works of some hesychast authors, among whom a prominent place is occupied by St.Grigorie

¹⁵ *La littérature bulgare au XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays danubiens*, Paris, 1947, p. 36.

¹⁶ Pavel Chihaiia, *De la "Negru Vodă" la Neagoe Basarab. Interferențe literar-artistice în cultura românească a evului de mijloc*, București, 1976, p. 246.

¹⁷ E. Norocel, *Sf. Eftimie, ultimul patriarh de Târnovo și legăturile lui cu țările românești*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIV (1966), nr. 5-6, p. 565-570.

¹⁸ Dan Zamfirescu, *Studii și articole de literatură română veche*, București, 1967, p. 113-119.

Sinaitul. These hesychast works as well as those which had come to the Romanian provinces by the agency of the Kelifarevo monastery of directly from St.Eftimie, the patriarch of Târnovo, have been continuously copied and diffused in the entire Romanian territory of today, serving, through one ages¹⁹ as a spiritual food for the Romanian orthodox believers.

The spiritual presence of St.Grigorie Sinaitul in the Romanian monastic life was felt again in the XVIIIth century. It is connected to the renewal of the prayer of Jesus's practice, particularly due to the works of St.Grigorie Sinaitul. In this century, the monk Paisie Velicovschi "arrived from Poltava, found... in Moldavia a monasticism which, through his numberless representatives practised, in the uninterrupted continuation of this tradition, a hesychast life (of hermit), animated by the prayer of Jesus"²⁰. It should be mentioned that Paisie was the disciple of another hesychast monk, abbot Vasile from Poiana Mărului (41 km. away from the mountains Râmnicu Sărat). Due to the hesychast spirit, in the Romanian provinces, numerous manuscripts of orthodox spirituality have been copied and later on books with such a content were printed, leading to the ceaseless preservation of the eastern Holy Fathers' spirituality in the Romanian monasticism. This activity resulted in maintaining in the Romanian theological creation the ancient patristic line, by the agency of the following Romanian hierarchs, rulers and men of culture: Neagoe Basarab, Varlaam, Dosoftei, Dimitrie Cantemir a.o.

In order to be acquainted with the Romanian hesychast spirituality, we shall cite a few words from the investigations upon the Romanian monasticism, made by monk Ioanichie Bălan from the Bistrița monastery of Moldavia: "In the tradition of Tazlău monastery (in Moldavia, built in 1497) like in the case of other monasteries, the custom existed for numerous hermits to live round about the spread out monastery. Among the monastery's living beings they were the most fortified, who... lived a solitary hermit life. Therefore they were obliged to spend the first years in community life (in common - our remark) in order to become accustomed with the mysteries of spiritual life. With a blessing they left then for the mountain, either as disciples of other old hermits, or alone or with other living beings. There they occupied one of the free caves or used to build by themselves huts of wood, stone or earth. Each of them remained in contact with the monastery he belonged to. Every Saturday they used to descend the mountain, to receive... the food given... by the Superior (bread, bread crumbs, vegetables, fruit, salt), confessing their sins to the monastery's father confesor... and... the following day they received the eucharist and ascended again (to the mountain) to their hermitages. The permanent occupation of the hermits was the holy prayer of Jesus"²¹.

The way of monastic living in small and secluded convents in which the prayer of Jesus was practised is to be found in almost all the monasteries in the Romanian provinces: Wallachia, Moldavia and Transylvania.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Biserica Ortodoxă Română*, în "Filocalia", vol. VII, p. 561 u.

²⁰ *Ibidem*, p. 565.

²¹ Ierod. Ioanichie Bălan, *op. cit.*, p. 200.

It is impossible for us to present in a few minutes the positive influence of the Bulgarian hesychasts upon the Romanian monasticism during the XIVth century and to make mention of the large amount of hermit monks in the territory of today's Romania. We only note that the tradition of hesychast spirituality is deeply anchored in the life of Romanian monasteries, by being transmitted to us not only the spirituality of the eastern Holy Fathers, but also the Slavonic and Greek tradition and culture of the whole Balkan Peninsula.

The hesychast tradition, refreshed and revigoured by the great monks we mentioned above: Paisie Velicovschi and Vasile from Poiana Mărului, has found a productive ground especially in the Romanian monasteries Cernica and Căldărușani²².

Restoration of the monastic life in hesychast spirit at the mentioned monasteries was firstly carried out by abbot *Gheorghe*, Paisie's disciple. He brings in the spiritual side of the Cernica monastery some special features among which the *practical side* of the spiritual life is accentuated, in order that the monks be spiritually useful not only to the monastery community, but also to be the model of a moral life for the large mass of orthodox Christian believers²³.

The same line was also followed by *St. Calinic from Cernica* (who for a certain period of time was bishop of Râmnic as well), who united in... "his spiritual profile... the prayer and the most severe abstention, on the one hand, with the most complete submission in community and with a care for the poor, and on the other hand, with the activity of a founder and builder of churches". In his written advice he demanded fulfilment of God's commandments, deeds of piety and submission, but he also affirmed that "the prayer of Jesus should be permanently in the mouth, mind and heart"²⁴. Consequently, one might say: St. Calinic taught and practised an integral orthodox spirituality.

The most important gain brought by the hesychasts to the Romanian monastic life was the carrying out of an equilibrium between the effort of practising it in a particular way by every monk individually, and the achievement of "a brotherliness among all members of the community" in a real endeavour to perfection. So that, Jesus's prayer itself has found a fruitful ground in this will to integrate the monk in the life of community and in the prayer life of the Church in general, with the avoidance of any individualistic spirit, as well as... its integration in the prayers and divine services of the Church... By integrating the prayer of Jesus within these community prayers of the Church, these prayers themselves are safe from the danger of a mechanical utterance... paying full attention to their content and to the spiritual warmth resulting from it"²⁵.

We cannot finish our words without thanking God for the fruits given by Him to the Romanian monastic life by the Bulgarian hesychasts of the XIVth century, and without a wise word of Father Professor Dumitru Stăniloae concerning St. Grigorie

²² Casian Cernicanul, *Istoria Sfintelor mănăstiri Cernica și Căldărușani*, București, 1870.

²³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Din istoria isihasmului...*, p. 582-583.

²⁴ *Ibidem*, p. 583.

²⁵ *Ibidem*, p. 585.

Sinaitul: "If St. Grigorie Palamas is the eagle reaching the stunning heights of the teaching about God and of men's deification. St.Grigorie Sinaitul is the master of subtle analyses of the inner motions of the human being²⁶.

²⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Grigorie Sinaitul...*, p. 90; Pe larg despre viața isihastică din țara noastră vezi și la: Ieromonah Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească, secolele IV-XX*, București, 1982, 575 p.; Mitropolit Serafim, *Isihasmul, tradiție și cultură românească*, București, 1994, 263 p.; Drd. Marius Telea, *Mișcarea isihastă și legăturile cu românii*, în "Revista Teologică", V (77)-(1995), nr. 1, p. 57-91.

THEODOR MOMMSEN ȘI ROMÂNII

IOAN-VASILE LEB

Zusammenfassung. Theodor Mommsen und die Rumänen. Unter den grossen Persönlichkeiten die von dem Reichtum der archäologischen Funde Transsilvaniens angezogen wurden, ist auch der berühmte Historiker aus Berlin, Theodor Mommsen, zu nennen, der im Jahre 1857 eine Forschungsreise durch unser Land unternommen hat. Sein Weg und seine Resultate die er im CIL veröffentlicht hat, aber auch sein Zusammentreffen bekannter siebenbürgischer Archäologen werden in dem folgenden Aufsatz dargestellt.

În rândul bărbaților de cultură, de talie mondială, care au vizitat frumoasele plaiuri ale țării și au încheiat relații cu personalități din cultura românească, un loc aparte îl ocupă istoricul german Theodor Mommsen (1817-1903), "Nestorul epigrafiei latine"¹, primul istoric ce a primit *premiul Nobel pentru literatură*².

Bun cunoscător al istoriei Imperiului roman, Mommsen a fost însărcinat de Academia de Științe din Berlin cu coordonarea unei culegeri a inscripțiilor latine, viitorul "Corpus Inscriptionum Latinarum". Era, de altfel, cel mai indicat pentru acest lucru întrucât între 1854 - 1856 îi apăruseră deja primele trei volume ale celebrei sale lucrări "Istoria romană".

În septembrie - octombrie 1857 Mommsen va întreprinde o călătorie de studii în Transilvania, în vederea strângerii de material pentru întocmirea plănuitului "Corpus Inscriptionum Latinarum". El va vizita o serie de localități transilvănene, între care Ilișua, Cluj, Turda, Aiud, Sebeș, Blaj, Sibiu, Gușterița, Alba Iulia, Zlatna, Abrud, Roșia Montană, Orăștie, Simeria și mai ales Țara Hațegului cu Grădiștea³.

¹ Ioan I. Russu, *Inscripțiile Daciei Romane* (IDR), vol. I, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1975, p. 54.

² Constantin Antip, *Theodor Mommsen, primul istoric laureat al Premiului Nobel*, în "Magazin Istoric", anul XXI, nr. 11 (248) din noiembrie 1987, p. 14-20.

³ Întrucât nu ne-am propus să prezentăm viața și opera lui Mommsen în întregime, indicăm câteva lucrări care pot servi cu succes celui interesat în această problemă: K. Zankemeister - E. Jakobs, *Theodor Mommsen als Schriftsteller. Ein Verzeichnis seiner Schriften*, Berlin, 1905, 189 p.; L. M. Hartmann, *Theodor Mommsen. Eine biographische Skizze*, Gotha, 1908, 259 p.; L. Wickert, *Theodor Mommsen. Eine Biographie*, Frankfurt/M., I-III, 1959, 1964, 1969; Albert Wucher, *Th. Mommsen - Geschichtsschreibung und Politik*, Göttingen, 1956; Kurt L. Walter - Somburg, *Mommsen und Ranke. Nachwort des Herausgebers des Th. Mommsens Römische Geschichte. Mit 48 Kunstdrucktafeln*. Safari - Verlag, Berlin, f. a.; Emil Condurache, *Cuvânt înainte la: Theodor Mommsen, Istoria romană*, trad. de Joachim Nicolaus, Vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 5-15.

De asemenea, a cercetat o serie de colecții de unde și-a cules materialul epigrafic necesar, între care acelea ale familiilor Fodor, Thalson, Reinbold și Kemeny. A făcut apoi cunoștință cu unii dintre intelectualii transilvăneni, ca: Michael Johann Ackner (1782-1862), Eduard Albert Bielz (1827-1898) ș. a.

Între cei pe care i-a vizitat Mommsen se numără și învățatul filolog Timotei Cipariu. La 1 octombrie 1857, epigrafistul german se afla la Blaj unde, timp de două zile a fost găzduit de Cipariu, cu care s-a întreținut asupra problemelor de epigrafie și filologie care îi pasionau pe amândoi. Cipariu i-a pus la îndemână oaspetelui său manuscrisul cu inscripțiile aflate de el în timpul cutreierării sud-estului transilvan.

În această muncă el va fi ajutat îndeaproape și de colecționarii locali, care începuseră să strângă diferite inscripții și să le publice fie în latină, fie în germană, maghiară sau română, în diferitele publicații ale vremii, de unde Mommsen se va și informa⁴.

Existența unor strânse legături, mai ales ale intelectualilor sași din Transilvania, cu Germania, îi va înlesni lui Mommsen posibilitatea să intre în contact cu aceștia, prin cărți, publicații și scrisori. Dintre aceștia amintim doar câțiva: Michael Johann Ackner (1782-1862), Friederich Müller (1817-1915), Georg Daniel Teutsch (1817-1893), Carl Gooss (1844-1882), maghiarii Károly Torma (1829-1897) și Zsofia Torma (1840-1899) sau românii Timotei Cipariu (1805-1887), Grigore Tocilescu (1850-1909)⁵. De pildă, încă în toamna anului 1856, G. D. Teutsch primea din partea lui Mommsen o scrisoare și un pachet cu cărți, fapt pentru care îi mulțumește în scrisoarea din 22 iunie 1857 și-i promite că-i va trimite acestuia unele cărți pe care i le-a solicitat⁶.

Bine cunoscut și apreciat de istoricii transilvăneni, la 10 mai 1857, Mommsen a fost ales membru corespondent al importantei asociații sibiene "Verein für Siebenbürgische Landeskunde"⁷. De altfel, anul 1857 va fi cel mai important și mai bogat pentru relațiile lui Mommsen cu Transilvania. La 30 iunie 1857, Mommsen îi scria lui G. D. Teutsch, din Breslau, mulțumindu-i pentru diploma de membru corespondent al asociației sibiene amintite și-i împărtășea hotărârea de a vizita Transilvania în vederea strângerii de material pentru CIL. De aceea își exprima dorința de a cunoaște și personal pe unii colecționari și colecții personale, ca acelea ale familiilor Fodor, Thalson, Reinbold și Kemeny. Tot acolo Mommsen scria că "acțiunile și cercetările pe care le întreprind sunt atât pentru patria Dumneavoastră, cât și în sinea lor, acțiuni de importanță națională și în folosul tuturor"⁸.

⁴ Despre începuturile epigrafiei românești vezi: IDR, I, p. 33-54 și Volker Wollmann, *Briefe zur Geschichte der siebenbürgischen Altertumskunde*, Kriterion Verlag, Bukarest, 1983, p. 5-31, cu o bogată bibliografie..

⁵ Wollmann, *op. cit.*, p. 254-263 și *Enciclopedia istoriografiei românești*, coord. Ștefan Ștefănescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

⁶ Wollmann, *op. cit.*, doc. 11, p. 52.

⁷ *Ibidem*, doc. 9, p. 50-51.

⁸ *Ibidem*, doc. 12, p. 53. Paul Abrudan în articolul "Unde odinioară a fost Sarmisegetusa", în "Magazin istoric", anul XXI, nr. 11 (248), noiembrie 1987, p. 14, atribuie această scrisoare și pe cea din 12

În tot acest timp însă, Mommsen s-a pregătit intens pentru a cunoaște cât mai bine țara, spre a putea trage maximum de folos de pe urma acestei călătorii⁹.

Pe de altă parte, preocupat să-l primească pe Mommsen așa cum se cuvenea, G. D. Teutsch îi va propune acestuia, în scrisoarea din 22 iulie 1857 chiar un itinerariu, încercând să cuprindă cât mai multe posibilități de informare. Iată itinerariul propus de G. D. Teutsch: Pesta - Solnoc - Oradea - Cluj - Turda - Gerend (Luncani) - Târgu Mureș - Sighișoara - Sibiu - Gușterița - Sibiu - Alba Iulia - Zlatna - Abrud cu Roșia Montană (Verespatak) - Aiud - Blaj - Orăștie (Broos) - Țara Hațegului - Deva - Timișoara - Esseg - Fiume¹⁰. O rută deosebit de lungă, bogată în material epigrafic, dar pentru care Mommsen ar fi avut nevoie de mult mai mult timp decât cel ce-i stătea la dispoziție.

Interesant pentru noi este faptul că în acest program G. D. Teutsch îl includea și pe Timotei Cipariu, cunoscut strângător de inscripții latine care, la Blaj, avea o valoroasă colecție de antichități, printre care și vestitele tăblițe cerate de la Abrud. Acestea prezentau un interes deosebit atât pentru Mommsen, cât și pentru ceilalți epigrafiști¹¹. De asemenea, G. D. Teutsch nu uită să-i indice lui Mommsen și o serie de lucrări apărute recent¹², în timp ce profesorul berlinez îi cerea, în plus, să-i facă rost de zierele transilvănene pe care el nu le-a putut găsi nici la Berlin, nici la Viena și să i le dea când va ajunge în Sighișoara¹³.

La 12 septembrie 1857, Mommsen se afla încă la Viena, de unde îi scria lui G. D. Teutsch că în ziua următoare va pleca direct spre Cluj și încheia: "Fie ca timpul să fie prielnic pentru a-mi dezvălui în toată splendoarea ei frumoasa Dumneavoastră țară"¹⁴.

Începutul investigațiilor pe pământ transilvănean, Mommsen l-a făcut la Ilișua, lângă Dej, localitate din apropierea fostei granițe de nord a Imperiului roman, după care a plecat la Cluj¹⁵. Aici a cercetat cu deosebită minuțiozitate piesele aflate

septembrie 1857, lui Fr. Müller, folosind probabil articolul lui Mircea Stoia, *Theodor Mommsen - Corespondența în legătură cu inscripțiile romane din Transilvania*, în "SCIV", tom 23, nr. 1/1972, p. 125-132. Vezi și îndreptările făcute de Ioan I. Russu, *Periegheza epigrafică a lui Theodor Mommsen în Transilvania*, în "SCIV", tom 23, nr. 4/1972, p. 647-650.

⁹ M. Stoia, *art. cit.*, p. 125-127 și I. I. Russu, *art. cit.*, p. 648.

¹⁰ Wollmann, *op. cit.*, doc. 13, p. 53-54; Mircea Stoia în "Karpatenrundschaу", Kronstadt, V (XVI), nr. 31, 4 august, 1972, p. 11.

¹¹ Ca, de pildă, Wilhelm Henzen (1816-1887) din Roma, sau Otto Hirschfeld, fost profesor la Praga și Viena, Cf. Wollmann, *op. cit.*, doc. 8, p. 50 și nota 7 și 8, p. 223.

¹² Wollmann, *op. cit.*, doc. 13, p. 54.

¹³ Aceste ziere erau: "Kronstädter Satelit", "Blätter für Geist, Gemüth und Hertz"; "Kronstadt beim Gött", 1843 u; "Transilvania. Beibl(att) zum Siebenb(ürger) Boten", Hermannstadt 1834 u; "Siebenbürg(ische) Provinzialblätter", Hermannstadt 1805-1824 și "Magyar Nyelv - művelő Társaság", Szebenben, 17968. Cf. Wollmann, *op. cit.*, doc. 16, p. 56.

¹⁴ Wollmann, *op. cit.*, doc. 17, p. 56.

¹⁵ Mommsen însuși mărturisește: "Ich besuchte Ilosva bei Dees, das Castell der ala Frontoniana an der Nordgrenze; Klausenburg, in dessen Nähe die nördlichste Römerstadt Napoca lag". Cf. Raportul lui Mommsen din *Monatsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1857*, Berlin 1858, p. 513-525 și în extras.

într-o colecție pariculară (busturi, coloane de piatră, pietre de mormânt, etc), așa cum arată articolul din 24 septembrie, intitulat "Antichități romane și Dr. Mommsen la Cluj", publicat într-unul din ziarele vremii¹⁶. De aici îi scria lui G. D. Teutsch, la 23 septembrie 1857, anunțându-l că, din cauza timpului scurt și a vremii nefavorabile, a fost nevoit să facă o modificare a planului, renunțând să meargă la Sighișoara¹⁷. În mare parte însă, el va urma traseul propus de G. D. Teutsch.

De la Cluj, Mommsen a plecat apoi la Turda, Gerend (Luncani), Aiud și Sebeș, unde a examinat și copiat alte inscripții aflate în diferite colecții locale.

Cum era și de așteptat, a ținut foarte mult să vadă tăblițele cerate descoperite între anii 1786 și 1855 la Roșia Montană (Alburnus Maior)¹⁸. Fără îndoială, Mommsen știa că Cipariu deține tăblițele, întrucât un fragment pe care i-l descriesese lui M. J. Ackner fusese publicat de acesta din urmă în "Archaeologischer Anzeiger", Berlin 1856, p. 192¹⁹, așa încât la 1 octombrie 1857, profesorul berlinez se afla la Blaj. Timp de două zile, cei doi învățați s-au întreținut asupra problemelor de epigrafie și filologie care îi pasionau pe amândoi. Cipariu i-a pus la îndemână oaspetelui său manuscrisul cu inscripțiile aflate de el în timpul cutreierării sud-estului Banatului în anul 1854 și pe care Mommsen l-a folosit în CIL III²⁰. De asemenea, i-a arătat și tăblițele cerate, în afară de un triptych, pe care a refuzat să-l lase să-l copieze. Va mai fi văzut însă și faimoasa bibliotecă a lui Cipariu, cea mai mare bibliotecă românească particulară din Transilvania acelei vremi, cu valoroase tipărituri și manuscrise în limbile latină, greacă, persană, arabă, turcă, spaniolă, siriană, etc²¹.

De la Blaj, savantul german a plecat la Sibiu, unde s-a întâlnit cu naturalistul Eduard Albert Bielz (1827-1898) și cu binecunoscutul istoric și publicist Michael Johann Ackner²², ale cărui strădanii epigrafice îi erau cunoscute. Momentul întâlnirii lor a fost descris de Ackner astfel: "Mommsen a ajuns în seara zilei de 2 octombrie la Sibiu. M-a surprins la Gușterița în dimineața zilei de 3 octombrie, însoțit de (Eduard) Albert Bielz. După salutul de bun venit și unele schimburi de cuvinte, m-a rugat să-l însoțesc până la Orăștie, de acolo pe valea Hațegului și înapoi, până la Deva și M(aros) Nemeti (Mintia)²³". Ackner avea la acea dată, 72 de ani și cunoștea foarte bine locurile și monumentele arheologice din acele locuri.

Mommsen a poposit la Sibiu mai multe zile, așa încât, în zilele de 3 și 4 noiembrie 1857 a avut ocazia să viziteze orașul și împrejurimile, a studiat piesele

¹⁶ "Kolozsvári Közlöny", nr. 126 din 24 sept. 1857, p. 505.

¹⁷ Wollmann, *op. cit.*, doc. 18, p. 57.

¹⁸ *IDR*, I, p. 164-256.

¹⁹ Wollmann, *op. cit.*, doc. 7, p. 50-51 și nota 1, p. 223.

²⁰ Manuscrisul a fost publicat integral de I. Chindriș în "Manuscriptum", București, nr. 3/1976, p. 74-78. Vezi și *IDR*, III, 1, București, 1977, p. 24.

²¹ Vezi: Ioana Botezan și Alexandru Matei, *Arhiva personală Timotei Cipariu*. Catalog întocmit de..., București, 1982 și Paul Abrudan, *art. cit.*, p. 18.

²² Despre ei vezi: Wollmann, *op. cit.*, p. 254-255 și Idem, *Johann Michael Ackner (1782-1862), Leben und Werk*, Cluj-Napoca, Dacia Verlag, 1982.

²³ Paul Abrudan, *art. cit.*, p. 19.

epigrafice de la Muzeul Brukenthal și din colecția lui Ackner. De asemenea, a fost primit de primarul orașului și s-a întâlnit cu președintele *Asociației istoricilor sibieni*. Apoi, în după amiaza zilei de 4 octombrie, a făcut o plimbare în împrejurimile Sibiului fiind "încântat de priveliștea lanțului de munți înalți și a minunatei văi a Cibinului" - spune Ackner²⁴. Și tot Ackner relatează că, în seara aceleiași zile, Mommsen și-a continuat cercetările la Muzeul Brukenthal și că "După ce am văzut și admirat la lumină de lumânare, până noaptea târziu, o mare parte a monedelor de la Brukenthal și cameele formidabile, pietrele antice, tăiate adânc și în relief (către 200 de piese), ne-am despărțit de Mommsen"²⁵.

Prezența lui Mommsen la Sibiu nu a fost trecută cu vederea nici de *Telegraful Român* care, într-o corespondență din 24 septembrie 1857 (st. n.) își informa cititorii astfel: "Vestitul arheolog din Bratislava (recte Breslau), D. Profesor Mommsen sosi mai în săptămânile trecute din Pesta la Cluj, unde își continuă mai departe cercetările sale științifice după antikitățile romane. Însoțit de mai mulți amici ai științelor - zice "K. K." - află călătoria noastră antikități romane în arhiva guvernului de mai nainte, în grădina Gobbelică și în alte locuri mai multe; între antikitățile aceste se află monumente simple de mormânt, sicriuri, lustre, coloane de piatră, ș. a. După un lucru neîntrerupt de o zi și jumătate istoricul genial își continuă călătoria sa la Sibiu, și acum petrece în capitala noastră, spre a-și continua studiul său aici și în împrejurul acesta.

El a aflat în cercurile de aici primirea cea mai prietenească. Escelenția sa baronul de Bedeus, D. paroh Ackner, D. consilier scolastic Șuller și alte celebrități literare intrară cu renumitul literat prusc în relațiile cele mai amicale, și se siliră a sprijini din puteri pre onorabilul oaspe în cercetările sale. Precum înțelegem, lipsa de museuri și colecții îngreunează în un grad înalt ostenințele vestitului romanist"²⁶.

Mare interes pentru Mommsen însă, reprezenta străvechea capitală a Daciei, Sarmisegetusa. În drum spre acest obiectiv, el și-a continuat cercetările la Alba Iulia, la 5 octombrie, spunând că e foarte bogată în material epigrafic. De aici s-a îndreptat spre Zlatna, Abrud și Roșia Montană, apoi Orăștie, Simeria, Săcel, Bretea Română, Hațeg, Sântămăria Orlea, Totești, Pâclișa și Ostrov.

La 7 octombrie Mommsen se afla la Râu de Mori, Clopotiva, Ulpia Traiană (Grădiștea) și Fărcădiu, iar la 8 octombrie era la Vețel (Mintia), Brănișca și Zam²⁷, plecând către Tirol, Ungaria, și apoi Germania.

Reîntors la Berlin cu un bogat material arheologic, Mommsen făcea, la 26 noiembrie 1857, un raport amănunțit asupra călătoriei sale, pe care l-a prezentat în cadrul Academiei berlineze de Științe. Cu această ocazie el amintea unele din localitățile pe care le-a vizitat, descriind foarte succint starea materialului arheologic și felul cum a lucrat el. De pildă: La Karlsburg (Alba Iulia), vechiul Apulum, cea mai bogată mină epigrafică nu numai din Transilvania, ci chiar dintre toate ținuturile de la Dunărea de Jos, am poposit mai multe zile, și am străbătut

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ "Telegraful Român", anul V, nr. 76 din 25 septembrie 1857, p. 302; Vezi și "Siebenbürger Bote", nr. 196 din 5 octombrie 1857 și Kolozsvári Közlöny, *loc. cit.*.

²⁷ Paul Abrudan, *art. cit.*, p. 20. Mircea Stoia, *art. cit.*, p. 132 și I. I. Russu, *art. cit.*, p. 646

aproape sat cu sat valea Hațegului, unde odinioară se afla Sarmisegetusa. Am vizitat și fortificația romană, minunat păstrată, de la Maros (Brănișca) lângă Vețel (Mintia), nu departe de Deva și am strâns inscripțiile împrăștiate din împrejurimi"²⁸. Descria apoi starea jalnică în care se aflau ruinele străvechii capitale dacice, lipsa muzeelor și a unor săpături arheologice științifice, deși nu au lipsit colecționari pasionați ca Johannes Seivert, J. M. Ackner și alții, a căror activitate Mommsen o și apreciază"²⁹. Lipsa unei asociații care să ocrotească monumentele arheologice a dus la distrugerea acestora, multe din ele căzând pradă cuptoarelor de ars varul, fapt constatat și de Mommsen : "... în schimb - zice el - , în zilele noastre, în Transilvania se arde din acele (inscripții) var. Cuptorul fumegând de ars var de la intrarea în Sarmisegetusa, Varhel-ul de astăzi, și faptul că această veche metropolă a Daciei nu păstrează acum mai mult de două pietre cu inscripții, se explică reciproc îndeajuns"³⁰.

O mențiune specială face Mommsen tăblițelor cerate de la Roșia Montană (Alburnus Maior), care "pe bună dreptate, au atras asupra lor atenția generală, nu doar ca o curiozitate, ci datorită interesului științific al scrierii, precum și al conținutului lor și pe urma cărora, sper că în sensul sarcinii ce mi-a fost încredințată, m-am dus și eu cu o râvnă deosebită"³¹.

Din cele 16 tăblițe văzute de Mommsen, acesta spune că 6 erau proprietatea Gimnaziului de la Blaj, "parte proprietate privată a directorului acestuia, învățatul român, Dl. Timotei Cipariu. Două dintre acestea sunt triptice complete, iar restul mai ales mici fragmente; publicat este numai un triptic și unul dintre fragmente"³². În continuare, Mommsen spune: "Dintre aceste 16 bucăți (tăblițe n.n.) 15 sunt scrise în latină, numai tabla de la Alba Iulia (fiind scrisă n.n.) în limba greacă. Tripticul needitat pe care îl deține Dl. Cipariu, acesta nu mi-a permis să-l copiez și, de asemenea, a refuzat rugămintea mea să dau publicității în timpul ce urmează, propria sa transcriere. Celelalte 14 tăblițe au fost cercetate și copiate, respectiv revăzute de mine, așa încât publicarea acestora poate avea loc. Deocamdată facem cunoscut într-o transcriere mai bună și mai completă pe de o parte acel triptic publicat de Dl. Cipariu, pe de altă parte dipticul cel mai mare dintre cele două păstrate la Aiud"³³.

²⁸ Mommsen scria: "Im Karlsburg dem alten Apulum, der reichsten epigraphischen Fundgrube nicht blos in Siebenbürgen, sondern überhaupt in den unteren Donaulandschaften, habe ich mehrere Tage verweilt und habe das Hatzeger Thal, fast von Dorf zu Dorf durchwandert. Auch die wunderbar erhaltene römische Festung an der Maros bei Veczel unweit Deva habe ich besucht und die in der Umgegend Zerstreuten Inschriften gesammelt". Cf. *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 1.

²⁹ *Ibidem*, p. 2-4.

³⁰ *Ibidem*, p. 2, V. Wollmann, *Monumente epigrafice"emigrate" din Ulpia Traiana, în "Sargetia", XI-XII/1974-1975, p. 307.*

³¹ *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 6.

³² *Ibidem*, p. 6-7.

³³ *Ibidem*, p. 7.

După ce descrie aceste două inscripții³⁴, Mommsen continuă: "Întrucât prezint aceste documente cercetătorilor de acasă care s-au ocupat (cu acestea n.n.), am ocazia să comunic lămurirea denumirii de pe prima (täbliță n.n.), fals citită de Cipariu, precum și unele inscripții în parte necunoscute sau greșit înțelese, însă de loc neinteresante"³⁵.

În încheiere, Mommsen arată că lăsând la o parte episodul de la Blaj, în cele șase săptămâni cât a călătorit în Transilvania și Ungaria (13 septembrie - 24 octombrie 1857), a fost primit cu deosebită căldură și, mai ales, ajutat în vederea încheierii cu succes a muncii sale³⁶.

Afirmațiile făcute de Mommsen la adresa lui Cipariu au lezat însă mult pe profesorul blăjean, binecunoscut pentru acrvia sa științifică³⁷. De aceea, îi va răspunde lui Mommsen în anul 1867, într-unul din numerele "*Archivului*"³⁸ său, făcând și anumite observații cu privire atât la texte, cât și la atitudinea savantului german față de el. În privința tăblițelor cerate, Cipariu spunea: "Intențiunea mea era, de a cuprinde într-o disertațiune specială una recesiune completă a tuturor tablelor, câte s-au publicat până acum de Massmann³⁹, Erdy⁴⁰, Detlefsen⁴¹, și Finaly⁴², și câte se afla la mine dein benevolentie și diligență a prea-demnului nostru nationalistu Rm. D. protopopu Simeone Balintu, publicate seau încă republicate, cu unele observațiuni"⁴³. Nu a reușit însă până în acel moment

³⁴ *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 7-10. Aceste inscripții sunt: IDR, I, nr. 37, Tab. Cer. D VII, p. 217-223; nr. 44, Tab. Cer. XIV, p. 239-242.

³⁵ Sunt inscripțiile din *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 10-11 privitoare la localitatea *Canabae*, IDR, I, p. 222 și "*Archivu...*", 1867, p. 48.

³⁶ *Ibidem*, p. 18.

³⁷ În acest sens, Cornel Tatai - Baltă spune: "Tablele cerate au fost publicate și comentate de T. Cipariu la un real nivel științific în "Annales Gymnasii gr. catholici maioris Blasiensis pro anno scholastico MDCCCLV, MDCCCLVII, MDCCCLVIII", *Archivu...* 1867, nr. III-VIII. După moartea sa, ele se păstrau la loc de cinste în cadrul muzeului gimnazial". Vezi studiul: "*Timotei Cipariu, precursor al muzeografiei românești din Transilvania*", în "*Apulum Acta Musei Apulensis*", VI/MCMLXXVIII (1978), p. 369, nota 14.

³⁸ Vezi articolul: "*Table cerate*", în "*Archivu pentru filologia și istoria*",

Nr. III, 15 Martiu 1867, p. 43-51; Nr. IV, 20 Aprilie 1867, p. 72-77;

Nr. V, 25 Maiu, 1867, p. 101-102; Nr. VI, 1 Iuliu 1867, p. 116-117;

Nr. VII, 10 Augustu, 1867, p. 141-142; Nr. VIII, 15 Septembrie 1867, p. 158-159.

³⁹ I. F. Massmann, *Libellus aurarius, sive tabulae ceratae, et antiquissimae et unicae romanae*, Lipsiae 1841, p. 3, par. 1 și p. 6, par. 10.

⁴⁰ Dr. I. Erdy, *De tabulis ceratis in Transilvania repertis*, 8 maj, Pesthini 1856.

⁴¹ Dr. Detlefsen, *Ueber zwei neu entdeckte Römische Urkunden au Wachstafeln*, Wien 1857; *Ueber ein neues Fragment einer Römischen Wachsurkunde au Siebenbürgen*, Wien 1857.

⁴² N. S. Finaly, *Az erdélyi bányából került viasztablák, és az ő's római folyóírás*, în "*Erdélyi Múzeum egylet évkönyvei*", tom. I, Clusiu 1861, p. 75 seqq. și M. I. Ackner și Fried. Müller, *Die Römischen Inschriften in Dacien*, Wien 1865, p. 128 seqq., nr. 623-630. Cf. "*Archivu...*", nr. III, 15 Maiu 1867, p. 43.

⁴³ Cf. "*Archivu...*", Nr. III, 15 Maiu 1867, p. 43.

(Adunarea generală a Asociațiunii Astra de la Abrud din 16/28 august 1865) și Cipariu continuă: "Deintre fragmentele altoru table aflate la a. 1855, câte se afla la mene, mai memorabili suntu doua triptiche complete, decâtu că întru una tabla a'unuia s'a pierdutu una mica margine inse forà alta scadere a'testului decâtu că-i lipsesce suscripțiunea datului de a dou'a ora.

Dein aceste doua, unulu s'a publicatu inca la a. 1855 în Analii gimnasiului nostru de la Blasiu, în adevèru cu ore-câteva erori, cari au datu ocasiune unoru critici de ale scarmená camu aspru, forà de a sci, seau de a vré se scia că între ce împregiurari se fece acea publicațiune, cari de se luau in consideratiune demna, erau indestulite, credu io, de a me escusá de plenu.

Antaniu festinatiunea pentru pucinetatea tempului, ce-lu aveam între receptiunea tableloru și într editiunea acelei programe gimnasiali, numai că de vreo doue - trei dâle. Apoi, nededarea nece cu form'a litereloru cu care erau scrise, nece cu una scrisoria negra in linie subtâri sî pre pagine erasi negre; că-ce cer'a de atâte secle s'a negritu, sî trasure-le litereloru înca erau negrite pre acelu fundu negru.

Cu tote astea eroarea mai de însemnatu a fostu in unele cuvente, dein cari unulu erá scrisu de asupr'a între linie-le ordinare ale testului, asia câtu trasure-le lui erau amestecate si cu ale liniei dein susu sî cu ale celei dein diosu. *Inse tote erorile acestea fura indereptate de mene însumi in Analii din 1857, in a-nte de esirea criticeloru*⁴⁴ (sublinierea noastră), dupa ce adeca sî ochii mi-s'au dedatu cu atare scriptura, sî am castigatu sî mai multe table, între cari sî tabl'a a treia dein urma, pre carea se aflá finea acelu triptychu publicatu. *Celu alaltu e inca nepublicatu*" (sublinierea noastră)⁴⁵.

Cipariu, ia apoi primul triptic, cel publicat de el în 1855⁴⁶ și republicat de Mommsen în 1857⁴⁷. Cipariu îi face o descriere amănunțită, având în vedere și observațiile lui Mommsen⁴⁸. Apoi Cipariu descrie inscripția de la Alba Iulia, despre care Mommsen spunea că este inedită⁴⁹. Cipariu publică tot în 1867 și tripticul pe care a refuzat să-l dea lui Mommsen în 1857 pentru a-l transcrie, revăzându-l cu o descriere critică⁵⁰.

De fapt, Mommsen s-a străduit neîncetat să obțină de la Cipariu acest triptic pentru a-l putea include în CIL, III, apelând în acest sens la colaboratorii săi transilvăneni între care Fr. Teutsch, Fr. Müller⁵¹ și Heinrich Finály. Acesta din urmă răspundea la 11 septembrie 1864, din Cluj, la o scrisoare a lui Mommsen din 6 septembrie 1864, informându-l că Cipariu nu și-a tipărit încă tripticul. Îi propune

⁴⁴ Caută în Anales.../1857.

⁴⁵ "Archivu...", Nr. III, 15 Maiu 1867, p. 44-45.

⁴⁶ Ann, Gymn Blas, 1855, p.2.

⁴⁷ *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 7-9. Descrierea lui în IDR, I, nr. 37. Tab. Cer. D. VII, p. 218-222.

⁴⁸ "Archivu...", Nr. III, 15 Maiu 1867, p. 48.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 48; *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 11. Descrierea în IDR...

⁵⁰ "Archivu...", Nr. III, 15 Maiu 1867, p. 49-50; *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 7.

⁵¹ Wollmann, *Briefe...*, doc. 83, p. 114-115.

însă să se adreseze mitropolitului Andrei Șaguna, căci acest bărbat atotputernic, prin influența sa, ar putea obține un rezultat favorabil⁵². Cipariu nu a publicat însă acest triptic decât în 1867 căci îi scria lui M. J. Ackner încă la 2 noiembrie 1855 că are de gând să publice toate tăblițele însoțite de un comentariu⁵³. Din această cauză Mommsen, care spune că nu a văzut tripticul, nu l-a pus în CIL III la locul cuvenit, și anume nr. VIII, ci la urmă, cu nr. XXV, după publicarea textului la 1867, de către Cipariu⁵⁴.

În fine, Cipariu ia poziție față de afirmațiile lui Theodor Mommsen din raportul prezentat la Academia din Berlin. Iată ce spune Cipariu: "Theodor Mommsen, în relațiunea sa de la 26 octombrie 1857 către Academia r. prusica de in Berlinu, despre calatori'a sa anticaria si epigrafica prein Transilvani'a, sub II, citeza si unu adeveratu dipticu ce astadi se afla in museulu colegiului de in Aiudu, despre care inse insusi adeveresce că e forte vetematu si a nevolia de a se descifrá. Noilu publicămu aici de nou, pentru completarea acestei serie de table cerate, lasandu tota responsabilitatea testului pre sufletulu editoriu"⁵⁵.

După ce publică textul și arată, acceptând, unele îndreptări pe care Mommsen i le făcuse în 1857, Cipariu își exprimă îndoielile pe care le are în privința altor cuvinte îndreptate de epigrafistul german. Apoi continuă, spunând că acesta " a coresu foră temeliu in tripticulu nostru I script. pag. 1 lin. 1: Dasius Breucus in Dasios Breucos"⁵⁶. Apoi continuă: " inse D. Mommsen, deca nu facea asta corectura, nu-i remanea se corega de cătu Carab in locu de Kariab, si apoi cum si ar'fi pututu resbună pentru ospitalitatea ce i oam oferitu in 1 octombrie 1857 la cas'a mea, si elu a acceptatu-o in doue dâle, deca nu află macaru doua erate, de si neadeverate, că se pota dâce : că elu publica tripticulu nostru intru una copia mai buna si completa⁵⁷, er' mai in diosu lectiunea mea o numesce falsa.

Io-mi recunosc cu tota sinceritatea eroarea in numele Karab⁵⁸, carea singura nu o am fostu indereptatu până la venirea ospelui meu, de acea inse

⁵² Iată cuvintele lui Finály: "Cipariu hat sein Triptychon noch nicht ediert. Wollten Sie allenfalls den Versuch machen, und sich wegen Mittheilung desselben *an den griechisch nicht unierten Bischof Baron Alexander (Andrei n.n.) v. Schaguna*, so könnte dieser *allmächtige Mann durch seinen Einfluss ein günstiges Resultat erzielen* (s. n.). Vielleicht wäre auch von da eine Photographie zu erhalten". Cf. Wollmann, *op. cit.*, doc 66, p. 103.

⁵³ *Ibidem*, doc. 7, p. 50.

⁵⁴ Cf. *IDR*, I, p. 170-171 și Nr. 38, Tab. Cer. D. VIII, p. 223-226. "Archivul...", Nr. III, 15 Martiu 1867, p. 49.

⁵⁵ "Archivul...", Nr. VII, 10 Augustu 1867, p. 141 și *IDRI*, I, Nr. 44, Tab. Cer. D. XIV, p. 239-242.

⁵⁶ "Archivul...", Nr. VII, 10 Augustu 1867, p. 142. Că Cipariu a avut dreptate, o arată și *IDR*, I, nr. 37, Tab. Cer. D. VII, p. 218-223 care preia transcrierea acestuia. Vezi și: *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 7.

⁵⁷ "in besserer und vollständiger Abschrift." Cf. *Auszug aus dem Reisebericht...*, p. 7.

⁵⁸ O recunoaștere tot atât de deschisă a greșelilor sale o făcea Cipariu și cu privire la transcrierea fragmentului nr. 5 despre care zice: "Fragmentulu acestui triptic (pag. 4), l'am fostu publicatu si io mai în a-nte in Alii gimnasiali de in 1858, inse, dorere, cu multe erori, fiedu că mare parte a literelor ce seau stersa de totu, seau astupata cu tin'a, in carea s'au aflu aceste table". Le publică din nou, cu corecturile necesare, dovedind un dezvoltat spirit de responsabilitate științifică. Cf. "Archivul...", Nr. VI, 1 Iuliu 1867, p. 116-117; *CIL*, III, p. 930-932; *IDR*, I, nr. 33, Tab. Cer. D. III, p. 201-206.

acestu ospe totu nu avea dreptu de a se plange in reportulu citatu asia de amaru in cuntramî forà nece una causa; de ora ce io aveam dreptulu de a derogá lui inca si mai multu decâtu iam derogatu, si ai da si mai pucinu decâtu iam datu. Er' deca el in transcriptiune a indicatu mai multe lacune decât mene, de acea transcriptiunea lui totu nu e mai autentica decâtu a mea, dein causa, cà tablele de la 1855 candu s'au publicatu mai antaniu, panà la 1857, candu a venitu Mommsen la mene, a patemitu forte multu, precumu au patemitu si de atunci in coace si mai multu, nefiendu io in stare de a împiedecá caderea unoru prtecele de cera dein testu, de sî miam datu tota nevolienti'a de a o împiedecá si am consultatu pre mai multi cunoscători, inse totul forà succesu.

De acea m'am festinatu a luá copie de pre acele table de câtu la începutu, panà a nu patemi stricateune; si publicarea acelor'a e dupre acele copie, er' nu dupa starea presente a'testului in tablele amentite. Ceea ce cu asta ocaziune am vrutu a face cunoscutu, cá se nu mai fiu constrinsu a dechiará aliurea in adensu si in particulariu.

In câtu pentru suplementele aceluiași la acestu dipticu nu voliu a me pronunciá in specia, ci lectorii nostrii voru fi obserbatu cà multe s'aru poté face almentrea, er' altele suntu forà intielesu, precumu suplementulu dein lin. ultima a' pag.1 impreunatu cu lin. 1-a dein pagin'a a'doua. De almentrea elu prein aste, ce a suplenitu si prein cele ce nu le a suplenitu, a aratatu, cà nece insuși nu este mai pre susu de tota implectiunea omeneasca⁵⁹.

Incidentul acesta, precum și faptul că Mommsen a utilizat textele aflate la el fără învoirea acestuia, a contribuit, după mărturisirea cunoscuților personali ai lui Cipariu, ca acesta să devină închis și rezervat în contactul cu străinii care îl cercetau⁶⁰. Nu însă față de știință, căci el folosește și după aceea cărțile lui Mommsen pentru propriile sale lucrări⁶¹.

În ceea ce-l privește pe Mommsen, critica sa aspră nu s-a adresat numai lui Cipariu, ci și altora ca J. F. Neigebaur, Fr. Müller, M. J. Ackner și alții, cel din urmă scriind chiar lui Fr. Müller că deși acceptă unele corecturi ale profesorului berlinez, nu este întru totul de acord cu altele⁶². Aceasta se datora faptului că Mommsen nu ținea cont de dificultățile începutului, cărora atât Cipariu, cât și ceilalți colecționari de inscripții trebuiau să le facă față⁶³.

⁵⁹ "Archiv..." Nr. VII, 10 Augustu 1867, p. 142.

⁶⁰ Cf. Alexandru Ciura, *Mommsen și Cipariu*, în "Luceafărul", nr. 23/1903, p. 379; Valeriu Nițu și Traian Vedinaș, spun și ei "nu trebuie să uităm nici faptul că în *Corpus Inscriptionum Latinarum* (12 Volume) figura și "tabla cerată" din Roșia Montană, pe care Cipariu i-a dat-o în 1857 lui Th. Mommsen (coordonatorul corpusului și autor al celebrei *Istoriei romane*, care, după ce l-a vizitat pe învățatul român la Blaj și l-a asigurat de difuzarea inscripției, "a uitat" să mai menționeze sursa, atitudine ce l-a nemulțumit pe Cipariu". Cf. lucrarea lor: *Timotei Cipariu. Arhetipuri ale permanenței românești*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1988, p. 71-72.

⁶¹ Vezi, de pildă, citatele luate din lucrările lui Mommsen la: Timotei Cipariu, *Opere*, I, București, Ed. de Carmen - Gabriela Pamfil, 1987, passim.

⁶² Wollmann, *op. cit.*, doc. 20, pag. 58.

⁶³ Iată ce spune V. Wollmann în acest sens: "Wenn man bedenkt, dass die wissenschaftlichen Hilfsmittel der beiden siebenbürgischen Altertumsforscher (Fr. Müller și J. M. Ackner n.n.) unzureichend waren, so erscheint das Urteil von Th. Mommsen darüber objektiv zwar berechtigt, aber doch zu scharf (s. n.). Cf. V. Wollmann, *Johann Michael Ackner (1782-1862). Leben und Werk*, Cluj Napoca, Dacia Verlag, 1982, p. 110. Afirmațiile sunt valabile și pentru Cipariu.

Cert este însă că după călătoria sa în Transilvania, Mommsen a putut trece la orânduirea materialului arheologic cules de pe plaiurile daco-romane, grupându-l în renumitul "*Corpus Inscriptionum Latinarum*" (CIL), vol. III, partea I-II, cu titlul "*Inscriptiones Asiae Provinciarum Europae Graecarum Illyrici Latinae*", editat Theodorus Mommsen, Berolini 1873, inscripțiile din Dacia fiind cuprinse sub numerele 786-1640. A rămas un adevărat monument epigrafic, așa cum *Istoria Romană* a rămas un monument de istorie veche.

În Banat, Mommsen nu s-a dus, deși a dorit să meargă și a ilustrat și acest teritoriu prin inscripțiile culese din anumite publicații. Nu au lipsit însă nici învățați bănățeni care să intre în relații cu marele istoric berlinez. Unul dintre aceștia este publicistul reșițean Petru Broșteanu, fost membru corespondent al Academiei Române la Secția istorică⁶⁴. Acesta îi scrie lui Mommsen la 2 decembrie 1883, luând poziție împotriva susținătorilor teoriei roesleriene cu privire la continuitatea poporului român pe pământul Daciei. Broșteanu arăta că modul cum anumiți istorici înțelegeau să scrie despre români nu este nici drept, nici demn pentru cei ce se socoteau a fi orânduitori pe ogorul științei istorice. De asemenea, el critica faptul că aceștia făceau o istorie "de nobis sine nobis", fără a apela la istoricii români. Ba, mai mult, zice el, "Sulzer, Engel, Bauer, Roesler, Hunfalvy, Jirecek, Schaffarik, Miklosich, Pic, etc cu toții s-au străduit din răsuputeri, pe cât posibil, să încâlcească controversa pentru a revendica moștenirea Daciei aureliane și Traiane în favoarea naționalităților lor slave, maghiare și săsești"⁶⁵.

Pentru a pune la punct măcar unele dintre aceste idei greșite, Vasile Maniu (1824-1901), membru al Academiei Române, a întocmit un studiu istoric-critic intitulat "*Die Romänen in der fremden Literatur*"⁶⁶, citit în cadrul acestui forum și care a fost apoi publicat. Având în vedere importanța acestei lucrări, P. Broșteanu a fost împuternicit să o traducă în limba germană, fapt pentru care acesta apelează la Mommsen ca "autoritate unanim recunoscută", cerându-i permisiunea de a-i trimite lucrarea spre examinare, iar în caz că este de acord cu ea, să accepte a-i fi dedicată lui și să-i indice un editor dispus să i-o tipărească⁶⁷. Nu cunoaștem alte amănunte în privința aceasta. Știm însă că ceva mai târziu, la 18 ianuarie 1885 la Academie se făceau auzite voci între care și Titu Maiorescu - care nu erau de acord cu unele idei ale autorului⁶⁸.

⁶⁴ Petru Broșteanu (1838-1920), publicist, a funcționat mai întâi în armata austro-ungară, apoi secretar al Societății Căilor Ferate din Banat. A desfășurat o bogată activitate publicistică, publicând în I. germană mai multe lucrări despre români și originea lor; colaborator și editor al "Revistei Române", împreună cu C. Diaconovici, în care a publicat multe din lucrările sale. La 1 aprilie 1889 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, Secția istorică. Cf. "Analele Academiei române", Seria II, Tom XXVII/1903-1904. Partea administrativă și debaterile, 1904, p. 477; Wollmann, *op. cit.*, p. 255.

⁶⁵ Wollmann, *op. cit.*, doc. 145, p. 168-169.

⁶⁶ A. V. Maniu, *Memoriu despre mișcarea literaturii istorice în România și în străinătate, urmată în decursul anilor 1880 și 1881*, în "Analele Academiei Române", Seria II, Tom IV, Secțiunea II (1881-1882), București, 1884, p. 165 u.

⁶⁷ Wollmann, *op. cit.*, doc. 145, p. 169.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 243, nota 9. P. Broșteanu va traduce însă în românește o altă lucrare, și anume: Heinrich Franke, *Zur Geschichte Trajans' und seiner Zeitgenossen*, Gürttom 1837; zweite Auflage Quedlinburg und Leipzig, 1840; în românește de P. Broșteanu, *Istoria împăratului Traian și a contemporanilor săi*, Timișoara 1897.

La București Mommsen era, de asemenea, foarte cunoscut prin activitatea sa istorică. Nu puțini sunt aceia care i-au citit lucrările sau au colaborat la unele din acestea. De pildă, pe când se afla la Viena și Berlin, Mihai Eminescu (1850-1889) "a studiat *Corpus Inscriptionum Latinarum* al lui Mommsen, din care își trăgea, cu o bună caligrafie date privitoare la Dacia"⁶⁹.

Un alt român care a studiat scrierile lui Mommsen este și Alexandru I. Odobescu (1834-1895), unul din pionierii arheologiei românești⁷⁰. Pe când își făcea studiile la Paris, Odobescu a studiat scrierile lui Mommsen, ca și pe ale lui Hammer, ș. a.⁷¹ Ba, chiar mai mult, Odobescu este cunoscut cercurilor istoricilor străini, chiar și lui Mommsen, căci pentru activitatea sa, învățatul român a fost ales membru corespondent al Institutului arheologic din Roma, patronat de împăratul Germaniei. Iar diploma înmănată lui Odobescu poartă tocmai semnătura iluștrilor savanți germani Lepsius și Mommsen⁷².

Poate că Odobescu, care era membru al Academiei Române din 1870 să fi avut un cuvânt de spus și la 3 iulie 1879 când, în sesiunea extraordinară a acestui înalt for de cultură românească, Theodor Mommsen a fost ales "membru onorariu", președinte fiind Ion Ghica (1817-1897)⁷³.

Dintre români însă, cel mai statornic colaborator al lui Mommsen a fost Grigore Tocilescu (1850-1909), istoric, arheolog, epigrafist, membru al Academiei Române (din 1877) și al societăților arheologice din Paris, Orléans, Bruxelles, Roma, Atena, Odesa și Moscova⁷⁴. Tocilescu a comunicat învățatului berlinez o serie de inscripții, devenind un colaborator de nădejde la CIL, fapt ce rezultă și din scrisorile păstrate de la cei doi.

Astfel, la 13 august 1892, pe când se afla la Viena, Tocilescu îi mulțumea lui Mommsen într-o scrisoare pentru indicațiile referitoare la o inscripție de la Troesmis și-i cere permisiunea de a o publica în revista "*Archaeologisch-epigraphische Mittheilungen aus Österreich-Ungarn*" (AEM) din Viena. De asemenea, se declară de acord să-i trimită lui Mommsen cele două diplome militare aflate în Muzeul Național din București. Îl anunță apoi că un fragment din acestea se află la profesorul vienez Eugen Bormann (1842-1917) și că îi va putea pune la dispoziție în curând și diploma publicată în "AEM", IX, pag. 24⁷⁵.

⁶⁹ Afirmarea lui G. Călinescu, privind mss. 2257 de la Academia română la Constantin Antip, *Theodor Mommsen, primul istoric laureat al Premiului Nobel*, în "Magazin istoric", anul XXI (1987), nr. 11 (248), p. 18.

⁷⁰ Cf. *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 243.

⁷¹ Al. Odobescu, *Pagini regăsite. Studii și documente*, Ed. îngrijită de Geo Șerban, București, Editura Pentru Literatură, 1965, p. 351.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cf. "Analile Academiei Romane" Seria II, Tom I, Sesiunea extraordinaria a anului 1879, Bucuresci, Typografia Academiei Romane, 1880, p. 200; Ștefan Pascu, *Istoricul Academiei Române. 125 de ani de la înființare, 1866-1991*, Editura Academiei Române, 1991, p. 167.

⁷⁴ *Enciclopedia istoriografiei române*, București, 1978, p. 326-327.

⁷⁵ Wollmann, *op. cit.*, p. 265.

Cinci zile mai târziu, la 18 august 1892, Tocilescu îi scria lui Mommsen, tot de la Viena, anunțându-l că-i trimite diploma militară de la Oltina, precum și fragmentul unei diplome de la Adam-Klisi, care i-a pus unele probleme de descifrare⁷⁶.

La 31 decembrie 1894 Tocilescu îi scria lui Mommsen din București, felicitându-l pe "marele său maestru" de Anul Nou și numindu-se pe sine "elevul său de pe pământurile traiane"⁷⁷. Apoi, într-o epistolă scrisă la 5 august 1898 a Marienbad, Tocilescu îi scria lui Mommsen că i-a trimis alăturat transcrierea exactă a unei diplome militare, descoperită la Varna și păstrată în Muzeul Național din București⁷⁸, pentru ca, la 1 februarie 1901, arheologul român să-l anunțe pe "dascălul" său despre o inscripție aflată la Mangalia, după care un anume bărbat va face un mulaj. De asemenea, îi mai scrie despre o inscripție care s-a pierdut împreună cu întreaga colecție din care făcea parte⁷⁹.

Ultima scrisoare cunoscută, trimisă de Tocilescu lui Mommsen, este fără dată și fără locul scrierii. În ea, învățatul român se plânge de unul dintre foștii săi studenți care voia să-i ia locul și cere magistrului german ajutor moral pentru a putea depăși acest moment dificil⁸⁰.

Se cunosc, de asemenea, și două scrisori nedatate, trimise de Mommsen lui Tocilescu, publicate în volumul omagial dedicat lui la 1900⁸¹. În prima scrisoare, Mommsen îi face cunoscut lui Tocilescu că "întârzieri deplorabile au împiedicat până acum publicarea inscripțiilor Orientului și ale Iliricului; dar, în sfârșit, am pus ordine în acestea și volumul va fi încheiat în cursul acestui an. Descoperirile Dvs. de la Adam-Klisi figurează în el". Și continuă: "Binevoii să ne informați dacă există ceva ce mai trebuie schimbat sau adăugat la acestea; mai este încă timp, iar Corpus-ul vă numără între colaboratorii săi"⁸².

În cea de a doua scrisoare, Mommsen îl anunța pe Tocilescu că-i trimite șpalturile cu inscripțiile sale pentru a face, dacă e nevoie, corecturile sau adăugirile necesare. Iată ce spune Mommsen: "Vă sunt infinit de recunoscător că binevoii să vă însărcinați cu revizuirea marelui text descoperit prin preocuparea Dvs. Corpus-ul nostru nu aspiră să fie veșnic, însă va dăinui un timp și, fiecare greșeală care va dura cu el apasă pe conștiința editorului. Îndrăznesc să vă trimit șpaltul publicației noastre; Dvs veți judeca mai bine decât mine ceea ce va trebui schimbat. Copia pe care mi-ați trimis-o era foarte bună; însă, în unele locuri, există dubii care se mențin"⁸³.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, doc. 158, p. 177.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 265.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, doc. 169, p. 185-186.

⁸¹ *Lui Gr. G. Tocilescu cu ocaziunea jumătății de veac a vârstei sale (26 octombrie 1900). Omagiu din partea amicilor și stimatorilor lui*, București, 1900, p. 6-7.

⁸² *Ibidem*, p. 6.

⁸³ *Ibidem*, p. 6-7.

Scrisorile sunt așadar cu ceva dinainte de apariția în 1873 a CIL, III, la care Tocilescu a colaborat⁸⁴. Se vede din ele dorința și convingerea lui Mommsen că acest Corpus va fi în stare să înfrunte timpul - ceea ce s-a și adevărat, precum și stima deosebită pe care o nutrea față de arheologul român, mărturisind că acesta își cunoaște bine inscripțiile descoperite. Și, ca semn al recunoașterii activității sale științifice, de colaborator (din 1882) la periodicul *AEM* de la Viena și la *CIL*, III, Academia din Berlin i-a decernat lui Tocilescu o medalie de aur, apreciind astfel eforturile sale pe tărâmul arheologiei⁸⁵.

După o activitate titanică, la 1 noiembrie 1903 Theodor Mommsen s-a stins din viață, lăsând în urma sa un gol uriaș. Faptul este anunțat de zierele vremii, între care și "*Telegraful Român*" de la Sibiu, care publică și o scurtă prezentare a vieții și activității marelui savant berlinez⁸⁶.

Academia Română al cărui membru corespondent a fost și Mommsen, a trimis soției acestuia o telegramă de condoleanțe și, la 24 octombrie 1903 a ținut o ședință solemnă pentru a-l omagia pe ilustrul istoric⁸⁷. În această ședință, Grigore Tocilescu, colaboratorul lui Mommsen, a făcut o caldă prezentare multilateralei personalități a "dascălului său"⁸⁸. El arăta că Mommsen fusese "unul dintre cei mai mari învățați ai tuturor timpurilor, cu o forță creatoare în toate domeniile anticității, ca jurist și ca filolog, istoric, lingvist și epigrafist. În el lumea învățată, ba întreaga lume cultă, venera și admira pe fruntașul reprezentant al științei anticității clasice"⁸⁹. Și, tot atunci, Tocilescu mărturisea: "Personal, datoresc eu lui Mommsen inițiativa unui întreg șir de cercetări asupra limesului Alutan, asupra valorilor dobrogene și altora. Încurajările lui, ca și sfaturile lui, niciodată nu mi-au lipsit; ele m-au îmbărbătat și m-au călăuzit. Mommsen, ca Secretar al Academiei din Berlin, a mijlocit pe lângă Academia noastră să intervină pe lângă Guvern a mi se da mijloacele necesare pentru cercetări și săpături". Dar, continuă Tocilescu, "nu este numai o chestiune de inimă și un sentiment de datorie cari mă fac să iau astăzi cuvântul, ci este tributul de admirațiune ce orice om cult, din orice țară și de orice neam, datorește lui Theodor Mommsen; căci nu poate să existe vreun istoric care să nu fi învățat în viitor ca să ignoreze (să nu cunoască) pe Mommsen"⁹⁰.

După o prezentare a activității titanice mommseniene, Tocilescu îl caracteriza astfel: "În Mommsen nu lucra numai omul de știință, de raționament și reflecțiune, dar și poetul; poetul și omul de știință sunt împerechiati la dânsul, ca să producă un asemenea cap-de-operă. Studiile cele mai adâncite, cunoștința tuturor

⁸⁴ Vezi CIL, III.

⁸⁵ Cf. Radu Vulpe, *Un pionier des sciences archéologiques en Roumanie, Grigore Tocilescu (1859-1909)*, în "Dacia", N. S., III (1959), p. 608 și în "Revista Muzeelor", p. 6.

⁸⁶ "Telegraful Român", anul LI, 23 octombrie/5 noiembrie 1903, p. 479. Vezi și "Hermannstädter Zeitung vereinigt mit dem Siebenbürger Boten", 119 Jahrgang, Nr. 254, 3. November 1903, p. 1097 și Nr. 256, 7. November 1903, p. 1103.

⁸⁷ "Analele Academiei Române", Seria II, Tom XXVI, 1903-1904. Partea administrativă și debaterile, București, 1904, p. 91.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 43.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 45.

isvoarelor literare și monumentale, și critica cea mai severă sunt îmbinate cu o combinațiune creatrice și cu o fantasmă bogată, spre a ne arăta poporul român în toate ale sale manifestări, mai cu seamă pe terenul luptelor politice și în chereșteaua constituțiunei sale"⁹¹.

În încheiere, Tocilescu evidențiază umanismul lui Theodor Mommsen, spunând: "De astă dată am voit numai să schițez repede tras(ă)tururile unui mare învățat, unui *European* în adevăratul sens al cuvântului, așa cum îl numi eri d-l de Bülow în scrisoarea de condoleanțe către d-na Mommsen; unui mare spirit generos pe care nici o cestiune umanitară, nici o nedreptate, nici o monstruoziitate nu l-a lăsat străin, glasul său ridicându-se tot-deauna pentru cel apăsat, condeiul său apărând o cauză dreaptă, fie atunci când e vorba de nedreptățile șovinismului maghiar, de eroismul Burilor, de războiul crâncen între națiunea franceză și germană... Theodor Mommsen a fost o podoabă a secolului ce încheiarăm; a fost o mândrie a mării națiuni germane; o mândrie a fost el și pentru Academia Română, care l-a chemat printre membrii săi de onoare"⁹². De aceea, în semn de omagiu, la propunerea lui Tocilescu, ședința "a fost ridicată", acceptându-se și propunerea lui Ion Kalinderu ca Academia să procure un tablou al marelui savant pentru a-l păstra în lăcașurile sale. De asemenea, Dimitrie Sturdza, Secretarul general al Academiei, l-a rugat pe Tocilescu "să facă în una din ședințele viitoare o cuvântare de laudă asupra vieții și activității lui Mommsen"⁹³, ceea ce acesta a făcut în ședința publică de la 5 decembrie 1903⁹⁴. Apoi, în cadrul ședinței din 24 februarie 1904, Dimitrie Sturdza în Raportul prezentat asupra lucrărilor Academiei pe anul 1903-1904 făcu din nou o prezentare sintetică a activității și personalității marelui savant Theodor Mommsen⁹⁵.

Uriașa operă mommseniană a constituit neîncetat punctul de atracție și de referință atât în timpul vieții cât și după moartea autorului ei. Asemeni lui Mommsen, arheologii români Alexandru I. Odobescu, Grigore Tocilescu și Vasile Pârvan vor încerca să publice un *corpus* național cu inscripțiile de pe teritoriul patriei noastre⁹⁶.

Dorința acestora a fost realizată abia mai târziu, când doi epigrafiști de excepție, D. M. Pippidi și I. I. Russu au editat impresionanta colecție națională de inscripții grecești și latine *Inscriptiones Daciae et Schytiae Minorir antiquae*, patronată de Academiei Române.

În *Inscripțiile Daciei Romane*, Vol. I, I. I. Russu, autorul lucrării mărturisează deschis că a urmat exemplul marelui său înaintaș berlinez, spunând: "Precum este firesc și urmând marele exemplu dat de Th. Mommsen, vor fi cuprinse în I.D.R.

⁹¹ *Ibidem*, p. 46.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 56. Această cuvântare nu ne-a fost accesibilă.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 68-69.

⁹⁵ Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, în "Academia Română, Memoriile Secțiunii Istorice", Seria III, Tom III, Mem 2, București, Ed. Cultura Națională, 1926. Reeditată de Radu Florescu, București, Ed. Meridiane, 1982 și D. M. Pippidi, *Studii de istorie și epigrafie*, București, 1988, p. 268-270.

⁹⁶ *IDR*, I, p. 61.

toate inscripțiile provinciei, atât cele litice (piatră, marmură), cât și cele tegulare (ceramice, metalice, etc)⁹⁷". Aceasta întrucât, spunea I. I. Russu, "*Corpus Inscriptionum Latinarum*" este prima realizare științifică valabilă până azi și va rămâne și în viitor (mai ales prin utilizarea directă și pe un plan larg a manuscriselor din arhivele europene) pentru epigrafia tuturor zonelor Imperiului roman, fiind temelia monumentală a documentării cu privire la toate problemele istorice ale provinciilor"⁹⁸.

Și tot I. I. Russu spunea: "Erori de lectură sau de apreciere a făcut și Mommsen (cum e firesc și general, la orice erudit cercetător mare sau mai mic); ele au fost în bună parte demolate și rectificate mai de mult sau de curând... Asemenea cazuri, chiar mai numeroase, nu pot să scadă valoarea de operă fundamentală a marelui "*Corpus Inscriptionum Latinarum*".

Tot în cadrul valorificării operei mommseniene trebuie socotită și traducerea de curând în românește a altei lucrări fundamentale a savantului berlinez, monumentala "Istorie romană" tipărită de Editura Minerva, cu o prefață a academicianului Emil Condurache, demonstrând stima de care istoricul german, se bucură în rândurile confracților săi români.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 58, nota 35.

PROPOVĂ DUIREA EVANGHELIEI

VALER BEL

Zusammenfassung. Die Verkündigung des Evangeliums. Die jüngsten Forschungen haben hervorgehoben, dass die christliche Mission ihre letzte Begründung in der ewigen Liebesgemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit hat. Aus dieser Gemeinschaft werden der Sohn und der Heilige Geist von dem Vater in die Welt gesandt um uns in Christus und durch den Heiligen Geist von der Knechtschaft der Sünde und des Todes zu befreien, das Heil und die Vergöttlichung nach der Gnade zu schenken und so am ewigen Lebensgemeinschaft dem dreieinigen Gott teilzugeben. Auf diese Weise verwirklicht sich gleichzeitig, durch die Sendung und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes, das Geheimnis der Gnadengemeinschaft des dreieinigen Gottes mit den Gläubigen und auch die Kirche, das ekklesialen Leib Christi und das Tempel des Heiligen Geistes. Die ekklesiale Gemeinschaft der Gläubigen in Christus durch den Heiligen Geist offenbart das Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit als Grundlage, Beispiel und letztes Ziel der christlichen Mission.

Die christliche Mission ist wesentlich an die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes durch den Vater in die Welt und für das Leben der Welt gebunden. Das Ziel der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt, Sendung die sich in derjenigen der Apostel und der "apostolischen" Kirche fortsetzt, wird von dem Apostel Paulus im Epheserbrief als Wiederholung und Vereinigung der gesamten Schöpfung im Leib Christi, der die Kirche ist, durch die Einheit des Glaubens, durch die Sakramenten und durch Hineinwachsen in das Leben in Christus in den eschatologischen Horizont des Gottesreiches beschrieben. Dieses paulinische Missionsprogramm, das eine Entwicklung der in der Apostelgeschichte dargestellten Theologie im Zusammenhang mit dem Herabstieg des Heiligen Geistes und der sichtbaren Gründung der Kirche ist, hat einen kirchlichen Charakter und bleibt für alle Zeiten gültig.

Die Mission der Kirche setzt mehrere Anforderungen voraus unter denen die Verkündigung des Evangeliums die erste ist. Denn, in der Verkündigung des Evangeliums wird die Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist worthaft vergegenwärtigt, der Mensch angesprochen, zum Umkehr und Glaube aufgerufen, indem es gesagt wird, was Gott getan hat, tut und als letzte Wirklichkeit für uns in Jesus Christus vorbereitet hat. In der Verkündigung des Evangeliums ist der auferstandene und erhöhte Herr gegenwärtig nicht als bloss von Vergangenheitereignissen erinnernde Botschaft sondern als der sich selbst immer neu Verkündigende und zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott Rufende. Darum ruft die Verkündigung des Evangeliums Umkehr und Glaube hervor und bleibt eine ständige Aufgabe der Kirche.

Die Verkündigung des Evangeliums ist die erste Anforderung der christlichen Mission aber nicht die einzige, denn sie zielt auf die liturgisch - sacramentale Verwirklichung der Kirche als Leib Christi in den eschatologischen Horizont des Gottesreiches.

Cercetările recente evidențiază faptul că misiunea creștină (în forma originară, în limba greacă " trimitere " apostolat) își are temeiul său profund și punctul de plecare în însăși comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Aceasta, către întreaga lume¹. În Noul testament, Iisus Hristos insistă mereu asupra faptului că El este Fiul lui Dumnezeu trimis de Tatăl și că misiunea Sa este să facă voia Tatălui Care L-a trimis (In. 6.38). "Duhul Domnului peste Mine, că El M-a, uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobire și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i eliberez" (Lc. 4, 18). "Că Dumnezeu nu L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci pentru ca lumea să se mântuiască printr-Însul" (In. 3, 17). "Dacă Dumnezeu ar fi tatăl vostru, M-ați iubi pe Mine, fiindcă Eu de la Dumnezeu am ieșit și am venit, Că nu de la Mine Însumi am venit, ci El M-a trimis" (In. 8. 42). " Eu am mărturie mai mare decât a lui Ioan; că lucrurile acestea pe care le fac, ele mărturisesc despre Mine, cum că Tatăl M'a trimis" (Ioan. 8, 36). "și au crezut că Tu M'ai trimis" (In. 17, 8, 26) "pentru că nu caut voia Mea, ci voia Celui Ce M'a trimis" (In. 5, 30).

Iisus Hristos este "Trimisul" prin excelență pentru că El este a doua Persoană a Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu întrupat, "pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume "(In. 10, 36). El este Apostolul ceresc, "Cel trimis" să facă voia Tatălui, Căruia Tatăl I-a dat stăpânire peste tot trupul, ca El să dea viață veșnică tuturor" (In. 17, 2)².

După ce a "săvârșit lucrul" (In. 17, 4) pe care Tatăl I-a dat, înainte de moartea Sa pe cruce, Fiul întrupat le promite ucenicilor că întorcându-Se în sânul Tatălui, le va trimite pe Mângâietorul, Duhul Sfânt, "pentru ca'n veac sa rămână cu noi" (In. 14, 16). "Acum însă Mă duc la Cel Ce M'a trimis... De folos vă este ca Eu să Mă duc. Că dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi" (In. 16, 5, 7).

Trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume se datorește iubirii infinite a lui Dumnezeu Cel în Treime față de lumea căzută în păcat, Care vrea ca în Hristos prin Duhul Sfânt să ne elibereze din robia păcatului și a morții și să ne dăruiască mântuirea și îndumnezeirea prin har și să ne facă părtași la comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi. "Că într-atât a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (In. 3, 16). "Întru aceasta s'a arătat iubirea lui Dumnezeu pentru noi, că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul - Născut, pentru ca noi să viem printr-Însul" (I. 4, 9). Noul Testament arată în multe locuri și în multe feluri că trimiterea Fiului în lume ca expresie a iubirii nemărginite a lui Dumnezeu s-a făcut pentru mântuirea noastră. "Iisus Hristos a venit în lume să-i mântuiască pe cei păcătoși" (I. Tim. 1, 15) "să-l caute și să-l mântuiască pe cel pierdut" (Lc. 19, 10; 5,

¹ A se vedea : Pr. prof. dr. I. Ică, Dreifaltigkeit und Mission, în: "Studia Universitatis Babeș - Bolyai, Theologia Orthodoxă, nr. 1-2, 1997, p. 13-18; Go forth in peace. Orthodox Perspectives on Mission. Compiled and edited by I. Bria. WCC Mission series, nr. 7, Geneva 1986; Pr. prof. dr. I. Bria, Mărturia creștină în Biserica Ortodoxă, în: "Glasul Bisericii", nr. 1-3, 1982, p. 70-109; Curs de teologie și practică misionară ortodoxă, Geneva 1982, p. 3-6; Pr. conf. dr. V. Bel, Temeiurile teologice ale misiunii în: "Studia Universitatis Babeș - Bolyai, Theologia Orthodoxă" nr. 1-2, 1996, p. 24-36.

² Pr. dr. I. Mircea, Dicționar al Noului Testament, EIBMBOR (Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române), București 1984, p. 33

31-32). Pe El "Dumnezeu L-a rânduit jertfă" (Rom. 3, 25) "pentru toți"(Rom. 8. 32) "pentru ca prin moarte să-l surpe pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să-i elibereze pe cei ce de frica morții erau toată viața ținuți în robie" (Evr. 2, 14-15).

Dumnezeu "voiește ca toți oamenii să se mântuiască" (I. Tim. 2, 4). El "ne-a dat viață veșnică, și această viață este în Fiul Său, Cel care-l are pe Fiul, are viața; cel care nu-l are pe Fiul lui Dumnezeu, nu are viață" (I In. 5, 11-12). Prin trimiterea sau pogorârea Duhului Sfânt, Care purcede din veci din Tatăl (In. 15, 26) și Se odihnește în Hristos, Îl avem pe Hristos Cel înviat și înălțat prezent în inimile noastre prin harul mântuitor adus de El (II Cor. 13, 13) și "iubirea lui Dumnezeu care s'a vărsat în inimile noastre prin Duhul Cel Sfânt Care ni s'a dat" (Rom. 5, 5).

În felul acesta se realizează prin trimiterea și lucrarea lui Hristos și a Duhului Sfânt taina comuniunii harice a credincioșilor cu Dumnezeu cel în Treime sau participarea oamenilor la viața de comuniune a Sfintei Treimi, pe care o avem ca arvună aici și acum, în Biserică - trupul eclesial al lui Hristos (I Cor. 12, 27; Ef. 1. 22; Col. 1, 18), și în mod deplin în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu.

Pentru continuarea trimerii sau a misiunii Sale, prin puterea Duhului Sfânt, Iisus Hristos a ales și a trimis în lume, încă la începutul activității Sale pământești, pe sfinții Săi ucenici și apostoli (Mt. 4, 18-22; 10, 1-4; Mc. 3, 7; 7, 14, 16-19; Lc. 6, 13-16; 9, 1-2; 10-1) ca să fie martori și vestitori ai "împărăției cerurilor" și ai "Vieții de veci care la Tatăl era și care nouă ni s'a arătat" (I. In. 1,2). Pe aceștia i-a trimis într-o misiune de probă în ținutul Galileei: "Și chemându-i pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat lor putere asupra duhurilor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască toată boala și toată neputința.... și mergând, propovăduiți grăindu-le: s'a apropiat împărăția cerurilor!" (Mt. 10, 1-7; Lc. 9, 1-2). Pe cei doisprezece Apostoli, Iisus Hristos i-a învățat tainele împărăției cerurilor (Mt. 13, 1; In. 15, 15) și le-a arătat că El Însuși i-a ales și i-a rânduit să meargă și roagă să aducă (In. 15, 16). Lor le promite - adresându-li-Se mai întâi prin Petru (Mt. 16, 16) și apoi tuturor, în grup, că le va da puterea cheilor împărăției cerurilor (Mt. 18, 18). Apoi, la Cina cea de Taină, anticipând moartea și învierea Sa, instituie Sfânta Euharistie, arătându-le că săvârșirea acesteia ține de misiunea lor, dându-le și poruncă expresă în acest sens: "aceasta să faceți întru pomenirea Mea " (Lc. 22, 19).

Dimensiunile adevărate ale trimerii și misiunii Apostolilor se vor revela deplin numai după Înviere, Înălțare și Pogorârea Duhului Sfânt, când misiunea lor devine o mărturie a biruinței lui Hristos asupra păcatului și a morții, o mărturie a vieții celei noi revelate în lume prin Hristos, în comuniunea Sa de viață și iubire cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Hristos Cel înviat, Cel Care are toată puterea în cer și pe pământ (Mt. 28,18), Cel Care împărtășește supunând toate sub picioarele Lui, desființând orice domnie, stăpânire și putere (I Cor. 15, 24-27) este Cel Care le spune acum direct Apostolilor: "Așa cum Tatăl M'a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi. și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luași Duh Sfânt!" (In. 20, 21-22) "Dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și'n toată Iudeea și în Samaria și pân' la marginea pământului" (Fapte 1, 8).

Prin urmare, Apostolii au fost trimiși să vestească la " toate neamurile" (Mt. 28, 18) și " la toată făptura" (paskan ktisin - Mc. 16, 15) participarea la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, așa cum s-a revelat aceasta în întreaga iconomie

mântuitoare a lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt, de la Întrupare până la Cincizecime. Misiunea creștină propriuzisă începe cu trimiterea Apostolilor de către Hristos și cu Pogorârea Duhului Sfânt când ei sunt investiți cu putere de sus³. Urmând acestei trimiteri Apostolul Ioan mărturisește: "Ceeace era de la'nceput, ceea ce noi am auzit, ceea ce am primit 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 - ceea ce am văzut și cea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi, iar părtășia noastră, din parte-ne, este cu Tatăl și Fiul Său Iisus Hristos, și pe acestea vi le scriem pentru ca bucuria noastră sa fie deplină. și aceasta e vestea pe care noi de la El am auzit-o și v'o vestim: că Dumnezeu este lumină" (I In. 1, 1-5) și "iubire" (I. In. 4, 8).

Aspectele esențiale ale misiunii creștine, conform mării porunci misionare de la sfârșitul Evangheliei de la Matei (28, 19-20) 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 îndemnul de a stăruî în dreapta credință (I Tim. 1, 10) în sfințenie, mărturie și slujire; "învățându-le să păzească toate câte v'am poruncit Eu vouă"⁴.

Misiunea Apostolilor și a Bisericii apostolice este legată ființial de trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume de către Tatăl precum și de misiunea Fiului și a Duhului Sfânt pentru viața lumii. Scopul trimiterii și al misiunii lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt în lume, care se perpetuează în misiunea Apostolilor și a Bisericii este descris, în dimensiunile lui cosmice și eclesiologice, de sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, acesta constând în: recapitularea și unirea întregii creații în trupul lui Hristos - Biserica, prin unitatea credinței. prin sfințele Taine și prin creșterea în viața în Hristos. În misiunea Bisericii apostolice se permanentizează trimiterea sau misiunea lui Hristos. De aceea "El i-a dat pe unii să fie apostoli, pe alții profeți, pe alții binevestitori, pe alții păstori și învățători, ca să-i pregătească pe sfinți pentru lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (Ef. 4, 11-13).

Acest program misionar paulin, care nu este altceva decât o dezvoltare, pentru nevoi misionare și pastorale, a teologiei expusă în Faptele Apostolilor în legătură cu Pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea văzută a Bisericii, a fost și este valabil pentru toate timpurile și este împotriva oricărei forme de individualism și sectarism⁵. Unitatea omenirii și a întregii creații în aceeași credință în Sfânta Treime, în acelaș Botez și aceeași Euharistie, în acelaș trup al lui Hristos și creșterea în desăvârșire în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, constituie coordonatele fundamentale ale misiunii Bisericii.⁶

³ Pr. prof. dr. I. Ică, op. cit. p. 15.

⁴ Ibidem.

⁵ Pr. prof. dr. I. Bria, Probleme ale identității creștine, în: idem, Destinul Ortodoxiei, EIBMBOR, București 1989, p. 342.

⁶ Pr. prof. dr. I. Ică, op. cit. p. 16.

De fapt, 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 inisolubil una de alta. Căci prin Pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli se înreimează 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 până la marginea pământului" (Fapte 1, 8). Biserica însăși ca "trup al lui Hristos" și "stâlp și temelie a adevărului" (I Tim. 3,15) este "martorul" adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, căci ea este cea care păstrează și 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" (Ef. 4, 13).

De aceea Biserica este condiția misiunii creștine; numai ea poate face misiune adevărată. Mai mult, Biserica nu este numai condiția și instrumentul misiunii ci ea reprezintă și scopul și realizarea acesteia, deoarece Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei.⁷ Biserica 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) și nu o asociație voluntară de convertiți cum vor mișcărilor evanghelice sectare. Biserica în totalitatea ei este "trimisă" ca martor al lui Hristos ca să vestească în "lume bunățățile Celui Ce ne'a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (I. Petru 2, 9).

Misiunea creștină sau misiunea Bisericii comportă mai multe exigențe, prima fiind predicarea Evangheliei. Aceasta, deoarece prima condiție sau primul pas pentru intrarea în comuniunea cu Dumnezeu este întoarcerea omului la Dumnezeu ca la centrul existențial al vieții sale și cunoașterea Lui așa cum El s-a revelat în persoana, viața și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos de la întrupare până la pogorârea Duhului Sfânt: "aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis (In. 17, 3). Cum se ajunge la această întoarcere a omului și la cunoașterea lui Dumnezeu ne arată Mântuitorul Iisus Hristos în rugăciunea adresată Tatălui, în ajunul Patimilor Sale, când spune: "Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit" (In. 17, 4). "Lucrul" la care Se referă Iisus aici fiind descoperirea "singurului și adevăratului Dumnezeu" și a lucrării Lui mântuitoare în Hristos pentru ca oamenii să primească această descoperire, să-L cunoască și să trăiască potrivit ei, așa cum reiese din aceeași rugăciune a lui Iisus: "Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume". "Pentru că cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis (In. 17, 6, 8).

Întoarcerea la Dumnezeu și cunoașterea Lui presupune deci revelarea continuă a lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos prin propovăduirea Evangheliei. De aceea Iisus însuși Își începe activitatea publică "propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu" (Mc. 1, 14). "Plinitu-s'a vremea și împărăția lui Dumnezeu s'a apropiat. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelia!" (Mc. 1, 15). "Și a străbătut Iisus toată Galileea, învățând în sinagogile lor și propovăduind

⁷ Pr. prof. dr. I. Bria, Curs de teologie și practică misionară ortodoxă, p. 36-39.

Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și neputința în popor" (Mt. 4, 23; 9, 35). Cea mai intensă și mai expusă parte a operei lui Iisus este predicarea Evangheliei, impresia făcută ca Predicator și Învățător fiind foarte puternică: "și erau uimiți de învățătura Lui, că El îi învăța ca Unul Care are putere, iar nu în felul cărturarilor... încât se întrebau zicând: Ce este aceasta? Învățătură nouă și cu putere" (Mc. 1, 22, 27). Pe tot parcursul activității Sale, până la înviere, ucenicii și mulțimile care Îl urmează Îl numesc "Învățător" și Iisus confirmă aceasta: "Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, fiindcă sunt" (In. 13, 13). El compară viața Sa cu o zi plină de lumină în care Își împlinește opera fără restricții. După aceea, vine noaptea, fără lumină, când nu mai poate lucra (In. 11, 9-10).⁸ Încununată prin jertfă și înviere, slujirea Sa a fost o neîncetată dedicare revelării lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă: "și cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui Care M'a trimis" (In. 14, 24). "Cuvintele pe care Eu vi le grăiesc, nu de la Mine le grăiesc ci Tatăl - Cel Ce rămâne întru Mine - Își face lucrurile Sale" (In. 14, 10). Pentru a se înțelege lucrarea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit și importanța acesteia în întoarcerea omului la Dumnezeu și în cunoașterea Lui, Iisus spune parabola semănătorului în care cuvântul lui Dumnezeu propovăduit este asemănat cu sămânța care semnată fiind dă roade (Mt. 13, 3 - 23). Sămânța, cuvântul lui Dumnezeu este aruncată prin propovăduirea semănătorului, iar sămânțul Evangheliei produce recoltă mare.

Sesizând prezența personală a lui Dumnezeu în Iisus Hrisos și în cuvântul propovăduit de El, Apostolii, după ce ascultă cuvântarea lui Iisus despre pâinea vieții (In. 6, 31- 63), exclamă: "Tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu Celui viu" (In. 6, 68-69). Căci Cuvântul ipostatic, Persoana Logosului divin, Se descoperă în mod personal și Se comunică în cuvintele și actele Sale.⁹ "Cuvintele pe care Eu vi le-am grăit, ele duh sunt și viață sunt" (In. 6, 63). De aceea: "cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel Ce M-a trimis, are viață veșnică" (In. 5, 24).

Asumând prin întrupare modul de comunicare uman, Dumnezeu Se comunică în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor. Datorită acestui fapt spiritul uman Îl poate sesiza în deplinătatea Lui. "Dumnezeu este disponibil în Hristos oricărui om în virtutea acestei maxime apropieri, ca partener în formă umană într-un dialog veșnic, putând conduce pe om în cunoașterea infinită a Sa ca Dumnezeu".¹⁰ De aceea Iisus spune: "Eu sunt calea adevărului și viața" (In. 14, 6). Iar modul specific de comunicare uman este cuvântul pentru că omul este o ființă cuvântătoare, ființă care se distinge, se manifestă, se revelează și comunică prin cuvânt.¹¹

⁸ Idem, Iisus Hristos, Editura enciclopedică, București, 1992, p. 40.

⁹ Idem, Dicționar de teologie ortodoxă, EIBMBOR, Ediția a doua, București 1994, p.

¹⁰ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Teologia dogmatică ortodoxă, EIBMBOR, București 1986, vol. 2, p. 118.

¹¹ A se vedea: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii, în: idem, Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1986, p. 81-106; Pr. prof. dr. Ioan Ică, Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii de El în Sfânta Liturghie și spiritualitatea ortodoxă, în: Personă și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 335-358.

Din aceste motive Iisus Hristos Cel înviat, înainte de înălțare, încredințează Apostolilor misiunea propovăduirii Evangheliei nu numai sub forma unui sfat, ci ca o poruncă: " Mergând învățați toate neamurile" (Mt. 28, 18), "mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (Mc. 15, 16). Propovăduirea Evangheliei, învățarea și păzirea celor cuprinse în ea a însemnat pentru Apostoli o obligație dumnezeiască și au împlinit-o cu dăruire totală, pecetluind lucrarea slujirii cuvântului cu jertfa vieții lor.

În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul Cel înviat și înălțat este prezent, nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: "cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (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. Sfântul Evanghelist Marcu își încheie Evanghelia cu următoarele cuvinte: "Deci Domnul Iisus Hristos, după ce a vorbit cu ei, S'a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei (prin ei. n.n.) și întărind cuvântul prin semnele ce urmau (Mc. 16, 19-20). 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.¹²

Chemarea principală a Apostolilor este predicarea Evangheliei, aceasta având prioritate față de oricare slujire apostolică. De aceea Apostolii au ales pe cei șapte diaconi pentru a se ocupa de lucrarea caritativă a Bisericii ca ei să se poată dedica slujirii cuvântului (Fapte 6, 4). Pentru a sublinia prioritatea propovăduirii Evangheliei în slujirea apostolică, Apostolul Pavel spune: "Hristos nu m'a trimis să botez, ci să binevestesc" (Cor. 1, 17). "Că vai mie dacă nu voi binevesti !" (Cor. 9, 16).

Vestirea istorică a lui Hristos, predicarea Evangheliei constituie o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o "trimitere" de la care ea nu se poate sustrage, deoarece predicarea Evangheliei vizează convertirea prin credință. Subliniind rolul decisiv al predicării Evangheliei în procesul convertirii prin credință, Apostolul Pavel scrie: "Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum îl vor chema pe Acela în Care n'au crezut? și cum vor crede în Acela de Care n'au auzit? și acum vor auzi fără propovăduitor? și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos" (Rom. 10, 13 - 15, 17). 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 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?" (Fapte 2, 37). și mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut" (Fapte. 4,4). "În timp ce Petru încă grăia cuvintele

¹² A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, Teologia dogmatică ortodoxă, vol. 1, p. 53- 58; Modulile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii, p. 84- 93; A. Läßle, Die Kirche in ihrer Verkündigung, în: Die Kirche, hg. von W. Sandfuchs, Echter Verlag, Würzburg 1978, p. 157-170.

acestea, Duhul cel Sfânt S'a pogorât peste toți cei ce ascultau cuvântul"(Fapte 10, 44).

Convertirea prin credință este poarta mântuirii, primul pas în viața creștină: "fiindcă cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și că răsplătitor se face celor ce-L caută" (Evr. 11, 6). Convertirea ca și credința este un act liber, sinergetic. Convertirea nu înseamnă a constrânge pe cineva să primească credința creștină. Credința, prin însăși natura ei, ca act liber sinergetic, nu se impune prin constrângere ci se oferă numai: "dacă vrei să fii desăvârșit... vino de-Mi urmează Mie" (Mt. 19, 21), îi spune Iisus tânărului bogat. Sau: "Iată Eu stau la ușă și bat: de-Mi va auzi cineva glasul și va deschide ușa, voi intra la el, și voi cina cu el și el cu Mine" (Apoc. 3, 20). De aceea, Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credința, de propria lor conștiință și libertate. Iar oferirea credinței se face prin predicarea Evangheliei.

Convertirea este un act de profundă schimbare și înnoire spirituală, metanoia. Ea este rodul unei duble mișcări: a lui Dumnezeu către om și a omului către Dumnezeu: "Așa zice Domnul Savaot. Întoarceți-vă către Mine și atunci Mă voi întoarce și Eu către voi" (Zaharia 1, 3). "Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi" (I In. 4, 19). Convertirea înseamnă a renunța la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnezeului celui viu și adevărat (I Tes. 1, 9). Ea este o întoarcere acasă la Dumnezeu a omului întreg și este posibilă numai prin pocăință ca recunoașterea a păcatului propriu, a înstrăinării de Dumnezeu și a necesității harului mântuitor precum și dispoziția de a împlini întru totul voia lui Dumnezeu: "că tot cel ce va face voia lui Dumnezeu, acela este fratele Meu și sora Mea și mama Mea" (Mt. 12, 50; Mc. 3, 35), spune Mântuitorul. Iar cel care s-a întors la Dumnezeu ca la centrul său existențial "în așa fel încât credința și nădejdea lui să fie'n Dumnezeu", născut fiind la "viața în Hristos" prin Taina botezului, posedă o identitate nouă. Germenele acestei "nașteri din nou" (I Petru 1, 3) este cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică: "sunteți născuți din nou, nu din sămânță stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu și care rămâne în veac... Iar cuvântul acesta este, care vi s'a binevestit vouă" (I Petru 1, 23, 25)

Credința este actul personal prin care, sub influența harului dumnezeiesc ce lucrează prin cuvântul propovăduirii, ne deschidem sufletul și primim adevărul mântuitor. În actul credinței ne dăruim în mod liber lui Dumnezeu printr-un răspuns de smerenie și recunoștință față de autorevelarea Sa. Primirea adevărului descoperit de Dumnezeu se face prin lucrarea harului pe care-l dobândim prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit de Biserică (Fapte 2, 37). Această primire a adevărului prin credință ne duce la predarea noastră deplină lui Dumnezeu în Taina botezului prin care ne naștem la o viață nouă în Hristos ca membri ai Bisericii Sale, așa cum cei ce au ascultat predica Apostolilor și "au primit cuvântul s'au botezat" și "s-au adăugat Bisericii"(Fapte 2, 41, 47).

Subliniind nașterea la viața cea nouă în Hristos prin Taina botezului, care urmează credinței născută din cuvântul predicării Evangheliei, Apostolul Pavel spune: "oare nu știți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Așadar prin botez ne-am îngropat cu El în moarte pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții" (Rom, 6, 3 - 4). "Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci câți în

Hristos v'ați botezat, în Hristos v'ați îmbrăcat" (Gal. 3, 26 - 27). Astfel credința născută prin lucrarea harului din cuvântul propovăduirii, dar cu azeziunea și colaborarea noastră, desăvârșită în Taina botezului, este actul personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în totală comuniune cu El în Iisus Hristos "pe Care-l iubiți fără să-L fi văzut; întru Carele crezând fără ca încă să-L vedeți, bucurați-vă cu bucurie de negrăit și preamărită, dobândind sfârșitul credinței voastre: mântuirea sufletelor" (I Petru 1, 8 - 9).

Apostolul Pavel definește credința ca fiind "ființarea celor nădăjduite, dovada lucrurilor nevăzute" (Evr. 1, 1). De aici rezultă că credința oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrării Lui, cunoașterea realităților dumnezeiești nevăzute. Ea este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arvună. "Căci acum vedem prin oglindă, ca'n ghicitoră, dar atunci față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut" (I Cor. 13, 12). Credința este, deci, o vedere spirituală, în parte, nedesăvârșită dar directă și nemijlocită a tainei lui Dumnezeu și lucrării Lui. Este o lumină pe care ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa cea neapropiată (I Tim. 6, 16): "întru lumina Ta vom vedea lumină". Credința este transpunerea omului într-o nouă dimensiune a existenței, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu Care se revelează în mod personal, este cunoscută fără să fie definită, este interiorizată fără să fie epuizată. Prin credință creștinul are capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El.

Lucrarea dumnezeiască este cea prin care ni s-a dat Revelația care constituie conținutul credinței și tot ea este cea care ajută să o primim în actul credinței: "Nimeni nu poate veni la Mine dacă nu-l va atrage Tatăl Cel Ce M-a trimis, și Eu îl voi învia în ziua de apoi (In. 6, 44). Iar credința ca act personal de primire a adevărului dumnezeiesc și de trăire a acestui adevăr în comuniune cu Dumnezeu se naște în om, așa cum s-a arătat, prin propovăduirea Evangheliei de către Biserică și tot prin aceasta se transmite și conținutul credinței.

Pe de altă parte, credința ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a Revelației despre mântuirea în Hristos ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Credința mărturisită este semnul care indică fidelitatea ultimă a credinciosului.¹³ Ea este o expresie verbală a experienței comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos și face parte din lauda și mulțumirea celui ce a devenit prin credință "martor" al lui Hristos, fără să fi fost martor istoric al Lui: "Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri; dar de cel ce se va lepăda de Mine în fața oamenilor, de acela Mă voi lepăda și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri" (Mt. 10, 32 - 33).

Afirmarea explicită a credinței în Iisus Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare este indispensabilă apartenenței la Biserică și împărtășirii cu Sfintele Taine: "Întru aceasta să cunoașteți voi duhul lui Dumnezeu: orice duh care-L mărturisește pe Iisus Hristos ca venit în trup, este de la Dumnezeu; și orice duh care nu-L mărturisește pe

¹³ Pr. prof. dr. I. Bria, Curs de teologie și practică misionară ortodoxă, p. 23.

Isus, nu este de la Dumnezeu; el este al lui Antihrist, despre care ați auzit că vine, și acum chiar este în lume" (In. 4, 2 - 3). "Cel ce va mărturisi că Isus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne întru el și el întru Dumnezeu" (I In. 4, 15).

Propovăduirea Evangheliei este prima exigență a misiunii creștine. Ea este condiția convertirii și are, în continuare, un rol important în procesul de creștere a creștinismului în viața în Hristos. Dar ea nu este singura exigență a misiunii și nu trebuie pusă în concurență cu celelalte exigențe ca transmiterea dreptei credințe, transmiterea Tradiției, "zidirea trupului lui Hristos", calitatea vieții creștine. Lucrarea harului prin cuvântul propovăduirii stă în strânsă legătură cu acestea. Căci mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și nu poate fi despărțită de mărturia creștină, adică de viața trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune, cult, Taine, spiritualitate și diaconie.¹⁴

Convertirea însăși ca rod al propovăduirii Evangheliei este un act de încorporare în trupul eclezial al lui Hristos, ca răspuns personal la cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Credința născută din cuvântul propovăduirii, care constituie sămânța și conținutul credinței (Mt. 13, 1-30), este un act de comuniune personală și comunitate eclezială și nu o simplă chestiune de convertire individuală, nominală. Identitatea creștină primită prin convertire și botez nu este ceva definitiv și static, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos întru asemănarea Sa, în comuniune cu El, ca membru al "trupului" Său (Rom. 12, 4-5; I Cor. 12, 27; Col. 1, 18). Odată născut la viața cea nouă în Hristos în Taina botezului (Rom. 6,5), creștinul se angajează într-o luptă spirituală continuă "până ce Hristos va lua chip" în el (Gal. 4,19). Convertirea și Taina botezului deschid un orizont nou, spre realitatea ultimă a Împărăției lui Dumnezeu. Viașa în Hristos primită în Taina botezului este doar începutul vieții care va să vină, iar "umblarea întru înnoirea vieții" (Rom. 6, 4) și creșterea până la "starea de bărbat desăvârșit" (Ef. 4,13) constituie o pregătire pentru acel mod de viață viitor.¹⁵ Or, această luptă spirituală a creștinismului este susținută în primul rând de harul lui Dumnezeu împărțit prin sfințele Taine și de comunitatea eclezială care este o comunitate liturgico-sacramentală.

Propovăduirea Evangheliei după exemplul Sfinților Apostoli vizează constituirea și realizarea în mod liturgic-sacramental a trupului lui Hristos - Biserica. De la începutul creștinismului răspândirea Evangheliei s-a concretizat în formarea comunităților creștine prin convertirea personală prin credință, botezarea în numele Sfintei Treimi (Fapte 2, 9-10, 37-38) și creșterea duhovnicească prin primirea Sfințelor Taine, mărturie și slujire în cadrul acestor comunități, ca realizare concretă a trupului eclezial al lui Hristos. Cartea Faptele Apostolilor arată cum nu se poate mai limpede aceasta atunci când afirma că cei ce au primit cuvântul lui Dumnezeu și s-au botezat "stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (2,42).

¹⁴ N.A. Nissiotis, Die ekklesiologische Grundlage der Mission, în: idem, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart, 1967, p. 186-215.

¹⁵ Pr. prof. dr. I. Bria, Probleme ale identității creștine, p. 343-344.

ÎNCEPUTURILE MUZICII CORALE BISERICESTI DIN TRANSILVANIA

VASILE STANCIU

ZUSAMMENFASSUNG. *Die Anfänge der kirchlichen choralischen Musik in Transilvanien.* Die kirchliche choralische Musik in Transilvanien ist von der Entwicklung der katholischen und protestantischen Musikalkultur bestimmt. Der erste Dokument, der eine kirchliche choralische Musik in Transilvanien beweist, ist der orientalische Manuskript nr. 362 in der byzantinischen Notation, von der Bibliothek der Rumänischen Academie.

Der erste kirchliche Chor in der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Transilvanien wird in 1850, als Andrei Saguna Mitropolit in Sibiu eingesetzt wurde, ins Leben gerufen.

Die älteste Liturgie für Chor ist in der Bibliothek des Theologischen Universitätsinstitut von Sibiu (heute die Orthodoxe Theologische Fakultät "Andrei Saguna") in 1974 entdeckt worden. Sie wurde in 1854 komponiert. Einige Hymnen aus dieser Liturgie, die "die grichische Liturgie" genant wurde, sind von Timotei Popovici (ein bekanten Komponist) veröffentlicht worden. Dimitrie Cunțanu ist der erte Musikprofesor, der die Grundlagen der kirchlichen choralischen Bücher veröffentlicht.

Dimitrie Cunțanu folgt die Traditionslinie der kirchlichen choralischen Musik, derer Grundlagen in Valachei von den Komponisten Gheorghe Ionescu, Teodor Teodorescu und D. G. Kiriac gelegt worden sind.

O istorie a muzicii bisericești corale și omofone la români, care să acopere ca timp și spațiu întreaga evoluție a acestei arte ca parte integrantă a culturii românești și universale, încă nu s-a scris. Cercetătorii, muzicologii și bizantinologii români s-au mulțumit să abordeze această problematică emblematică a culturii naționale doar parțial și pe perioade de timp scurte. De altfel o elaborare a unei lucrări cuprinzătoare, exhaustive, ar fi de competența unei echipe de colaboratori care ar putea întocmi o istorie a muzicii bisericești românești atât de necesară pentru cultura românească.

Încercările cercetătorilor români în acest domeniu însă nu sunt puține. Dar trebuie accentuată realitatea în virtutea căreia până în 1947 specialiștii în domeniul culturii muzicale bisericești la români erau puțini și lucrările lor s-au mărginit la o

abordare sumară a artei muzicale bisericești și adeseori lipsite de consistența izvoarelor. După 1947 și până spre începutul anilor 1960-1962, s-a scris extrem de puțin, dat fiind faptul că prezența oricăror noțiuni sau termeni ce defineau o valoare religioasă bisericească era literalmente interzisă în presa scrisă și vorbită. După 1962 apar răzleț timide încercări de a pune în lumină valorile culturii muzicale de sorginte bizantină, valori integrate în ansamblul culturii universale.

Așa se face că spre uimirea multora, în școlile de profil muzical, Conservatoare de muzică și Institute de Teologie Ortodoxă, apăreau cadre specializate, care la rândul lor formau pe tinerii doritori de a cunoaște și promova muzica bisericească românească. În acest context se vor susține primele teze de doctorat în domeniul muzicii bisericești, la Academia de Muzică "Gheorghe Dima" din Cluj-Napoca (pe atunci Conservatorul de Muzică) și la Facultatea de Teologie ortodoxă din București (pe atunci Institutul Teologic Universitar) sub îndrumarea unor specialiști de incontestabilă valoare.¹ Acest lucru demonstrează disponibilitatea ca în cele două instituții de învățământ universitar, muzical și teologic, să se abordeze tema muzicii bisericești în toată complexitatea ei. S-au mai publicat până în momentul de față o serie de lucrări ce vizau istoria muzicii bisericești de sorginte bizantină la români, apărute în revistele de specialitate, în revistele bisericești centrale și locale, în periodicele Patriarhiei Române, în diferite edituri muzicale și de artă.²

După 1970 numărul lucrărilor de muzicologie bisericească se înmulțește considerabil, iar interesul pentru cultura muzicală bizantină devine tot mai acut. Dacă studiile și cercetările privind cultura muzicală bisericească de strănă sunt suficient de complexe pentru a contura o evoluție obiectivă a acesteia în spațiul

¹ În 1974 se va susține prima teză de doctorat în specialitatea *Muzica bisericească și ritual* la Institutul Teologic Universitar din București de către Diac. Asist. Nicu Moldoveanu, intitulată *Izvoare ale cântării psaltice în Biserica Ortodoxă Română*, sub îndrumarea profesorului și compozitorului de pioasă amintire Nicolae Lungu (1900-1993), iar în 1981, la Conservatorul de Muzică "Gheorghe Dima" din Cluj-Napoca se va susține teza de doctorat *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în secolul XVIII și începutul sec. XIX și aportul original al culturii autohtone*, de către Arhid. Sebastian Barbu Bucur, sub îndrumarea regretatului muzicolog dr. Romeo Ghircoiașiu. Actualmente atât la Facultatea de Teologie ortodoxă a Universității București, cât și la Universitatea de Muzică din București și la Academia de Muzică "Gheorghe Dima": din Cluj-Napoca, o serie de doctoranzi își pregătesc tezele de doctorat cu tematică de muzică bisericească.

² Lista lucrărilor bibliografice este impresionantă și ar fi imposibil ca într-un spațiu limitat să poată fi publicată, de aceea amintim doar câteva titluri pentru o eventuală documentare sau confruntare. Cea mai recentă lucrare bibliografică aparține muzicologului Gheorghe C. Ionescu, *Lexicon al celor care de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, Editura Diogene, București, 1994, 380 p; vezi și Viorel Cosma, *Muzicienii români, Lexicon*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București 1970, 473 p; Idem *Muzicienii din România, Lexicon*, Volumul I (A-C), Editura Muzicală, București, 1989, 334 p;

românesc³ și chiar a creiona o istorie cel puțin în date a muzicii bisericești românești, muzica bisericească corală la români a preocupat mai puțin pe cercetători, ea fiind studiată și abordată în contextul întregii culturi muzicale bisericești românești.

Încercările de a sistematiza materialul bibliografic privind muzica bisericească corală la români au fost singulare și lipsite de o perspectivă clară, științifică. Deși relativ tânără, muzica corală bisericească românească a creat o adevărată tradiție în cultura românească și s-a bucurat de o admirație și simpatie cvasi-generală. Primele încercări de istoriografiere a cântării corale bisericești la români le-a întreprins Mihail Gr. Poslușnicu⁴, în lucrarea sa de căpetenie *Istoria muzicii la români de la Renaștere până în epoca de consolidare a culturii artistice*, Editura Cartea Românească, București, 1928, 628 p, lucrare prefațată de Nicolae Iorga, a cărei conținut îl reproducem integral:

"A strânge laolaltă notițele risipite despre muzica populară, cea bisericească și puțină musică occidentală de la noi până mai ieri, e o faptă foarte lăudabilă. Căci opera e grea. Pe lângă consultarea atâtor izvoare, trebuie adunarea informației orale, așa de greu accesibilă. Domnul Mihail Gr. Poslușnicu a avut acel curaj și această răbdare. Pentru imensa cantitate de lămuriri cuprinse în acest gros volum, pentru devotamentul cu care l-a strâns, trebuie să-i fim recunoscători".

În momentul apariției acestei lucrări tradiția coral-bisericească la noi avea aproape 100 de ani.

A doua lucrare de referință aparține compozitorului și muzicologului Zeno Vancea și se intitulează *Muzica bisericească corală la români*, Editura Mentor, SA Timișoara, 1944, o broșură de 71 pagini, în care autorul vrea să facă "nu numai o prezentare istorică a cântării noastre corale bisericești, dar și o analiză critică a stilului, în care compozitorii români au scris lucrările lor de acest gen". Zeno Vancea ține să precizeze în prefața cărții sale că "datele biografice ale compozitorilor" despre care va vorbi, vor fi preluate de la Mihail Gr Poslușnicul, iar

³ Contribuția cercetătorilor români este impresionantă. Ne rețin atenția câteva nume: Pr. Ioan D. Petrescu - Visarion, George Breazul, Grigore Panțaru, Gheorghe Ciobanu, Gheorghe Petrescu, Titus Moisescu, Viorel Cosma, Octavian Lazăr Cosma, Romeo Ghircoiașiu, Sebastian Barbu Bucur, Nicu Moldoveanu, Hrisanta Trebici - Marin, Marin Ionescu, Victor Giuleanu, Constantin Catrina, Alexie Buzera, Vasile Vasile, Gheorghe C. Ionescu, Valentin Timaru, Constantin Râpă, Ion Ghe. Popescu, Petre Brâncuși, Cristian C. Ghenea, Elena Chircev ș.a., precum și contribuția revistelor *Muzica*, *Studii de Muzicologie* și a celei mai recente *Byzantion Romanicon* de la Iași.

⁴ Mihail Gr. Poslușnicu (1841-1936) studiază la Conservatorul din Iași între 1893-1898 cu Teodor Burada (Teorie și solfegii), Gavriil Muzicescu (Armonie) și Enrico Mezzetti (Canto), profesează ca profesor de muzică la Pomârla, Brăila, Dorohoi și Botoșani. Dirijează corul Catedralei din Botoșani și fondează revista profesorilor de muzică *Armonia*. Este autor al unor lucrări monografice despre Gavriil Muzicescu și Ciprian Porumbescu, al unor studii, articole și eseuri muzicale și a numeroase lucrări didactice între care se evidențiază *Crestomația muzicală pentru clasele I-VII*. Vezi pe larg despre viața și opera sa în Viorel Cosma, *Muzicienii români*, op. cit., p. 374-375 și Elisabeta Dolinescu, *Mihail Gr. Poslușnicu, Viața și Opera*, Editura Muzicală, București, 1984.

Liturghiile studiate i-au fost puse la dispoziție de Constantin Alexandrescu, fostul dirijor de cor al bisericii ortodoxe din Târgu Mureș.

Zeno Vancea va mai aborda tema cântării corale bisericești, dar foarte succint și tangențial în volumele *Creația muzicală românească, secolele XIX-XX*, vol. I, București, 1968, și vol. II, București, 1978.

Studii ample despre muzica corală bisericească la români au alcătuit și publicat bizantinologul Dr. Nicu Moldoveanu: *Creația corală în Biserica Ortodoxă Română de la pătrunderea ei în cultul divin până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în "S.T.", nr. 7-8/1967, p. 504-520; *Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română în secolul XX*, în "S. T.", nr. 3-4/1968; *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 "G.B.", nr. 5-6/1970; *Preocupări de muzică și muzicologie în Biserica ortodoxă Română în ultimii 50 de ani (1925-1975)*, în "S. T." nr. 3-4/1977, p. 263-297; *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea*, partea I, în "G.B.", nr. 11-12/1982, p. 883-915; *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea*, partea a II-a, în "G. B.", nr. 9-12/1983; *Creația bisericească corală la români în secolul al XX-lea*, în "BOR", nr. 3-4/1986, p. 117-139; *Muzica bisericească la români în secolul XX*, în "BOR" nr. 7-8/1985, p. 615-636 și Diac. Prof. Marin Velea cu studiul *Începuturile muzicii corale românești laice și bisericești*, în "BOR", nr. 1-2/1980, p. 232-242.

O contribuție importantă la istoria muzicii corale bisericești au adus preoții compozitori Iulian Cârstoiu și Constantin Drăgușin, dirijori ai Coralei Patriarhiei Române, autorii unui studiu amplu și documentat ce prefătează tipărirea *Liturghiei în stil psaltic* de Paul Constantinescu⁵ și compozitorul Nicolae Lungu, cel ce s-a îngrijit de publicarea *Cântărilor Sfintei Liturghii pentru cor mixt* de Teodor Teodorescu⁶ și ale lui Gheorghe Cucu⁷.

Fără a trece sub tăcere contribuțiile altor cercetători ai culturii muzicale corale bisericești la români⁸, vom încheia șirul celor care s-au ocupat de această

⁵ Pr. Iulian Cârstoiu și Pr. Constantin Drăgușin, *Prefață la Liturgia în stil psaltic de Paul Constantinescu*, în revista "BOR".

⁶ Nicolae Lungu, *Teodor Teodorescu, Cântările Sfintei Liturghii pe melodii psaltice pentru cor mixt*, în "BOR" nr. 3-4/ 1967, p. 290-480

⁷ Nicolae Lungu, *Prefață la Cântările Sfintei Liturghii pentru cor mixt de Gheorghe Cucu*, în "BOR", nr. 3-4/1970.

⁸ Titus Cerne, *Relativ la prima înjghebare a muzicii corale la români*, în "Arhiva", Iași, an I (1884), nr. 18, p. 285 sq; Coriolan Brediceanu, *Date și reminiscențe pentru istoria Reuniunii române de cântări și muzică din Lugoj*, ediția a II-a, Lugoj, 1942; Teodor T. Burada, *Coruri bisericești de muzică vocală armonică în Moldova*, în "Arhiva", Iași, an XXV, 1914, p. 303-332; Gavriil Galinescu, *Muzica în Moldova*, extras din volumul "Muzica românească de azi", Cartea Sindicatului Artiștilor Instrumentiști din România, scoasă de Prof. P. Nițulescu, Institutul de Arte Grafice "Marvan", S.A.R., București, 1942; Idem, *Muzica corală bisericească*, în "MMS", nr. 6/1930, Iași; Stela Sava, *Cu privire la introducerea muzicii corale armonice în Mănăstirea Mihai Vodă din București*, în rev. "Muzica", nr. 4/1954, p. 18-20; Idem, *Corul cântăreților Stabului Oștirii*, în "Studii Muzicologice", I, Editura Uniunii Compozitorilor, București, 1954, p. 3-28.

temă a istoriei muzicii românești prin invocarea lucrării lui Doru Popovici, *Muzica corală românească*, apărută în Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1966, lucrare prefațată de Ioan D. Chirescu și care în cele 350 de pagini face o retrospectivă istorică și analitică a creației corale românești laice și tangențial religioase, într-un capitol însumând șapte pagini și care se intitulează "Cântarea corală bisericească la români".

Acestea ar fi foarte succint încercările muzicologilor români în a surprinde prin scrisul lor evoluția muzicii corale bisericești românești.

Studiul de față prefațează o continuare a tezei noastre de doctorat *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Editura Presa Universitară, Cluj-Napoca, 1996, într-un volum amplu, intitulat *Muzica bisericească corală din Transilvania*, în curs de definitivare. Întreaga introspecție istoriografică se axează în principal pe redarea unor schițe biografice a compozitorilor transilvăneni care în operele lor au abordat și latura componistică religioasă, cât și pe analize stilistice asupra lucrărilor de acest gen, în special asupra liturghiilor pe care le-au compus, prelucrat și armonizat.

Abordarea temei de față urmărește câteva idei fundamentale:

a) dezvoltarea muzicii corale bisericești în Transilvania în contextul consolidării cântării corale din Biserica românească prin contribuțiile compozitorilor Dumitru G. Kiriac, Gh. Ionescu, Teodor Teodorescu și Gheorghe Cucu.

b) Școala transilvăneană de compoziție corală ilustrată de personalitatea multiculturală a lui Gheorghe Dima, întemeietorul Școlii superioare de Muzică de la Cluj.

c) Preluarea, prelucrarea și consolidarea curentului tradiționalist în creația corală bisericească prin activitatea compozitorilor din Transilvania în expunere expozitiv-biografică și analitică.

d) Coruri bisericești de prestigiu din Transilvania.

A. Începuturile culturii muzicale corale bisericești în Transilvania

Cântarea corală bisericească în Transilvania e determinată de dezvoltarea culturii muzicale catolice și protestante. Primul document ce atestă o viață muzicală bisericească corală în această parte de țară îl constituie *Manuscrisul oriental nr. 362*, ce se află în Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca, în notație bizantină⁹.

Manuscrisul oriental 362 reprezintă un *Kalofonikon* în notație cucuzeliană și datează din anul 1726, 1 iulie, însemnare cu cerneală neagră de pe prima pagină a manuscrisului¹⁰. În paginile lui muzicologul Gheorghe Ciobanu a

⁹ Gheorghe Ciobanu, *Un Kyrie eleison la patru voci în notație bizantină la începutul secolului al XVIII-lea*, în "Studii de etnomuzicologie și bizantinologie", Editura Muzicală, București, 1974, vol. I, p. 402-417.

¹⁰ Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, Editura Presa Universitară, Cluj-Napoca, 1996, p. 34.

descoperit un "Kyrie eleison" la patru voci, despre care afirmă că nu a putut fi scris decât în Transilvania, îndată după promulgarea actului de unire a unei părți a românilor ortodocși cu Roma, în 1701.¹¹

Prezența acestei piese corale într-un manuscris muzical în notație cucuzeliană din Transilvania, cu puternice accente din tradiția corală catolică, plasează introducerea cântării corale în Transilvania cu cel puțin un secol mai devreme.

În Biserica Ortodoxă Română cântarea corală va fi introdusă de abia pe la jumătatea secolului al XIX-lea și fenomenul în sine a fost văzut ca o încercare "de a înlătura cântarea de străină"¹², eminamente vocală și monodică. În fond, introducerea cântării corale în biserica românească s-a datorat în bună măsură spiritului de reformă de care a fost cuprinsă întreaga societate românească în secolul al XIX-lea, ca efect al revoluției franceze din anul 1789¹³.

Așa vor lua ființă Societatea Culturală Filarmonică din București în 1833, Conservatorul Filarmonic-Dramatic din Iași în 1836, Conservatorul de Muzică din Iași, în 1860 și Conservatorul de Muzică din București, în 1864.¹⁴

Domnitorul Alexandru Ghica va lua inițiativa înființării primului cor bisericesc, sub conducerea arhimandritului Visarion, un preot rus din Siliștea, cor ce va funcționa pe lângă "Stabul Oștirii", în 1836.¹⁵

Al doilea cor bisericesc va lua ființă în anul 1845 pe timpul domniei lui Gheorghe Bibescu¹⁶.

În 1848 funcționa "Corul armonic" la biserica Crețulescu din București, instruit de Anton Pann¹⁷.

Din 1864, pe lângă Conservatorul de Muzică din București va funcționa un cor bărbătesc sub conducerea lui Grigore Mănciu¹⁸.

În Moldova funcționa Corul Mănăstirii Neamț încă de la începutul secolului al XIX-lea¹⁹.

În Banat ia ființă primul cor la Lugoj, în 1840, cor care în anul 1860 primește denumirea de "Reuniunea de Cântări"²⁰.

În Transilvania se presupune că primul cor a luat ființă în anul 1850²¹.

Date sigure despre existența unui cor bisericesc ortodox din Transilvania de la jumătatea sec. al XIX-lea s-au găsit în *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*

¹¹ Gheorghe Ciobanu, *op. cit.*, p. 404.

¹² Zeno Vancea, *Muzica bisericească corală la români, op. cit.*, p. 9

¹³ Drd. Nicu Moldoveanu, *Cântarea corală în Biserica Ortodoxă Română de la pătrunderea ei în cultul divin până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în "S. T.", nr. 7-8/1967, p. 504.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 33

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Drd. Nicu Moldoveanu, *Cântarea corală...*, *op. cit.*, p. 505.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Zeno Vancea, *Creația muzicală, op. cit.*, p. 35-36.

²¹ *Ibidem.*

pentru cor mixt, descoperită în Biblioteca Institutului Teologic Universitar din Sibiu, actuala Facultate de Teologie Ortodoxă "Andrei Șaguna", prin grija directorului de atunci Pr. Ioan Beju, în primăvara anului 1974.²²

Fostul profesor de muzică bisericească de la prestigioasa instituție de învățământ teologic academic, regretatul Arhid. Ioan Ghe. Popescu (1925-1992) ne informează amănunțit despre existența acestei partituri corale care așează la Sibiu, în anul 1854 existența unui cor bisericesc. Se pare că *Liturghia pentru cor mixt* a fost cunoscută de preotul Dimitrie Cunțanu, care în Prefață la "Cântările bisericești", Sibiu, 1890, spunea:

"În biserica sa catedrală, Șaguna a introdus mai întâi cântarea chorală după note, iar în 1854 a tipărit cântările Liturgiei Sfântului Ioan Chrisostom pentru cor mixt în patru voci"²³.

Așadar "existența acestei liturghii ne dă dreptul să afirmăm că la Sibiu, odată cu venirea la conducerea Bisericii Ortodoxe din Transilvania a lui Andrei Șaguna, a luat ființă și un cor bisericesc mixt", ceea ce înseamnă că primul cor bisericesc din Transilvania nu a luat ființă în anul 1850, potrivit datelor cunoscute până acum, ci în 1848, o dată cu hirotonirea lui Andrei Șaguna ca episcop la Carloviț de către mitropolitul Iosif Raiacici, pentru românii ortodocși din Transilvania, an în care va începe o adevărată reformă de organizare în toate domeniile de activitate ale bisericii: administrativ, cultural și politic-național.

Liturghia va fi cunoscută și de compozitorul Timotei Popovici care introduce în Liturghia sa pentru cor mixt răspunsurile ecteniilor, nr. 1-4, Sfinte Dumnezeule, răspunsurile de după Apostol și Evanghelie, Heruvicul, Ca pe Împăratul, răspunsurile de la ectenia punerii înainte, Unul Sfânt, Chinonicul «Lăudați» și Văzut-am lumina, cântări ce poartă trimiterea "din Liturghia grecească" rânduită de T. Popovici, adică din Liturghia tipărită de Șaguna în 1854.²⁴

"Liturghia grecească e menționată și de preotul compozitor Gheorghe Șoima, care ține să remarce că "melodiile sunt luate din Liturghia grecească și armonizate pentru cor mixt de către unul dintre acei la care apela Șaguna"²⁵.

Diaconul Ioan Ghe. Popescu înclină să creadă că melodiile acestei liturghii erau cele tradiționale practicate la Sibiu și "cunoscute sub numele de grecești"²⁶. Potrivit analizei sale "melodiile sunt în general simple, fără salturi mari de intervale. Unele sunt chiar foarte melodioase și cu o notă de noblețe deosebită. Intenția melodiilor nu este să subestimeze textul și să-l acopere, de aceea ele păstrează permanent un caracter religios autentic, călduros și sobru. Apropierea melodiilor

²² Diac. Asist. Ioan Ghe. Popescu, *Două cărți muziclae vechi din Biblioteca Institutului Teologi de Grad Universitar din Sibiu*, în "S. T.", seria a II-a, anul XXVI, nr. 3-4/1974, p. 264-270.

²³ Dimitrie Cunțanu, *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri*, Sibiu, 1890, prefață, p. 4.

²⁴ Timotei Popovici, *Din repertoriul Corului Mitropoliei din Sibiu, Cântările Liturgiei pentru cor mixt*, Ed. A II-a, Sibiu, 1943, p. 1, 14, 16-19, 41-44, 49-50.

²⁵ Pr. Conf. Gheorghe Șoima, *Muzica bisericească și laică la Institutul Teologic din Sibiu*, în "M.A.", anul VI, nr. 11-12/1961, p. 800.

²⁶ Diac. Asist. Ioan Ghe. Popescu, *Două cărți...*, op. cit., p. 269

de graiul vorbit în mod curent le face foarte atractive și accesibile tuturor. Atmosfera de largă religiozitate, de profunzime și căldură este redată prin imnul Heruvic armonizat în Re major, o parte din "Răspunsurile Mari" și prin chinonicul "Lăudați pe Domnul", precum și prin cântările "Ca pe Împăratul", "Sfânt", "Unul Sfânt". Armonizarea este bună. Este făcută de un începător sau mai puțin cunoscător al spiritului religios ortodox. Folosește o armonizare șablonată... Cea mai reușită este cea a Heruvicului, pe care și Timotei Popovici o păstrează aproape intactă"²⁷.

Piese "Sfinte Dumnezeule", "Aliluia" și "Axionul" conțin încercări de contrapunct destul de reușite.

"Liturgia grecească" cum o numește Timotei Popovici rămâne valoroasă prin vechimea ei și prin conținutul melodic-armonic. Deși nu se operează în ea cu teme melodice tradiționale transilvănene și nu poate constitui un reper în evoluția muzicii corale din Transilvania, bazată pe curentul "tradiționalist", "autohton", Liturgia demonstrează preocupările culturale reformiste ale Mitropolitului Andrei Șaguna, care în conviețuire cu comunitatea germană din Sibiu, cu Biserica Evanghelică, emancipată pe latura progresului teologic și muzical bisericesc, nu se putea situa mai prejos. Dovada o constituie însăși prezența acestei Liturghii în cultul bisericii ortodoxe de la Sibiu, prezență dorită atât de insistent de însuși Mitropolitul Șaguna.

B. Contribuția preotului Dimitrie Cuțanul la promovarea valorilor muzicale corale românești în Biserica Ortodoxă din Transilvania. Repere biografice

Dimitrie Cuțanul²⁸ s-a născut în anul 1837 în localitatea Dobârca Sibiului. Va urma școala primară în satul natal, apoi școala germană la Miercurea Sibiului. Între anii 1850-1858 se va număra printre elevii Gimnaziului catolic din Sibiu. Între 1859-1860 va frecventa cursurile "Seminariului Andreian" din Sibiu. În 1854 se număra printre membrii corului Bisericii Ortodoxe din Sibiu ce cânta "Liturgia grecească" din încredințarea Mitropolitului Șaguna.

²⁷ *Ibidem*, p. 270.

²⁸ Despre Dimitrie Cuțanul a se vedea: Pr. Valeriu Popa, *Școala ortodoxă română de Cântăreți bisericești "Dimitrie Cuțan" din Sibiu*, Anuarul II, 1927, 1937-1947, Suceava, 1947, p. 1-14; Dr. Eusebiu R. Roșca, *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic «Andreian» Sibiu*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1911; Ilie Frăcea, *140 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cuțanul*, în "M.A.", anul XXIII, nr. 4-6/1978, p. 275-285; I. Hannia, *Anuarul Institutului Teologic-Pedagogic*, Sibiu, 1885-1894, p. 25-29; Diac. Petru Gherman, *Muzica bisericească din Ardeal, generalități*, extras din "Omagiu IPS Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, la 20 de ani de arhipăstorire", Sibiu, 1940; Gheorghe C. Ionescu, *Lexicon, op. cit.*, p. 102-103; Vasile Stanciu, *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania, op. cit.*, p. 68-85; Diac. Asist. Ioan Ghe. Popescu, *Elemente bisericești tradiționale în opera muzicală a lui Dimitrie Cuțanul*, în "BOR", anul XCIV, nr. 9-12/1976, p. 1053-1063; idem *Muzica bisericească din Transilvania*, în volumul "Contribuții transilvănene la teologia ortodoxă", Sibiu, 1988, p. 303-317; Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu, 1786-1986*, Sibiu, 1987

În 1859 va ocupa postul de învățător la școala din Sibiu-Josefin, unde activase și profesorul său de muzică Ioan Bobeș. Va îndeplini și funcția de comisar consistorial între 1863-1864. În 1864, prin moartea neașteptată a profesorului de muzică de la Seminarul "Andreian" Ioan Dragomir, Mitropolitul Andrei Șaguna îl numește pe Dimitrie Cunțanu în locul acestuia cu misiunea specială de a culege și nota melodiile bisericesti tradiționale din cuprinsul eparhiei.

În 1865 va fi hirotonit diacon, iar în 1872 preot, an în care este numit paroh la biserica din Josephstadtul Sibiului. Fericită simbioză între cele două calități, preot și profesor, exploatate de Dimitrie Cunțanu cu maximă eficiență și responsabilitate pentru Biserica Ortodoxă pe care a slujit-o exemplar.

Îndeplinește și funcția de controlor al Casei Arhidiecezane, lucru ce ne îndreptățește să credem că Mitropolitul Andrei Șaguna avea deplină încredere în loialitatea colaboratorului său, iar din 1877 funcția de "spiritual seminarial" până în 1910, anul retragerii sale la pensie.

Aceeași încredere și-a câștigat-o și față de urmașul lui Șaguna, Mitropolitul Miron Romanul.

Îndată după pensionare, la 27 iunie 1910, va muri în Săliștea Sibiului, unde va fi și înmormântat.

Opera corală bisericească

Dimitrie Cunțanu poate fi considerat un autentic deschizător de drum pe linia muzicii bisericesti din Transilvania. El s-a impus în spectrul învățământului teologic din Mitropolia Ardealului prin publicarea la Viena în anul 1890 a primei ediții din *Cântările bisericesti după melodiile celor opt glasuri ale sfintei Biserici Ortodoxe Române*, volum dedicat memoriei "Marelui Andrei", autorul moral al acestei lucrări²⁹.

Cele opt glasuri va deveni în curând primul și singurul manual de muzică bisericească de pe cuprinsul Mitropoliei Ardealului, după care se pregăteau viitorii candidați la preoție.

Dimitrie Cunțanu s-a remarcat nu numai pe linia muzicii bisericesti omofone, de strană, ci el a abordat și latura corală a acestei cântări, publicând trei volume de muzică corală bisericească:

- a) *Cântări funebre pentru cor de bărbați*, Sibiu, 1903, 20 p.
- b) *Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur pentru două voci*, Sibiu, 1903, 63 p.
- c) *Cântări religioase la Cununii, la Chirotoniri și la Sfințirea bisericilor, aranjate pentru cor de bărbați în patru voci*, Sibiu, 1906, p.

Autorul se dovedește a fi și un pionier al curentului tradiționalist, autohton în muzica corală bisericească din Transilvania, prin prelucrarea armonică a cântării de strană tradiționale, cântare "strâns legată de cântecul popular românesc", contribuind în acest sens la consolidarea "mult așteptatului stil autohton"³⁰. În acest

²⁹ Despre apariția și analiza celor opt glasuri bisericesti a se vedea pe larg în lucrarea noastră de doctorat *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, p. 77-213. Vezi și Diac. Asist. Ioan Ghe. Popescu, *Elemente bisericesti tradiționale*, op. cit., p. 1053-1063.

³⁰ Doru Popovici, *Muzica corală românească*, București, 1966, p. 341.

context Dimitrie Cunțanu se înscrie pe linia compozitorilor *Gheorghe Ionescu* (1842-1922), care a prelucrat armonic cântările bisericești psaltice, adunate în *Liturghia pentru cor bărbătesc*, și publicate de Nifon Ploieșteanul în *Carte de muzică bisericească*, p. 242 sq., a lui *Teodor Teodorescu* (1876-1920), autor al *Liturghiei pentru cor mixt*, publicată pentru prima oară de Nicolae Lungu în anul 1967 în paginile revistei "BOR", în care compozitorul se folosește numai de melodiile psaltice tradiționale ale celor opt glasuri bisericești, a compozitorului *Titus Cerne* (1859-1911), care poate fi considerat "primul muzician român ce s-a ocupat de melodiile de strană și sub aspectul teoretic"³¹, autor al unei *Liturghii* ce are la bază vechile melodii bisericești de strană și în fine, pe linia trasată de *Dumitru Georgescu Kiriac* (1866-1928), care prin *Liturghia psaltică* demonstrează importanța tehnicii polifoniei armonice și contrapunctice în tratarea corală a melodiilor bisericești de strană.

Exemplul lui Dimitrie Cunțanu va fi urmat de majoritatea compozitorilor transilvăneni, care vor aborda în creația lor și muzica corală bisericească.

I. *Cântări funebre pentru cor bărbătesc. Prezentare, analiză*

Cântările funebre ale lui Dimitrie Cunțanu sunt cele mai reușite lucrări din creația sa corală dacă avem în vedere popularitatea de care s-au bucurat în întreaga Mitropolie a Ardealului. Broșura tipărită la Sibiu în anul 1903 cuprinde următoarele piese:

- "La mormântul Marelui Andrei", pe text de Zaharia Boiu și muzica de D. Cunțanu;

- "Amin";
- "Cu duhurile dreptilor";
- "Tu ești Dumnezeu";
- "Doamne miluiește" întreit și "În veci pomenirea";
- Stihira "Cu adevărat deșertăciune";
- Condacul "Cu sfinții odihnește";
- Stihira "Veniți fraților";
- "Sfinte Dumnezeule";
- Stihira "Plâng și mă tânguiesc";
- "Cela ce cu adâncul înțelepciunii".

Piesa de început, "La mormântul Marelui Andrei" a fost compusă pentru voci bărbătești cu prilejul înmormântării Mitropolitului Andrei Șaguna, după versurile poetului Zaharia Boiu:

"Românime mult-cercată pune doliu înnoit
Că pierduși o stea din ceru-ți, pe Andrei Mitropolit.
Da, Andrei întâi-chematul, da, Andrei adânc-oftatul,
Ce ca viața-și te-a iubit.
Ah, Andrei, ah, Andrei a adormit.
O, Părintele'ndurării, Cel ce totul cârmuiești

³¹ *Ibidem*, p. 342.

Care, și ncerări profunde totdeauna ne iubești.
Pe Andrei îl odihnește unde viața înflorește
Nemurirea și-a gătit.
Da, Andrei, da, Andrei, tu n-ai murit".

Pe aceste versuri Dimitrie Cunțanu compune o melodie duioasă, într-un mod minor de *La*, cu o succesiune debordantă de acorduri minore și majore, dar și cu o desfășurare melodică la unison pe vocile grave.

Următoarele piese "sunt melodii tradiționale bisericesti, prelucrate însă în variante proprii, unele având o fizionomie atât de nouă, încât pot fi considerate aproape creații originale"³²

"Cu duhurile dreptilor" și "Tu ești Dumnezeu" au fost compuse de Dimitrie Cunțanu într-un autentic stil bisericesc tradițional, având ca excurs melodic de bază troparul glasului patru. Păstrează caracterul minor al modului de *La*, creând acorduri majore pe dominantă.

Ex. 1

The image shows a musical score for a choral piece. It consists of two systems of music. The first system has two staves: the upper staff is the vocal line with lyrics 'A - - - - - mins.' and the lower staff is the accompaniment. The second system also has two staves: the upper staff is the vocal line with lyrics 'cu - duhurile' and the lower staff is the accompaniment. The third system has two staves: the upper staff is the vocal line with lyrics 'drep - ti - lor, ce - lor ce sau că - văr pit' and the lower staff is the accompaniment. The music is written in a minor key and features a mix of major and minor chords.

Desfășurarea melodică în perfectă armonie cu textul imnografic, permite semicadențe pe acorduri majore, ca în exemplul următor:

Ex. 2.1

The image shows a musical score for a choral piece. It consists of a single system of music with two staves: the upper staff is the vocal line with lyrics 'o - di - ne - ste' and the lower staff is the accompaniment. The music is written in a minor key and features a mix of major and minor chords.

³² Pr. Conf. Gheorghe Șima, *Muzica bisericască și laică, op. cit.*, p. 801.

Ex. 2.2

Musical score for Ex. 2.2. The top staff is a vocal line in treble clef with lyrics: "Iu - ro - ti - Dum - ne - zeu,". The bottom staff is a piano accompaniment in bass clef. The music is in 4/4 time and features a sustained chord in the bass throughout the phrase.

Ex. 2.3

Musical score for Ex. 2.3. The top staff is a vocal line in treble clef with lyrics: "în - suți". The bottom staff is a piano accompaniment in bass clef. The music is in 4/4 time and features a sustained chord in the bass throughout the phrase.

sau pasagere prezențe de cvart-sextacord cu păstrarea cvintei în bas pe parcursul unei întregi fraze muzicale. Procedul armonic folosit de autor crează multă stabilitate și personalitate melodiei principale:

Ex. 3

Musical score for Ex. 3. The top staff is a vocal line in treble clef with lyrics: "si - su - ple - tul no - ro - a - lui tau su - ple - te - le". The bottom staff is a piano accompaniment in bass clef. The music is in 4/4 time and features a sustained chord in the bass throughout the phrase.

Ectenia întreită reprezintă pentru întreaga atmosferă a cântărilor funebre o veritabilă surpriză și noutate. Acest inedit îl conferă tonalitatea majoră în care au fost compuse și armonizate piesele. Tonalitatea *La major* l-a făcut pe compozitorul

Gheorghe Șoima să remarce: "Pe unii s-ar putea să-i surprindă modul major - luminos - în care sunt scrise unele din aceste cântări funebre, ca de exemplu: Răspunsurile ecteniei pentru cei morți, Sedealna "Cu adevărat", etc. Unii au văzut această seninătate în fața morții o expresie a "dacismului" nostru. Dar nu este nevoie de căutări atât de îndepărtate. Seninătatea pe care o exteriorizează majoritatea cântărilor funebre scrise de D. Cunțanu este conformă cu doctrina de azi și de totdeauna a Bisericii creștine Ortodoxe despre moarte și despre înviere"³³.

Tonalitatea majoră a răspunsurilor cât și următoarele piese funebre conferă cântărilor funebre ale lui D. Cunțanu o notă de inedit în spectrul larg al literaturii muzicale corale românești, bine știut fiind faptul că autorii unor astfel de lucrări au operat cu tratări melodice și armonice în tonalități și moduri minore.

Remarcăm prezența coborâtă a sensibilei:

Ex. 4

Handwritten musical notation for Ex. 4. It shows a vocal line and a piano accompaniment. The vocal line has lyrics: "ne, lui (ai, br.) Doamne în veci". The piano part has a bass line with notes and rests. There are dynamic markings like "p" and "mp".

dar și a treptei a VI-a, ce crează o tensiune prin prezența sextacordului minor, rezolvat pe acordul major al treptei I-a:

Ex. 5.1

Handwritten musical notation for Ex. 5.1. It shows a vocal line and a piano accompaniment. The vocal line has lyrics: "că în-de-șert - să tul-bu-ră tot pă-mău-". The piano part has a bass line with notes and rests. There are dynamic markings like "p" and "mp".

³³ Ibidem.

Ex.5.2

Un alt element de surpriză armonică îl constituie prezența treptei a IV-a ridicată cu un semiton și a treptei a II-a, în combinație cu treapta a VI-a coborâtă:

Ex. 6

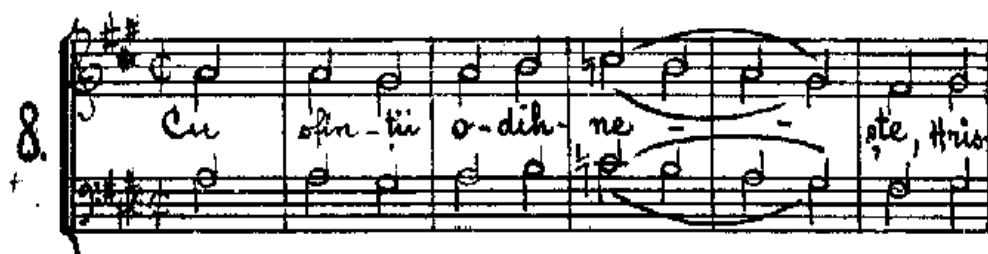
Dimitrie Cunțanu folosește ca model în tratarea melodică a Sedelnei "Cu adevărat deșertăciune" o variantă a glasului VI, ce nu apare în *Cântările bisericesti după melodiile celor opt glasuri*, dar apare în volumul lui Celestin Cherebețiu, *Cele opt versuri bisericesti*, în felul cum se cântă la Blaj.³⁴ Această variantă a glasului VI notată de Celestin Cherebețiu era practică nu numai la Blaj, devreme ce Dimitrie Cunțanu o folosește drept model în *Cântările funebre*, ci în toată Transilvania. Varianta diatonică a lui Celestin Cherebețiu vine în contradicție însă cu varianta cromatică a lui Dimitrie Cunțanu, pe care acesta o preferă celei diatonice, varianta cromatică ce-i sporește autenticitatea bisericească mult apropiată de cea psaltică, practică în principate.

³⁴ Celestin Cherebețiu, *Cele opt versuri bisericesti*, în felul cum se cântă la Blaj, scrise pe note liniare, Litografia Schildkraut, Cluj, Str. Iuliu Maniu, 6, 1930, p. 51-57

Interesant că Traian Vulpescu nu face nici o corectură acestei variante a glasului VI notată de Celestin Cherebețiu³⁵ preferând să fie conservată ca o posibilă variantă diatonică a acestui glas alături de cea cromatică preferată de Dimitrie Cunțanu. Această situație demonstrează că în Transilvania s-au conservat mai multe variante ale glasurilor bisericești, uneori mai multe variante ale unui singur glas, unele asemănătoare structural până la identitate cu cele psaltice, altele deosebitoare structural de acestea prin influența covârșitoare a melosului popular. Glasul VI diatonic în varianta transilvăneană rămâne un exemplu în acest sens.

Condacul "Cu sfinții odihnește" conservă o melodie ce are la bază troparul glasului VIII, cu treapta a treia coborâtă la începutul piesei:

Ex. 7



Surprinde pozitiv calitățile de bun cunoscător al tehnicii armonizării tonale ale lui D. Cunțanu, care în această lucrare izează de acorduri aparent disonante, de întârziere, broderie și pasaj, pentru a păstra caracterul melodiei cât mai cursiv și clar:

³⁵ În analiza întreprinsă asupra glasurilor bisericești din Transilvania am folosit un exemplar din *Cele opt versuri bisericești notate de C. Cherebețiu*, pe care Traian Vulpescu, profesor la Conservatorul de Muzică din Cluj, a făcut multe adnotări și corecturi în creion, în speranța că la o a doua ediție autorul va ține cont de sugestiile sale. Din păcate a doua ediție nu s-a publicat până azi.

Ex. 8.1

fi - lii sae - le tu - um de - nu - er - te du - re - re - nici - scar - ba - niei

Ex. 8.2

fa - ka de sfar - sit.

O altă piesă inedită ca melodică este Stihira "Veniți fraților", căreia D. Cunțanu i-a împrumutat melodia podobiei glasului II, "Când de pe lemn". Caracterul diatonic major al lucrării crează o atmosferă de seninătate și resemnare. Autorul folosește abundant pedala dublată de vocea tenorului II, în timp ce baritonul se desfășoară în acorduri de sextă față de tenorul I:

Ex. 9

mf. Ve - niți, fra - ți - lor, să dăm mor -

Remarcăm acuratețea liniei melodice, fidelă podobiei glasului II, publicată de D., Cuțanu în *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri*, ediția I-a, p. 35-36³⁶

"Sfinte Dumnezeule" funebru conservă o linie melodică întâlnită doar în Transilvania, scrisă într-un mod minor de La cu succesiuni acordice pe treptele principale și cu acord major pe dominantă:

Ex. 10.1

10 Sfin - te Dum - ne - ze - u - le,

sfin - te ta - re, sfin -

³⁶ Vezi analiza Podobiei în *Muzica bisericească ortodoxă din Transilvania*, op. cit., p. 181-183

te fă - ra de moar - te

mi - lu - ie - ste - ne ne noi.

Stihira "Plâng și mă tânguiesc" notată și armonizată în tonalitatea *La major* conservă melodia glasului VIII stihiraric, cu repetate formule melodice specifice acestui glas, unele reproduse din Stihul și Stihira I-a a glasului VIII de la Vecernie: "Cântare de seară".

D. Cunțanu folosește ca procedeu tehnic de armonizare pedala și acordurile armonice de sextă între bariton și tenorul I. Întâlnim în această piesă și unisonul și acordurile de septimă mică.

Ex. 11.1

Plâng și mă tân - gu - iesc

rând gân - desc la

moar - te și văd în mor - mân -

Ex. 11.2

me - - - - - Zeu, gro - Ze - vă, ne - mă -

ri - tă, ne - a - vând chip -

Ultimele două piese sunt de la slujba Parastasului: "Aliluia" și "Cela ce cu adâncul înțelepciunii", scrise pe melodia troparului glasului VIII. Sunt lucrările cele mai apropiate ca structură melodică de variantele psaltice. Întâlnim și aici treapta a treia coborâtă la fel ca în exemplul troparului glasului VIII "Dintru înălțime":

VASILE STANCIU

Ex. 12.1

12. *mf*

mf

a-li-lu-i-a, a-li-lu-i-a,

lu-i-a, a-li-lu-i-

f

a. a-li-lu-i-a, a-li-lu-i-

a, a-li-lu-i-a. a-li-lu-i-

a, a-li-lu-i-a, a-li-lu-i-a.

ÎNCEPUTURILE MUZICII CORALE BISERICESTI DIN TRANSILVANIA

Ex. 12.2

13 +

ce-la ce cu a-dân-cul în-țel

ciu-nii prin iu-bi-rea de

CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CA EUHARISTIE: ÎNȚELEGEREA ȘI INTERPRETAREA BIBLIEI ÎN LUMINA EXPERIENȚEI EUHARISTICE LITURGICE, DIN PERSPECTIVĂ ORTODOXĂ

STELIAN TOFANĂ

ZUSSAMMENFASSUNG. *Das Wort Gottes als Eucharistie. Das Verständnis und die Auslegung der heiligen Schrift im Licht der eucharistischen - liturgischen Erfahrung aus orthodoxer Sicht.* Obwohl das Thema "das Wort Gottes als Eucharistie" ein patristisches Thema ist (Das Thema ist bei St. Maximus der Confessor, St. John Hrisostom, St. Gregoire des Hazians, Origene, Augustin zu finden) wurde es zu wenig und mit erheblicher Vorsicht von den rumänischen Exegeten und Theologen behandelt.

Dieser Vorbehalt aber der Exegeten und biblischen Theologen ist vielleicht auf die protestantische Theologie zurückzuführen, die setzt den Akzent besonders auf die Anwesenheit Jesus ins Wort und weniger in die Sakramente der Kirche.

Das zu behandelnde Thema wird aber vom drei biblischen - dogmatischen Richtungen analysiert:

1. Das Wort Gottes oder die Rede Gottes zu der Welt.

2. Das Verhältnis zwischen dem Person Christi und seinem Wort das als sein Werk zu verstehen ist.

3. Das Verständnis und die Auslegung des heiligen Wortes im Rahmen der eucharistischen Erfahrung in der die vollkommene kommunion mit dem Christus vollgebracht.

In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, dass die Rede Gottes zu der Welt zwei Phase enthält:

1. *Vermittelt* - durch die Propheten, Patriarchen.

2. *Unvermittelt* - gleich durch den Sohn.

Diese Tatsache wird aber deutlich in dem Hebräerbrief ausgedrückt: "*Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn ...*" (Hebr. 1, 1-2).

Was von diesen Versen hervorzuheben ist, sind die folgenden Worte: "*In diesen letzten Tagen*", "*zu uns*" und "*durch den Sohn*".

Die synthetische Schlussfolgerung dieser Versen ist die folgende: Gott hat auch zu uns geredet und redet weiter "*in diesen letzten Tagen*" durch seinen Sohn. Diesen Ausdruck "*In diesen letzten Tagen* sollen wir aber so verstehen als die Gegenwart in seiner Ausbreitung durch die Zeiten bedeutend und an der wir auch Anteil haben.

In dem zweiten Abschnitt ist zum Ausdruck gebracht, dass das Werk im allgemeine die äussere Manifestation einer Person und gleichzeitig ungetrennt von ihr ist.

In diesem Sinne das Wort Gottes und gleichzeitig das Werk Jesus

bleibt ungetrennt von seiner Person. Demzufolge als Jesus verkündete sein Evangelium, die Worte bildeten ein Ganzes mit seinem Person und was aber Leben seinen Zuhörer gab, war nicht der blosse Sinn des Wortes in sich selbst angesehen, sondern das dass ihr Wesen an dem Person Christus hing.

Vestehen wir so das Wort Jesus ist dann zu sagen, dass wenn wir das Evangelium Jesus verkünden, lesen oder hören, treten wir in die Kommunion mit ihm und vollzieht sich eine Einheit mit ihm, weil Christus mit seinem Wort deutlich identifiziert ist.

Der heilige Maximus der Confessor sagte, dass es eine Kommunion mit dem Wort Gottes auch im Alten Testament gab und in diesem Sinne zitiert er dafür vom Ps. 118, 131: "*Ich tue meinen Mund weit auf und lechze denn mich verlangt nach deinen Geboten*", oder "*Dein Wort ist meinem Munde süsser als Honig*" (Ps. 118, 103).

În dem dritten Abschnitt wird hervorgerufen, dass das Christus volle Verständnis so wie die wahre Auslegung seines Wortes nur in der eucharistischen liturgischen Kommunion mit ihm durchgeführt wird. Als Argumentation dafür wird die Episode Emmaus analysiert, die zeigt, dass so lange die Emmaus Jünger den historischen Jesus suchte, haben nichts von allen verstanden die über ihm geschrieben worden sind: "*Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war*" (Lk. 24, 27). Sie haben ihn erkannt nur nachdem Jesus mit ihnen zu Tisch sass, nahm das Brot, dankte, brach es und gab es ihnen. Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkanten ihn. (Lk. 24, 30-31). Daraus ergibt sich, dass Jesus und sein Wort nur in dem encharistischen - liturgischen Geschehen vollkommen gekannt und begrieffen werden kann. Also erkannten die Jünger Jesus und verstanden sein Wort nur nachdem sie den eucharistischen Jesus erfinden haben: "*Und sie sprachen untereinander: "Brannte nicht unser Herz in uns als er mit uns redete auf dem Wege und uns die Schrift öffnete?"*" (Lk. 24, 32).

Als eine allgemeine Schlussfolgerung ist zu sagen, dass es aus orthodoxer Sicht eine Kommunion mit Christus auch im Wort gibt, aber eine onthologische Einigung mit ihm im vollkommenen Verständnis zu erreichen, wird möglich nur in der liturgischen - eucharistischen Erfahrung der Kirche.

Tema respectivă nu este ușor de abordat, ci dimpotrivă, este sensibilă și provocatoare în același timp. Asupra ei s-a insistat destul de puțin în literatura biblică românească de specialitate, și cu totul tangențial și auxiliar, și aceasta, probabil dintr-o prudență și o rezervă a teologilor bibliști, și nu numai a lor, vis-a-vis de teologia protestantă, care pune accent în mod special pe prezența lui Hristos în Cuvânt și mai puțin în sacramentalitatea sau tainele Bisericii celei sfinte. Totuși, ideea abordării Cuvântului lui Dumnezeu înțeles ca "Euharistie" este **patristică**. Sfinții Părinți, în special **Sf. Maxim Mărturisitorul**,¹ **Sf. Ioan**

¹ Cf. M. A. Costa de Beauregard și Păr. Dumitru Stăniloae, *Mică dogmatică vorbită*, dialoguri la Cernica, Sibiu 1995, p. 125.

Hrisostomul² **Sf. Grigorie de Nazianz**³ și alții precum și unii scriitori bisericești, ca de pildă, **Origen**⁴, **Fer. Ieronim**⁵, **Fer. Augustin**⁶, sau **Clement Alexandrinul**⁷ etc., au abordat această temă, chiar dezvoltând-o uneori în scrierile lor.

Dar, evident, semnul egalității între împărtășirea de Hristos prin Cuvânt și împărtășirea de El în Taina Sf. Euharistii nu se poate pune. Există, totuși, o diferență nuanțată între aceste două moduri de a ne împărtăși de Hristos. Prima - **Prin Cuvânt** - este o împărtășire relațională, de comunicare internă, pe când a doua - în **sacramentul euharistic**, se face la nivel de comuniune reală, ontologică, de unire ființială cu Hristos.

Tema propusă spre analiză va fi abordată, în cele ce urmează, din perspectiva a trei direcții biblice dogmatice:

- a) conținutul cuvântului lui Dumnezeu în raport cu lumea;
- b) raportul dintre persoana lui Hristos și cuvântul Său, ca operă a Sa;
- c) înțelegerea și interpretarea cuvântului sfânt în cadrul experienței euharistice în care se realizează unirea deplină cu Hristos. Raportul dintre Hristos kerigmatic, evanghelic și Hristos cel euharistic.

1. Cuvântul lui Dumnezeu sau vorbirea lui Dumnezeu către lume

Epistola către Evrei îl prezintă pe Fiul, în chiar partea sa de început, nu numai ca realizator al mântuirii obiective, ci și ca creator al lumii și, în același timp, ca **împlinitor al revelației supranaturale**, prin care Dumnezeu a grăit lumii "*în zilele acestea mai de pe urmă*" (*εσχατον των ημερων τουτων* - Evr. 1,2a), înțelegând prin această expresie, că timpul a ajuns la sorocul potrivit, adică la împlinirea lui, care s-a realizat **numai** prin Iisus Hristos: "*După ce Dumnezeu odinioară (παλαι), în multe rânduri și în multe chipuri (πολυμερως και πολυτοπως) a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă (επ εσχατου των ημερων) ne-a grăit nouă (ημιν) prin Fiul (εν υιω)*" (Evr. 1,1). Cu vorbirea lui Dumnezeu prin Fiul său și prin Evanghelia Sa, a început un **nou eon**, s-a născut "**noul**" în istorie și timp, dar nu înțeles în sensul unei eshatologii desăvârșite, prezente, ci în sensul că creștinii trăiesc deja, prin venirea Fiului, realitatea timpului profețiilor împlinite în Hristos, cu alte cuvinte, timpul "**intervenției divine definitive**" în istorie.⁸ (Cf. Iez. 38,16; Dan. 2,28; Mih. 4,1). În

² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, II, 6, în Idem, *Scrieri*, partea a treia, trad., introd. și note de Pr. D. Fecioru, P. S. B. 23, București 1994, p. 36, sau Idem, *Omilii la Geneză*, 29, P. G., 53, 262, în rom. *Scrieri*, partea a doua, PSB., 22, București 1989, p. 16 urm.

³ Oratio 14,16. Vezi la Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. pr. prof. Ion Buga, București 1993, p. 192.

⁴ P. G. 13, 130-134, după Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 192.

⁵ În *Eccles*, 3,13, *ibidem*.

⁶ Fer. Augustin, *Confesiuni*, II, 2.

⁷ Clement Alexandrinul, *Stromate* I,1, trad., note de Pr. D. Fecioru, PSB 5, București 1982, p. 12.

⁸ Cf. H. F. Weiβ, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991, p. 139.

acest sens, odată cu descoperirea deplină a lui Dumnezeu prin Fiul, timpul devine și un timp din urmă (Evr. 1,2).⁹ Sf. Scriptură, conținând cuvântul lui Dumnezeu exprimat celor din vechime prin profeți, patriarhi etc. și sintetizat în cuprinsul cărților Vechiului Testament și Cuvântul Evangheliei lui Iisus Hristos, din Noul Testament, **reprezintă vorbirea lui Dumnezeu către lume**, sau mai precis, partea scrisă a acestei cuvântări a lui Dumnezeu, într-o mare diversitate de exprimare.

"Vorbirea" dumnezeiască către lume, cuprinde, în lumina epistolei către Evrei, două faze, și anume, una mijlocită, prin prooroci, patriarhi, iar alta, **nemijlocită** realizată prin Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos.

Diversitatea modurilor de descoperire sau de vorbire a lui Dumnezeu către lume, în Vechiul Testament¹⁰, este exprimată de autorul epistolei prin cuvintele πολυμερως și πολυτροπως (Evr. 1,1). Cuvintele respective sunt înțelese adesea ca exprimând întreaga bogăție și împlinire a descoperirii și grăirii lui Dumnezeu în Vechiul Testament - după formă și conținut - și anume manifestată prin porunci, profeții, sentințe de judecată, cuvinte de mângâiere, atât prin descoperirea directă a lui Dumnezeu însuși, cât și prin îngeri, viziuni, vise, acțiuni simbolice etc.¹¹

Prin aceasta, timpul trecut al revelației dumnezeiești din Vechiul Testament ar fi caracterizat, pe de o parte, **pozitiv**, ca o epocă de nelimitate posibilități de care s-a folosit Dumnezeu, pentru a-și face cunoscută voia Sa și cuvântul Său, pe de altă parte, se vorbește, însă, că acest mod de exprimare a diversității Revelației, îndeosebi prin cuvânt, "**în multe rânduri și în multe chipuri**", ar putea exprima și un aspect **negativ** al ei, și anume un caracter difuz care nu ar fi permis înțelegerea perfectă a efectului mântuitor al intervenției revelatoare a lui Dumnezeu.¹² La baza acestei din urmă concepții s-ar părea că ar sta antiteza dintre adverbul de timp παλαι și expresia επ εσχρατου των ημερων zilele din urmă - (Evr. 1,2a). Cu aceasta, destinatarii epistolei ar trece în antiteză cu ημιν, lor rămânându-le promisiunea, **nouă** împărțându-ni-se mântuirea. De altfel, însuși modul de transmitere al revelației, s-ar părea că marchează, totuși, o diferență:

⁹ A se vedea în acest sens Pr. dr. Stelian Tofană, *Iisus Hristos, Arhiereu veșnic, după Epistola către evrei*, Cluj-Napoca 1996, p. 82 urm.

¹⁰ Revelația veche a fost foarte variată în formule și în perioadele ei de apariție. Fiecare profet aduce o descoperire proprie potrivit gradului său de percepere și posibilității de redare a mesajului divin. Astfel descoperirea creației s-a făcut în timpul lui Adam; descoperirea dragostei dumnezeiești, lui Osea; a sfințeniei Sale, lui Isaia; a Noului Legământ, lui Ieremia, a Legii și a jertfei celei mari, lui Iezechiel; a nașterii Fiului dintr-o fecioară precum și a patimilor Sale, lui Isaia; a timpului desfășurării acestor evenimente, lui Daniel etc. (A se vedea amănunte la C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 2, Paris 1952, p. 3; G. Gräber, *Hebräer*, 1, 1-4. Ein exegetisches Versuch, in CKK, Vorarbeiten Heft 3, Zürich, Köln-Neukirchen, 1971, p. 206).

¹¹ În privința diversității modurilor de revelare a lui Dumnezeu în Vechiul Testament, vezi amănunte G. Gräber, *art. cit.*, p. 206; F. F. Bruce, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New London Commentary), London 1965, p. 2 urm.

¹² William R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, 1981, p. 63; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13) Göttingen 1978, p. 94 urm.

acelora (părinților - τοις πατράσιν) Dumnezeu le-a vorbit prin prooroci, **nouă** prin Fiul (ἐν υἱῷ).¹³

Ceea ce ne interesează însă în mod deosebit din exprimarea autorului epistolei către Evrei, în contextul amintit mai sus, sunt cuvintele: "**În zilele acestea din urmă, ne-a grăit nouă prin Fiul**" (Evr. 1,1).

În această exprimare accentul cade pe cuvintele: "**zilele din urmă**", pe pronumele personal "**nouă**" și pe cuvântul "**Fiul**". Concluzia sintetică a acestor cuvinte este că Dumnezeu ne-a grăit și nouă și ne grăiește prin Fiul, în zilele acestea mai de pe urmă, "**Zilele din urmă**" trebuind a fi înțelese ca fiind **prezentul** în întinderea sa istorică prin timp¹⁴, din care prezent facem și noi parte. Deci, astăzi ne grăiește Dumnezeu prin Fiul, ne pune în legătură cu Fiul prin Cuvântul Său, descoperindu-ni-se prin cuvânt.

Este adevărat, revelația s-a încheiat în Iisus Hristos, dar ceea ce nu s-a încheiat, din acest proces, este adâncirea cunoașterii lui Iisus Hristos și a Tatălui care este în Fiul. Din acest punct de vedere revelația nu se va încheia decât atunci când Fiul va veni a doua oară și când planul lui Dumnezeu cu lumea se va încheia prin Judecata finală și când revelația se va transforma, pentru cei aleși, într-un proces de perpetuă cunoaștere și adâncire în iubirea lui Dumnezeu.¹⁵ Atâta timp cât suntem în lume și nu suntem deplin uniți cu Hristos prin Duhul, într-o comuniune ontologică, desfășurarea revelației nu este încheiată. Revelația este într-un fel desăvârșită în Hristos, dar ea trebuie să pătrundă desăvârșit și fiecare inimă conștientă.¹⁶

Prin urmare, Mântuitorul Hristos continuă să ni se descopere, în acest proces de unire cu el, făcându-ni-se cunoscut atât pe Sine, cât și pe Tatăl. Acest fapt îl exprimă în mod cu totul deosebit Sf. Ioan Evanghelistul: "*Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată. Fiul cel Unul născut, Acela L-a făcut cunoscut*" (In. 1,18). Această punere în relație cu El și cu Tatăl ceresc se face în primul rând prin Cuvântul Său, așa cum odinioară a intrat în relație cu lumea vremii Sale prin Evanghelia Sa, prin Cuvântul învățăturii Sale.

Întrebarea care se ridică este aceasta: Prin Cuvântul Său, Iisus Hristos intră numai într-o simplă relație cu noi, sau se realizează ceva mai mult? În marea Sa Cuvântare euharistică, consemnată de Evanghelistul Ioan în cap. 6 al Evangheliei Sale, Mântuitorul Hristos afirmă: "*Cuvintele Mele sunt duh și sunt viață*" (In. 6,63). În același context, la întrebarea Mântuitorului adresată ucenicilor dacă nu-L părăsesc și ei, smintiți fiind de învățătura Sa despre Trupul Său pe care-L va da spre mâncare lumii, adică despre unirea Sa ontologică cu lumea, prin viitoarea

¹³ Cf. Pr. dr. S. Tofană, *op. cit.*, p. 83.

¹⁴ Cf. E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (FRLANT 64), Göttingen 1963, p. 172: "Die Jetztzeit in ihrer historischen Erstreckung durch die Zeit", după S. Tofană, *op. cit.*, p. 84.

¹⁵ Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, București 1979, p. 451-452 și M. Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 132.

¹⁶ Umanitatea asumată este pe deplin pătrunsă de Revelație prin lucrarea lui Hristos. Nu sunt pătrunse însă și toate persoanele; nu toate persoanele umane au aderat pe deplin liber la ceea ce zace în adâncimile umanității lui Hristos. (Cf. M. Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 132).

Taină a Euharistiei, Simon Petru răspunde: "*Doamne la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice*" (In. 6,68). În Cuvântarea de despărțire de Ucenicii Săi, înainte de Patima Sa, Mântuitorul afirmă despre Sine: "*Eu sunt Calea, Adevărul și Viața*" (In. 14,6). În acest caz, dacă cuvintele Sale conțin și exprimă viața, iar El S-a definit ca fiind viață, concluzia este că Evanghelia Sa formează un tot unitar cu persoana Sa. Din această perspectivă împărtășindu-ne și unindu-ne cu Cuvântul Său prezent în Scriptură, ne împărtășim și ne unim în mod automat și cu Hristos, prezent în Cuvântul Său într-un mod nedespărțit¹⁷.

Oricât s-ar părea de curajos, răspunsul la întrebarea anterioară, el nu poate fi, prin urmare, decât unul afirmativ. Dar pentru a deveni și mai inteligibil răspunsul la întrebarea pusă, se impune o succintă precizare a raportului dintre Hristos și opera Sa.

2. Relația dintre persoana lui Iisus Hristos și Cuvântul Lui, ca operă a Sa

Opera, în genere, este manifestarea externă a unei persoane. Prin opera cuiva intrăm în legătură cu persoana lui. Cuvântul rostit de cineva, fiind o operă a sa, este o manifestare a persoanei lui, o punte pe care ne-o aruncă ca să ne cheme în relație, în comunicare cu el. Prin cuvânt trecem întotdeauna la persoana care l-a rostit și prin care imaginea lui se impune spiritului nostru. Când ne vorbește cineva, am observat cu toții, atenția noastră se concentrează asupra persoanei respective, iar cuvintele lui nu le simțim ca ceva ce ne distanțează de ea, ci dimpotrivă ca ceva care ne apropie, micșorând distanța dintre noi și persoana respectivă.¹⁸

Acest adevăr este valabil prin excelență cu privire la persoana lui Iisus Hristos, a cărui operă este nedespărțită de El. Orice persoană omenească actualizează între oameni o intenționalitate după comuniune. Iisus Hristos, ca Om, a realizat în formă neștirbită de vreun egoism spiritual sau material uman, această intenționalitate după comuniune în cercul omenesc, cu atât mai mult cu cât ea venea din Sine și ca Dumnezeu, dornic să-și reverse dragostea și în afara Sa, creaturilor raționale. În mod firesc persoana Lui se manifestă în fapte mântuitoare și în învățătura Sa, iar faptele mântuitoare și cuvintele Sale sunt nedespărțite de persoana Lui.¹⁹ Astfel, în momentul în care Iisus Hristos rostea un cuvânt de învățătură, acest cuvânt forma un întreg cu persoana Lui și ceea ce da viață ascultătorilor nu era sensul cuvântului luat în sine, ci atârănarea ființei lor de persoana Mântuitorului. Cuvântul lui Hristos, nedespărțit de persoana Lui, o revela pe aceasta și o transmitea, în chip existențial persoanelor atrase de El în cercul unitar al dialogului.

¹⁷ *Ibidem*, p. 117.

¹⁸ Vezi amănunte în acest sens, Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu 1943, p. 187.

¹⁹ *Ibidem*.

Această relație a unui tot unitar dintre Hristos și Cuvântul Său, sau opera Sa, reiese evident din întreaga Sa activitate publică. Spre exemplificare, poate fi reliefată minunea înmulțirii pâinilor, relatată de toți Sf. Evangheliștii (Mt. 14,13-21; Mc. 6,30-44; Lc. 9,10-12; In. 6,1-14). O mare mulțime de oameni, 5000 de bărbați, afară de femei și copii îl urmează la un moment dat pe Mântuitorul Hristos, îi ascultă cuvântul și se lasă copleșiți de învățătura și faptele Sale, de o așa manieră, consemnează Evangheliștii, că nu mai percep înserarea, care îi surprinde, nici lipsa de hrană și nici chiar imposibilitatea de a o mai procura, precum nici depărtarea de casele lor etc. Erau identificați întru totul cu persoana Mântuitorului și cu cuvântul Său. Faptul acesta este reliefat de atitudinea ucenicilor care se apropie de Mântuitorul spunându-i: "*lată este târziu, iar locul este pustiu. Dă drumul mulțimilor să se ducă prin sate să-și cumpere de mâncare*" (Mt. 14,15). Întrebarea care se pune acum este:

Cum ar fi putut rămânea această mulțime lângă Mântuitorul Hristos până seara târziu, și nu e sigur dacă au mai plecat din acel loc în noaptea aceea (In. 6,1), dacă persoana Sa nu ar fi fost prezentă cu toată măreția și puterea Sa Dumnezeiască în Cuvântul și fapta Sa, sau dacă mulțimea nu s-ar fi împărtășit haric prin Cuvintele Sale și de persoana Sa? Adevărul acesta este valabil și pentru răspunsul Apostolului Petru, dat Mântuitorului la întrebarea Acestuia: "Voi nu vă duceți?". "Doamne, la cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții celei veșnice" (In,6,68). Atât el, cât și ceilalți ucenici gustaseră ceva din viața veșnică, pe care o trăiau deja anticipat, într-o fază preliminară a ei, în relație cu persoana și cuvântul Invățătorului lor. Apostolii au simțit că viața veșnică era identificată în persoana lui Hristos și în cuvântul Său. Este, așadar, de o evidență existențială, incontestabilă faptul că Apostolii erau stăpâniți în anturajul Mântuitorului de certitudinea prezenței acestei vieți veșnice în persoana Sa, ca o realitate trăită a prezentului și mai puțin ca aparținând viitorului.

Dar cum mai poate fi valabil acest fapt acum, pentru noi, pentru cuvintele ce au zburat odată de pe buzele Mântuitorului și s-au fixat într-o carte, sau pentru faptele odată săvârșite și rămase în amintirea oamenilor?

Această inseparabilitate se menține în cazul lui Hristos în primul rând pentru că El este Dumnezeu și viu este Dumnezeu.²⁰ Orice om atâta timp cât trăiește tresare în mod logic când își aude repetate cuvintele sau pomenite faptele, chiar dacă nu e amintit cu numele și aceasta pentru că cuvintele sau faptele lui nu sunt numai în afară de el, ci și în el, stratificate în existența lui. De aceea, el este atras acolo unde se pomenesc faptele sale, fiind de față cel puțin cu o prezență intențională, mai ales când și-ar auzi pomenit numele. Mântuitorul Hristos, fiind și Dumnezeu care există și care știe tot ce se face de oricine și în orice loc, luând cunoștință de repetarea cuvintelor Sale, a faptelor și a numelui Său este prezent într-un mod mai mult decât intențional lângă cel care citește sau ascultă cu credință cuvintele rostite sau faptele săvârșite de El.²¹ În acest sens, creștinul

²⁰ *Ibidem*, p. 188.

²¹ *Ibidem*, p. 189.

citind, rostind sau ascultând cuvintele și faptele Mântuitorului Iisus Hristos, îl vede pe El actual ca pe subiectul lor, iar El, când vede și aude repetându-i-se cuvintele și pomenindu-i-se faptele, repetă El însuși oarecum rostirea și săvârșirea lor, prin identificarea Sa cu ele, prin recunoașterea lor ca ale Sale²², încercând și realizând în același timp pătrunderea Lui în noi înșine, în cercul nostru de existență. Cuvintele și faptele Lui sunt brațe întinse asupra noastră. Opera Sa este puntea pe care o aruncă făpturii permanent pentru a o lega de persoana Lui, este manifestarea, deschiderea persoanei Lui spre lume, este mijlocul prin care se identifică cu noi.

Așadar, când citim, rostim sau ascultăm cuvântul Lui ne împărtășim de Hristos, identificându-ne cu El, prezent în Cuvântul Său și nedespărțit de El, ca operă a Sa. În acest caz, cuvântul Lui se face pe sine pentru noi hrană, mâncare. Mai exact, citirea Sf. Scripturi este comparată, într-un fel, cu Taina Euharistiei, în care Cuvântul se face pe sine hrană. Sf. Maxim Mărturisitorul spune în acest sens, că există o împărtășire cu Cuvântul Scripturii și în Vechiul Testament, citând cuvintele Psalmului 118, 131: "*Gura Mea am deschis și am aflat că poruncile Tale am dorit*", sau "*Cât de dulci sunt limbii mele Cuvintele Tale; mai mult decât mierea în gura mea*" (Ps. 118,103)²³.

Faptul că pentru Sfinții Părinți, Biblia este Hristos, întrucât fiecare din cuvintele ei ne pun în prezența Sa, reiese din atâtea mărturii ale lor. Clement Alexandrinul arată că trebuie să ne hrănim din semințele vieții conținute în Biblie, așa cum ne hrănim cu Euharistia.²⁴ Origen afirmă că "*cuvântul tainic frânt, se consumă euharistic*".²⁵ Fer. Ieronim exprimă aceeași convingere: "*Noi mâncăm trupul Lui și bem sângele Lui în divina euharistie, dar și prin citirea Scripturilor*"²⁶, iar Sf. Grigorie de Nazianz asimilează lectura cu consumarea Mielului pascal.²⁷

Consumarea Scripturii de către noi, împărtășirea noastră de Cuvântul sfânt al ei este însă o împărtășire duhovnicească. Hristos ne umple de prezența Sa, de energiile Sale, Cuvântul Său devenind astfel un alt mod de împărtășire cu Sine, una de natură harică prin energiile Sale dumnezeiești și îndumnezeitoare. Dar

²² *Ibidem*. Filosoful Martin Heidegger a evidențiat că trecutul și viitorul nu sunt două realități desfăcute de prezent. Dacă trecutul ar fi ceva de sine existent, ca un obiect oarecare, ar fi inexplicabilă amintirea. Amintirea prin care se reconstituie trecutul este o întindere a ființei noastre înapoi. Viitorul, de asemenea, este trăit în prezent, ca o întindere, ca o "extază" a noastră înainte: Viitorul prin sine însuși nu ar putea exista. Trecutul, prezentul și viitorul nu sunt trei bucăți ale unui fir, dintre care una a rămas în urmă, iar alta încă n-a ajuns în fața noastră. La temelia ființei noastre, sau însăși ființa noastră este o "temporicitate" (Zeitlichkeit) ca tensiune întreit exstatică înainte, înapoi și spre cele din față. (Sein und Zeit, p. 364-365, după Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 189-190).

²³ M. C. de Beauregard., *op. cit.*, p. 125.

²⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate* I, 1, după Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, p. 192.

²⁵ Origen, P. G. 13, 1734, *Ibidem*.

²⁶ In *Eccles.*, 3,13. *Ibidem*.

²⁷ P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 192.

această împărtășire, duhovnicească, harică, de Hristos prin Cuvânt, se realizează însă deplin, desăvârșit, numai într-un anumit cadru și sub imperiul unei condiții: citirea, ascultarea, rostirea și interpretarea Cuvântului Scripturii să se facă sub însuflare divină și în **stare de rugăciune**, pentru că în fața lui Dumnezeu nu ne putem găsi decât în stare de rugăciune, fapt care se realizează deplin numai în cadrul Trupului Său tainic, care este **Biserica**. În timpul Liturghiei, în Biserică, creștinii sunt invitați să asculte mai întâi și apoi să consume Cuvântul prezent. Auzirea zidește poporul lui Dumnezeu, formează sintaxa de euharistică pregătită să consume Verbul, să intre în comuniune substanțială cu Cuvântul.²⁸

3. Înțelegerea, rostirea și interpretarea Cuvântului Scripturii în cadrul experienței euharistice liturgice

a) lectura insuflată

Ca referință constantă a Tradiției creștine "Sf. Scriptură este insuflată de Duhul Sfânt". Sf. Ap. Pavel dă mărturie în acest sens, spunând: "*Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu...*" (II Tim. 3,16). Scrisă sub însuflare divină ea nu poate fi citită decât tot cu însuflare divină. Rațiunea omenească singură nu este suficientă în pătrunderea Scripturii și înțelegerea lui Dumnezeu ca subiect al Cuvântului ei, ci este nevoie de o înțelegere metamorfozată de energiile Duhului, care depășește puterile rațiunii omenești. Cu cât dobândim prin rugăciune aceste energii, cu atât mai mult se dezvoltă ceea ce este creat. O lectură insuflată de Duhul Sfânt este o lectură în care limitele simplei creaturi sunt depășite: mintea omenească devine capabilă de noi înțelegeri, reflecții, interpretări și concepții,²⁹ fiind ridicată în transcendența lui Dumnezeu care ne dă o astfel de înțelegere.

Sf. Ap. Petru este foarte tranșant în privința interpretării Scripturii, avertizând pe cel ce dorește să se angajeze într-o astfel de lucrare "*că nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuiește după socotința fiecăruia*" (2 P. 1,20). Motivul atenționării este simplu: "*Pentru că niciodată proorocirea nu s-a făcut după voia omului, ci oamenii cei sfinți ai lui Dumnezeu au grăit, purtați fiind de Duhul Sfânt*" (2 P. 1,21). Așadar, interpretării subiective, Apostolul îi opune interpretarea făcută sub inspirația Duhului Sfânt, pentru că cine altul poate cunoaște mai bine sensul ascuns al Scripturii decât Duhul care a vegheat la transpunerea lui în scris?³⁰

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 116.

³⁰ F. Dreyfus, *L'actualisation de l'Écriture, II, L'action de l'Ésprit*, Revue biblique, nr. 2, 1979, p. 162-163.

La fel, Sf. Ap. Pavel este convins că Scriptura nu se poate interpreta decât prin intermediul Duhului lui Dumnezeu, iar înțelegerea cuvintelor Duhului este o particularitate a celor duhovnicești (I Cor. 2,11-14).³¹

Epoca postapostolică și patristică consemnează în scrierile Sfinților Părinți și scriitorii bisericești mărturii care exprimă aceeași convingere: **Sf. Iustin Martirul și Filosoful** aprecia că: "dacă cineva n-a primit un mare har din partea lui Dumnezeu și încearcă să înțeleagă ceea ce profeții au spus... nu va putea reproduce cuvintele sau evenimentele... pentru că nu le poate înțelege".³²

Pentru acest lucru este nevoie de rugăciune³³, de iluminarea și înțelepciunea Duhului³⁴, pentru că nimeni n-ar putea asculta și tălmăci un profet "dacă Duhul însuși, care a prorocit prin el nu i-ar fi acordat înțelegerea cuvintelor sale".³⁵

La rândul ei teologia patristică apuseană conține aceleași mărturii. Pentru **Fer. Augustin** nu există nici o dificultate în înțelegerea textelor a căror sens este obscur, când ne vine în ajutor Duhul Sfânt.³⁶

Deschiderea minții pentru înțelegerea cuvintelor Scripturii și primirea harismei în acest sens, depinde în primul rând de starea de curățire spirituală a cititorului sau exegetului. Numai cine unește cercetarea Scripturilor cu îndumnezeirea sa se află pe această cale poate "să coboare în adâncul explicării Scripturii".³⁷ "Cunoștința întocmai a cuvintelor Duhului - afirma **Sf. Maxim Mărturisitorul** -, se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai aceluia care printr-o îndelungată cultivare a virtuților, curățindu-și inima de funinginea patimilor, primesc cunoștința cuvintelor dumnezeiești".³⁸

Așadar, numai cu metode științifice sensul ultim al Scripturii nu poate fi pătruns. Doar rugăciunea deschide inima noastră înțelegătoare luminii Duhului Sfânt, care ne ajută să ne ridicăm la nivelul celui ce a scris, înțelegând ceea ce a

³¹ Exegeții cunoscuți care s-au ocupat de Apostolul Pavel, în scrierile lor, ca ermineut al Scripturii subliniază acest adevăr, recunoscând ca absolut necesar darul Duhului Sfânt pentru o interpretare corectă a Scripturii în Biserică: (*Ibidem*, p. 164 și nota 12; O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloch 1929, p. 178. "Epistola a II-a către Corinteni învață că o exegeză corectă a Scripturii numai prin intermediul Duhului se poate dobândi"; **G. F. Ellis**, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinbourg-London 1957, p. 27, scrie: "În Epistola a I-a și a II-a către Corinteni, Pavel învață în mod expres că o corectă înțelegere a Scripturii este imposibilă fără Duhul Sfânt".

³² Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon* 92, MPG. 6,695, în trad. rom. în PSB, Apologeți de limbă greacă, vol. 2, București 1980, p. 89-259.

³³ Origen, *Scrisoare către Sf. Grigorie*, MPG,11,92: "Rugăciunea stăruitoare este absolut necesară pentru înțelegerea dumnezeieștilor Scripturi".

³⁴ Origen, *Comentariu la Sf. Matei*, MPG. 13, 1259.

³⁵ Sf. Grigorie Taumaturgul, *In Origenem oratio panegyrica*, MPG. 10 1094-1095.

³⁶ Fer. Augustin, *De doctrina Christiana*, Prologul 3-4, MPL 34,17. Exegetul e condus pe calea adevărului de către Duhul Sfânt. (Confesiuni 12, MPL 32, 844).

³⁷ Cf. G. Galitis, *Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxen Verständnis*, Una Sancta, nr. 2, 1980, p. 127.

³⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, GT, MPG. 90, 738.

scris în stare de insuflare. Aceasta este lectura insuflată. Energiile Duhului pe care le primim prin rugăciune, suflul Duhului care urcă și ne mișcă în adâncuri, ne fac să putem gusta Cuvântul lui Dumnezeu ca o hrană, care să ne hrănească precum pâinea și vinul, să ne umple de o viață duhovnicească nesfârșită.³⁹ Pentru ca citirea, rostirea sau ascultarea acestui cuvânt să fie cu adevărat o euharistie, este necesară rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt, ceea ce la sfințirea Darurilor în timpul Sfintei Liturghii se numește "epicleză": invocarea Duhului Tatălui pentru ca El să se facă prezent cu adevărat și în mod sensibil prin Cuvântul Său. În lectura Sfintei Scripturi, acest sentiment al prezenței lui Dumnezeu schimbă înțelegerea, pentru că oferă un sens, iar sensul deplin al textului se găsește și atârână de această putere a prezenței lui Dumnezeu în Cuvânt. Numai mintea unită cu inima în rugăciune percepe în mod global în Cuvântul lui Dumnezeu sensul și puterea acestuia.⁴⁰ Tocmai acesta este și motivul pentru care la Sf. Liturghie s-a inserat o extraordinară rugăciune, pe care preotul o rostește în taină, înainte de citirea Sf. Evanghelii și în care el se roagă pentru sine și pentru credincioși astfel: "**Strălucește în inimile noastre, lubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună plăcerea Ta. Că Tu ești luminarea sufletelor și a trupurilor noastre, Hristoase Dumnezeul nostru...**"⁴¹

Accentul în această rugăciune cade pe cererea de **luminare a minții** și de **deschidere a gândului** spre înțelegerea sensului Cuvântului Evangheliei, care urmează a fi rostit și în care este prezent Iisus Hristos. Nu se poate realiza înțelegerea și unirea cu El prin cuvânt, decât după o **transformare a minții, a gândului și a inimii și care se produce în rugăciune**, cu invocarea Duhului. Deci, este nevoie pentru unirea cu El, de un **gând deschis**, pentru înțelegere și de **inimă luminată de Duhul**, pentru primire. Cu alte cuvinte este nevoie de o transformare a minții omenești în rugăciune, prin Duhul, pentru ca ea să poată înțelege Cuvântul și să se unească cu cel prezent în Cuvânt. Faptul acesta este evident în evenimentul Schimbării la față a Mântuitorului pe muntele Taborului, când a fost nevoie ca ochii și mințile Apostolilor să fie ele însele transformate de lumina divină venită tocmai în momentul în care Hristos se ruga. (Lc. 9,29), pentru ca ei să poată percepe această lumină. Dacă creștinul nu se transformă citind, rostind sau ascultând Cuvântul Scripturii, el nu primește decât doar câteva noțiuni, cunoștințe naturale, rămânându-i astfel exterior Cuvântul.

În rugăciunea amintită mai sus se mai precizează un lucru important și anume că făptuirea a ceea ce este plăcut lui Dumnezeu, exprimat în Evanghelia

³⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Liturghier, Editura Institutului biblic și de misiune ortodoxă, București 1974, p. 104.

Sa, nu se realizează oricum, ci numai **cugetând cu gândul și făcând cu inima** transformate și unite cu Hristos în Cuvântul ascultat și rostit.

Este nevoie, prin urmare, de Duhul Sfânt pentru a înțelege și citi Scriptura, este nevoie să fim modelați de Duhul pentru a ne împărtăși de Hristos, prin Cuvânt, împărtășire care se realizează în mod cu totul special în comunitatea liturgică.

b) Biblia și Liturgia

Liturgia este pentru credinciosul ortodox cadrul în care Hristos rămâne mereu în mijlocul celor ce mărturisesc învierea Lui. Prin intermediul ei, viața și activitatea Mântuitorului Hristos, prinsă în paginile Sfintei Scripturi este actualizată, liturgia reprezentând o continuare harică a evenimentelor Scripturii. În nici un alt act al Bisericii, în nici o altă formă de manifestare a ei nu este actualizat Hristos și învățătura Sa în măsura în care acest lucru se petrece în liturgie și în Sfintele Taine.⁴² Ea reprezintă intervenția mântuitoare a lui Dumnezeu prin Iisus Hristos în lume și este un **document** despre felul în care a fost primită și trăită această intervenție de către comunitatea creștină. În **Liturgia cuvântului** se transmite Scriptura așa cum a fost ea înțeleasă și trăită în istorie de către creștini și se interpretează, făcându-se actuală pentru noi, iar în **liturgia euharistică**, creștinii trăiesc momentul Rusalilor, al invocării Duhului Sfânt, urmând să se unească în mod deplin cu Hristos cel euharistic.⁴³

Biblia nu poate fi, așadar, separată de Liturgie pentru că Liturgia însăși este concepută cu ajutorul Scripturii. Ceea ce nu este biblic la modul textual în Liturgie este în general fie o parafrază a textului biblic, fie un comentariu care utilizează la rândul său însăși cuvintele Sfintei Scripturi.⁴⁴

Spre deosebire de ermineutica modernă, în liturgie accentul nu cade pe textul sacru și transmiterea lui, ci pe evenimentul și mesajul pe care îl transmite și care este aprofundat, actualizat și trăit în comunitatea liturgică. În Hristos, comunitatea liturgică contemporană este o continuare a aceleia căreia Iisus i-a adresat cuvântul său dătător de viață și prin intermediul Duhului Sfânt ea descoperă sensul Scripturii care a însușit pe creștini de-a lungul istoriei. Odată descoperit acest sens, el este interpretat la nivelul actual al vieții și devine normativ pentru comunitatea liturgică contemporană.⁴⁵ În acest sens, Scriptura ruptă de viața liturgică și spirituală a Bisericii nu reprezintă cuvântul viu, ci doar un text de studiu, pentru o cunoaștere intelectuală, lucru care este departe de a satisface

⁴² Pr. prof. dr. Mircea Basarab, *Scriptură și Liturgie*, în rev. M. B., nr. 7-9/1981, p. 463.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Caracterul cultului ortodox, bizantin sau latin, ca și al vechilor liturghii galo-romane sau spaniole este eminent biblic. Cât privește caracterul biblic al liturghiei ortodoxe a se vedea Pr. prof. dr. Mircea Basarab, *Biblia în Liturgia și viața spirituală ortodoxă*, în rev. M. B., nr. 1-3, 1979, p. 31-42.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 466.

CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU CA EUHARISTIE

scopul pentru care ea a fost consemnată în scris, păstrată și transmisă de către Biserică.

Liturghia reprezintă o actualizare spirituală a evenimentelor Scripturii fără de care Scriptura ar încetă să fie cuvântul viu, uscându-se și desfigurându-se.⁴⁶ Numai în acest cadru de idei liturgice înțelegem de ce Sf. Ioan Hrisostomul își îndemna credincioșii să vină de Crăciun "să vadă pe Domnul culcat în iesle și înfășurat în scutece, realitate mișcătoare și minunată"⁴⁷; sau de ce, tot la Crăciun, cântăm în Condacul Nașterii "*Fecioara astăzi (și nu odinioară - n. n.) pe cel mai presus de ființă naște și pământul peșteră se aduce celui neapropiat...*"⁴⁸, accentul căzând în text pe cuvântul **astăzi**, timp prezent în care se retrăiește evenimentul actualizat sacramental.

Liturghia cuvântului și lecturile biblice ne pregătesc pentru unirea cu Hristos euharisticul și împreună cu explicarea acestor lecturi constituie hrana spirituală a creștinilor.⁴⁹

Ermeneutica contemporană ortodoxă nu poate interpreta Scriptura decât în legătură cu Euharistia și cu experiența euharistică a comunității, pentru că numai aici a fost ea citită și interpretată de la început. Fără să nege istoria și transmiterea adevărului prin mijloacele culturale ale epocii, Părinții Bisericii au interpretat istoria în lumina euharistică și în această experiență ea primește noi dimensiuni.⁵⁰

Prin experiența euharistică repetată, prin împărtășirea deasă, exegetul primește odată cu Hristos euharisticul și "gândul Lui" (I Cor. 2,16) și prin aceasta o putere deosebită în explicarea cuvântului lui Dumnezeu și discernerea sensului profund al acestuia. Pentru exegetul familiarizat cu "gândul lui Hristos" și experiența euharistică a Liturghiei, descoperirea sensului spiritual, profund al Scripturii este incomparabil mai ușor de făcut, decât pentru cel ce se apropie de textul sacru doar pe căi intelectuale, raționale. Experiența euharistică liturgică pune într-o lumină proprie cuvântul Scripturii, iar caracterul ei epicletic contribuie la apropierea exegetului de gândul aghiografului și de caracterul haric în care s-a scris Scriptura.

În cadrul liturghiei euharistice, Hristos se consumă, după cum se exprimă Fer. Ieronim, în două forme: "*Noi mâncăm și bem trupul și sângele Său în dumnezeiasca euharistie, dar și în lectura Scripturilor*".⁵¹ Din acest motiv, Scriptura trebuie să fie privită prin prisma lui Hristos euharisticul, oferindu-se și ea

⁴⁶ Cf. Pr. prof. dr. D-tru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 62. În liturghie se actualizează trecutul din Scriptură și se trăiește ca prezent, după cum se anticipează viitorul, gustându-se cele din urmă fângăduite de Domnul ca momente ale prezentului. Astfel în liturghia Crăciunului, a Bobotezei sau a Paștilor, Hristos se naște, se botează și învie în chip tainic în inimile credincioșilor. Metodiul de Olimp se întreabă: "Cum ar putea Biserica să nască credincioșii prin baia nașterii celei de a doua, dacă El nu cobora din nou, din cer, dacă nu reînnoia moartea Sa, "dacă nu se unea cu Biserica și nu-i dădea acesteia, puterea de a naște pe creștini prin baia sfântă?" (Cf. Metodiul de Olimp, *Simpozion II*, MPG, 73, după Pr. Aurel Grigoraș, *Dogmă și cult*, București, 1977, p. 395).

⁴⁷ Sf. Ioan Hrisostom, *De incomprehensibili Dei Natura*, I, MPG. 48, 703.

⁴⁸ Condacul Nașterii, *Octoih mic*, Sibiu 1970, p. 149.

⁴⁹ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia la Geneză 29*, MPG, 53, 262.

⁵⁰ Cf. J. Zizioulas, *Verité et communion dans la perspective de la pensée greque*, în *Irenikon*, t. L, nr. 4, 1977, p. 502.

⁵¹ Cf. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1965, p. 188.

spre hrană creștinilor, ca și El. În acest sens, "dacă pentru trupul și sângele Mântuitorului - spunea Origen - manifestăm o grijă deosebită ca nu cumva vreo fărmătură să cadă pe jos și să o pierdem, atunci aceeași grijă datorăm și față de cuvintele lui Hristos din Scriptură, pentru că păcatul este același în cazul pierderii".⁵²

Se impune acum, însă, o precizare: Este adevărat că între cele două moduri de a ne împărtăși de Hristos - prin Cuvântul Său și prin trupul și sângele Său euharistic există o legătură ființială, Hristosul Evangheliei fiind același cu Hristosul euharistic, dar împărtășirea de Hristos prin Cuvântul Său nu suplinește împărtășirea cu Hristos cel euharistic din Sf. Liturghie. Nu există doi Hristoși, este evident aceasta, numai că prin Cuvânt ne unim cu Mântuitorul Hristos doar relațional, haric, pe când în Euharistia liturgică ne unim cu El în mod ontologic, ființial. Numai în acest Hristos euharistic îl putem pătrunde, citi și înțelege pe același Hristos din Cuvântul Scripturii. Cu alte cuvinte, Hristosul Cuvântului se descoperă deplin numai în Hristosul euharistic. Această deosebire de nuanță dintre cele două moduri de împărtășire cu Hristos este cât se poate de evidentă în **episodul Emaus** petrecut în ziua Învierii, descris de Sf. Luca în Evanghelia sa, în cap. 24.

Celor doi ucenici, Luca și Cleopa, mergând spre Emaus, în ziua Învierii, triști pentru cele întâmplate în Ierusalim cu Acela în care ei și-au pus nădejdea izbăvirii lui Israel și împovărați, în același timp, de întrebări fără răspuns, li se alătură, la un moment dat, un Străin, destul de îndrăzneț, care intră în vorbă cu ei, dar fără ca ei să-l cunoască. După ce-i muștră, și încă destul de aspru, pentru nepriceperea Scripturilor, care vorbeau clar de Patima și Jertfa Aceluia care i-a "deceționat", "Străinul", nimeni altul decât Mântuitorul Hristos, începe a le interpreta Scripturile, adică locurile care vorbeau de patima Sa, deschizându-le mintea, după ce mai înainte le stimulase interesul pentru tâlcuirea aceluiași Scripturi (Lc. 24,32), ca să priceapă ceea ce n-au putut singuri înțelege (Lc. 24,25). Efectul s-a arătat imediat. Atât de mult s-au identificat cei doi ucenici cu Cuvântul Scripturii, tâlcuit de "Străinul", tovarăș de drum cu ei, încât nu s-au mai putut despărți de el. Așa se face, că-L roagă stăruitor, să rămână cu ei, cu siguranță, pentru a-L ruga de această dată, să le mai rostească cuvântul. Se identificaseră cu El, s-au împărtășit și unit cu Cuvântul Său care îi mângâiasse, liniștise, risipindu-le nedumeririle și oferind răspuns întrebărilor. Dar în această fază de unire cu Cuvântul, încă nu L-au cunoscut. A fost nevoie de altceva ca să-L cunoască, fapt care se și produce în clipa urmatoare. Hristos binecuvintează și frânge pâinea, le-o oferă ucenicilor spre mâncare și deodată, în același moment, li s-au deschis ochii și L-au cunoscut. Dar El s-a făcut nevăzut. Dispăruse? Nu, ci El s-a contopit cu pâinea euharistică pe care a oferit-o ucenicilor spre hrană, săvârșind astfel prima Liturghie euharistică după Învierea Sa. Astfel cei doi ucenici sunt primii care se împărtășesc cu trupul lui Hristos euharistic, cel jertfit, mort, înviat și penetrat de energiile Duhului Sfânt. Așadar, cunoașterea și unirea deplină cu Hristos s-a realizat nu în Cuvânt, ci în Hristos cel euharistic. Este adevărat, că ucenicii s-au unit cu El și în Cuvânt, pentru că n-au mai dorit să se despartă de El, ne spune Evanghelistul, dar cunoașterea Sa desăvârșită, s-a realizat doar în experiența euharistică și tot numai în această experiență euharistică liturgică se produce și se

⁵² Origen, *Omilia a 13-a, 3 la Exod*, MPG. 12, 351.

conștientizează deplin și fiorul sfânt al întâlnirii și unirii cu Hristos: "*Oare nu ardea în noi inima noastră când era pe cale și ne tălcuia Scripturile?*" -se întrebau ucenicii (Lc. 24,32). Este limpede că cei doi ucenici din Emaus îl căutau pe Hristos istoric, dar căutarea lor a sfârșit prin a li se descoperi și a se unii cu Hristos Cel euharistic.

Ca o concluzie generală, se poate spune că există o împartășire de Hristos și prin Cuvântul Său, în Scripturi, dar contopirea reală cu El, în cunoaștere deplină și unire ontologică, are loc abia în experiența euharistică liturgică.

Prin urmare, în teologia ortodoxă, interpretarea și înțelegerea Scripturii nu este doar o problemă de cercetare intelectuală, ci în primul rând o **lucrare de investigare harică**, ce stă sub înrâurirea Duhului Sfânt, a aceluiași Duh Sfânt care a inspirat pe aghiografi, conducându-i la fixarea adevărului dumnezeesc în scris, dar și o **experiență euharistică** în care se descoperă deplin sensul Cuvântului sfânt, realizând o unire ființială cu Acela care l-a descoperit.

DIALOGUL TEOLOGIC ARMEANO-BIZANTIN DIN SECOLUL XII ȘI ACTUALITATEA LUI ECUMENICĂ

IOAN ICĂ JR.

ABSTRACT. *The armenian-byzantine theological dialogue from the XIIth century and its ecumenical actuality.* From 451 on a painful schism divides the Non-Chalcedonian Churches of the East and the Byzantine Chalcedonian Churches.

The first part of this essay presents a short history of the contacts between the Armenian Church and the Byzantine Church between 451-1165.

The major part of the essay is devoted to an analysis of the most significant attempt to put an end to this schism by uniting these two churches in the middle Age: the tree theological dialogues between representatives of these churches during the XIIth century: the dialogue in 1170-1172 between Catholicos Nerses IV and the Byzantine philosopher Theodorianos; the Armenians Synod in Rumkale in 1179 under Catholicos Krikor IV; and the great union Synod of the Armenian Church in Tarsus in 1196-1197 animated by Archbishop Nerses of Lambron.

The main section of this essay is dedicated to a presentation of the most valuable ideas of the Discourse delivered at the Synod in Tarsus by Nerses of Lambron as the most advanced ecumenical position exprimated ever in the history of the relationship between these Churches up to this country. It's reevaluation could be of great importance in the context of the present theological dialogue between the Non-Chalcedonian and Chalcedonian Churches.

Schisma provocată în Biserica Răsăritului creștin de recepția diferită a Sinodului IV Ecumenic de la Chalcedon (451) reprezintă prima mare ruptură durabilă a trupului Bisericii celei Una a lui Hristos dăinuind, din nefericire, până astăzi. Ea a determinat separarea de Biserica ecumenică a primelor veacuri pe motive pretins doctrinare - sub care se ascundeau tensiuni, rivalități și interese naționale și politice, străine de credință - a Bisericilor prechalcedoniene, nechalcedoniene sau vechi-orientale coptă - și prin aceasta și cea etiopiană -, siro-iacobită și armeană¹. Deși căzute ulterior (secolul VII) sub dominația tot mai dură a Islamului și suportând multiple și sângeroase persecuții (prin care au devenit Bisericile martire prin excelență ale creștinismului), ele au supraviețuit și supraviețuiesc tenace - cu

¹ A se vedea mai larg studiile istorice ale lui I. PULPEA, "Posibilitatea întoarcerii Bisericilor monofizite la Ortodoxie", *Ortodoxia* 3 (1951), nr. 4, p. 586-636; N. CHIȚESCU, "Ortodoxia în Bisericile răsăritene mai mici", *ibid.* 13 (1961), nr. 4, p. 483-554; T.M. POPESCU, "Condițiile istorice ale formării Bisericilor Vechi Orientale", *ibid.* 17 (1965), nr. 1, p. 28-44.

tot numărul lor restrâns, dar deloc neglijabil de credincioși - până în zilele noastre conservând în tradițiile lor un valoros tezaur teologic, liturgic și de spiritualitate ce-și găsește astăzi, treptat, locul ce i se cuvine în conștiința creștinătății ecumenice căreia îi aduce un patrimoniu excepționale, mărturisind prin simpla lui existență structura, și sensul dogmatic, sacramental și liturgic² al Bisericii apostolice originare.

Cea mai apropiată de Ortodoxia chalcedoniană dintre toate Bisericile vechi-orientale prechalcedoniene este incontestabil Biserica armeană, a cărei desprindere în secolul VI de Biserica bizantină a fost rezultatul mai degrabă al unui accident istoric decât al unei opțiuni deliberate, ca în cazul Bisericilor coptă și siroiacobită. Biserica armeană a împărțit soarta vitregă, dramatică dar eroică, a poporului armean, a cărui patrie se afla situată în zona de conflict și expansiune dintre câteva din marile Imperii ale Antichității și Evului Mediu: de o parte Imperiul romano-bizantin iar de alta Imperiile persane (part și sassanid) și, ulterior, islamice (arab, selgiucid și otoman). Poziției sale geo-politice specifice i se datorează atât caracterul unic, profund original, al civilizației, culturii și spiritualității armene în care s-a sintetizat sub egida integratoare a creștinismului ortodox multiple influențe orientale, greco-bizantine și autohtone³, cât și destinul istoric, zguduit de imense tragedii naționale, al poporului armean (de n-am amintit aici decât de marile masacre suferite atât din partea perșilor, cât și a romanilor, de marile deportări ale bizanținilor și de barbarele genocide turcești periodice ce au continuat până în plin secol XX: 1895, 1909, 1915–1916, 1920).

Creștinată încă la sfârșitul secolului III, grație activității misionare a Sfântului Grigorie Luminătorul († 324), Armenia a fost, printre altele, primul stat convertit oficial la creștinism (sub regele Tiridate). Introducând cultul în limba greacă, Sfântul Grigorie Luminătorul și urmașii lui direcți au organizat Biserica armeană⁴ după modelul grec sub ocârmuirea arhiepiscopiei Cezareii Capadociei. Prin eforturile catolicosului (patriarhului) Sahac cel Mare (388–439) și ale arhimandritului Mesrop Maștoț - care a inițiat traducerea Bibliei, Liturghiei și majorității operelor Sfinților Părinți de la origini și până în secolul V inclusiv, mai ales cele ale Sfântului Chiril al Alexandriei, precum și ale principalelor opere ale filozofiei antice - Biserica și cultura armeană și-a câștigat un puternic caracter național autonom reușind să echili-

² A se vedea pr. prof. E. BRANIȘTE, "Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient. Liturghiile riturilor orientale", *Ortodoxia* 17 (1965), nr. 1, p. 83–132 și arhim. Z. BARONIAN, "Liturghia Bisericii Armene în cadrul celorlalte rituri liturgice răsăritene (studiu comparativ)" (teză de doctorat), *ibid.* 27 (1975), nr. 1, p. 15–170.

³ A se vedea mai pe larg, M. RĂDULESCU, *Civilizația armenilor*, Editura Sport-Turism, București, 1983 și bibliografia citată la p. 9 și 259–264.

⁴ Despre Biserica armeană a se vedea mai pe larg articolele "Armenie" din *Dictionnaire de la Théologie Catholique* I, 2 (1909), col. 1888–1986 (L. PETIT) și *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique* IV (1930), col. 290–391 (F. TOURNEBIZE); F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (en 1393)*, Paris, 1910; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église Arménienne*, Beyrouth, 1965, ș.a. menționate în bibliografia tezei arhim. Z. BARONIAN, *op. cit.*, p. 161–168.

breze cu succes cele două tendințe excentrice, de elenizare și, respectiv, orientalizare manifestate la începuturile ei.

Anul 387 este un an decisiv în istoria Armeniei: acum, printr-un tratat de pace bizantino-persan, Armenia este împărțită între cele două Imperii vecine, patru cincimi din teritoriu trecând sub administrația persană iar restul devenind provincie romano-bizantină. Intrate sub dominație persană, poporul și Biserica armeană au dus o luptă eroică îndelungată și sângeroasă pentru salvagardarea identității lor naționale și spirituale în fața politicii persoane care era aceea de a-i asimila fie convertindu-i cu forța la mazdeism, fie atrăgându-i la nestorianism pe care-l tolerau și promovau din pricina faptului că era condamnat de Imperiul bizantin. Biserica armeană a rezistat cu succes, dar și cu mari sacrificii, ambelor tentații. Apogeul conflictului cu Imperiul persan l-a constituit marea bătălie din câmpia Avarais exact în 451, anul Sinodului de la Chalcedon; deși armata armeană condusă de legendarul Vardan Manikonian a fost înfrântă de forțe mult superioare, în urma acestei bătălii autoritățile persane vor fi nevoite să recunoască autonomia națională și spirituală a Armeniei. Refuzul bizantinilor creștini de a veni în sprijinul fraților lor în credință armeni în acel moment critic al istoriei lor naționale poate fi considerat, de aceea, drept o cauză psihologică indirectă a refuzului ulterior al Bisericii armene de a accepta Sinodul de la Chalcedon. Induși în eroare de politica antichalcedoniană din anii 482–519 a împăraților bizantini Zenon și Anastasie, la insistențele "monofiziților" sirieni cu care erau vecini și temându-se în special de nestorianism, a cărui victorie postumă asupra hristologiei și Sfântului Chiril al Alexandriei și a Sinodului III Ecumenic de la Efes (431) credeau că o pot detecta în expresiile preluate din hristologia latină (mai ales din "Tomul către Flavian" al papei Leon) ale formulei hristologice de la Chalcedon, Biserica armeană a respins oficial Sinodul de la Chalcedon (451) ca nestorian sub catolicoșii Babghen I (490–515) și Nerses II (548–557) în Sinoadele de la Vagarshapat (491) și Dvin (506, 554)⁵.

Cu toată această separație, complicatele evoluții istorice ale relațiilor politice și militare bizantin-o armene în lupta lor comună împotriva Imperiului persan și a Islamului au condus la inițierea în repetate rânduri, de ambele părți, a unor contacte și tratative religioase soldate chiar cu câteva efemere "uniri", fără efecte de durată însă⁶. Astfel:

- în 571 și 593, din inițiativa împăraților Iustin II (565–578) și Mauricius (582–602) și cu participarea catolicosului Hohvannes II (557–574) și, respectiv, Hohvannes III (590–611), două sinoade de la Constantinopol recunosc Chalcedonul și proclamă "unirea", dar ea nu este recunoscută de Armenia Mare persană și de ca-

⁵ Despre raportul Bisericii armene față de Sinodul IV Ecumenic de la Chalcedon, a se vedea V. INGLISSIAN, "Chalkedon und die Armenische Kirche", în *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. A. Griellmeier u. H. Bacht, Bd. II, Würzburg, 1953, p. 316–317, și mai ales monografia lui K. SARKISSKIAN, *The Concil of Chalcedon and the Armenian Church*, London, 1965.

⁶ Despre relațiile armeano-bizantine din secolul IV până în secolul XII inclusiv, a se vedea lucrarea încă nedepășită a lui A. TER-MIKELIAN, *Die Armenische Kirche in ihrer Beziehungen zur Byzantinischen vom IV. bis zum XIII. Jahrhundert*, Leipzig, 1892.

tolicosul Moses II (574–604) care rămân ferm pe pozițiile prechalcedoniene anterioare;

- în 633, din inițiativa împăratului Heraclie (610–641), are loc Sinodul de la Karin (Theodosiopolis) care, prin catolicosul Euzar I (630–641), a proclamat iarăși - pe baza unei formule monoenergiste - "unirea" între Biserica armeană și cu bizantină, ajungându-se chiar la concelebrare liturgică și "communio in sacris", dar, în pofida atitudinii favorabile unirii a catolicosului Nerses III (641–661), îndată după ocupația arabă (640–826), sinodul de la Dvin din 649 revine la prechalcedonism;

- în 689–690, sub împăratul Iustinian II (685–695; 705–711), la un sinod la Constantinopol, catolicosul Sahac II (677–703) acceptă în scris Sinodul de la Chalcedon și proclamă "unirea", act iarăși nerecunoscut de Biserica armeană din cu-prinsul califatului arab;

- importante, deși soldate cu efecte similare, se mai pot menționa și corespondența patriarhului Constantinopolului Germanos I (715–720) cu catolicosul Hovhannes III Odzneți (Filozoful) (717–728)⁷ și cea a patriarhului ecumenic lui Fotie cel Mare (858–867; 876–886) cu catolicosul Zaharia II (855–877) și principele armean Așot⁸, în urma căreia Sinodul de la Ani din 862 a recunoscut, se pare, Sinodul de la Chalcedon și a proclamat pacea între cele două Biserici, dar iarăși cu efecte de scurtă durată.

Rezultatele efemere ale tuturor acestor tratative și sinoade unioniste armeano-bizantine, ca și ale tuturor relațiilor lor care vor urma în cursul Evului Mediu, se explică prin atitudinea ambiguă manifestată atât din partea armeană, cât și din cea bizantină. Pe de o parte, armenii doreau "unirea" bisericească cu ortodocșii bizantini ca o pecetuire a alianței lor militare și politice împotriva perșilor, arabilor sau turcilor selgiucizi, pe de altă parte însă, ei se temeau de politica perfidă, de asimilare și deznaționalizare practică de Imperiul bizantin în regiunile de frontieră. Suspiciunea era de altfel perfect justificată și confirmată de istorie, fiindcă, de exemplu, în 1054 bizantinii lichidează înfloritorul regat armean independent al dinastiei Bagratizilor, cu capitala la Ani (826–1054), atacat în același timp dinspre răsărit și de turcii selgiucizi, ducând o parte din populația lui în deportare și producând dispersia unei părți însemnate în întreg Orientul Apropiat. Din nucleul unei astfel de grupe de exilați s-a constituit sub conducerea dinastiei principilor Rubenizi principatul armean al Ciliciei care a durat din 1080 până în 1375, fiind ultima formațiune statală independentă din istoria armenilor până la primul război mondial. Principatul Ciliciei armenice a reprezentat ultima mare înflorire politică, culturală și spirituală a armenilor, epocă de adevărată "renaștere" națională și culturală, în pofida nenumăratelor vicisitudini istorice pe care le-a suferit. În contextul complexelor relații militare și politice stabilite în Orientul Apropiat între Imperiul bizantin, sultanatele selgiucide și formațiunile statale cruciate, principatul armean cilician, aflat la frontiera între acestea, a fost silit să ducă o complicată politică de menținere a independenței și identității sale naționale și spirituale prin stabilirea unui echilibru între marile puteri din jurul lui. Un rol de seamă în aceste relații politice l-a jucat și

⁷ PG 98, col. 135–146.

⁸ PG 102, col. 703–713. 714–716.

contactele religioase inert-creștine directe din Orientul Mijlociu făcute cu puțință de cruciade.

În secolul XII - epoca marilor cruciade - Cilicia armeană devenise o adevărată zonă "ecumenică" în care se întâlneau atât bizantini ortodocși, cât și cruciați latini și armeni și sirieni nechalcedonieni. Acest fapt a făcut ca în mintea marilor catolicoși ai vremii, ca Nerses IV Shnorhali, să se nască visul unui mare "tria-log" ecumenic armeano-bizantino-latin care să conducă la refacerea unității scindate a Trupului lui Hristos și a creștinătății în fața provocării Islamului. Mai prudenți - și având experiența amară a ce poate însemna "unirea" cu un stat prea puternic, fie el bizantin-ortodox sau latin-catolic -, sinodul armean și ceilalți catolicoși ai epocii au optat pentru o politică a dialogurilor bilaterale paralele: armeano-bizantin și armeano-latin, în care s-au angajat activ, dar totodată prudent, evitând o decizie tranșantă și urmărind mai degrabă consolidarea autonomiei ecleziastice și politice a Bisericii și regatului cilician decât o "unire" efectivă, care pentru armeni putea însemna sfârșitul independenței și identității lor politice și spirituale. Politică subtilă și complicată, dar cu două tăișuri, și care n-a reușit în totalitate și întotdeauna, fiindcă temându-se de efectele negative ale unei înglobări în Imperiul și Biserica bizantină, Biserica și regatul armean n-au putut evita consecințele nefaste ale unei relații prelungite cu anexionismul insidios, religios și politic, practicat de catolicismul latin și principatele cruciade din zonă. Dar să anticipăm. Dialogul teologic armeano-bizantin, desfășurat cu intensități diferite în întreaga a doua jumătate a secolului XII⁹, a reprezentat, cu toate acestea, punctul de maximă apropiere între cele două Biserici. Degajat din complicatul lui subtext și context politic, lecția lui teologică se dovedește de mare actualitate în contextul ecumenismului creștin contemporan, pe care îl anticipează și prefigurează cu strălucire.

Început din 1165, și susținut de zelul ecumenic cu real, atât de rar în Evul Mediu, al unui catolicos de talia lui Nerses IV Shnorhali (1167–1173) și al nepotului acestuia, arhiepiscopul Nerses din Lampron - două din cele mai strălucite personalități ale culturii armene din toate timpurile - respectiv al bazileului bizantin Manuel I Comnenul (1142–1180), dialogul armeano-bizantin s-a desfășurat (așa cum arată profesorul Ioannis Karmiris) în trei faze succesive; acestea au culminat: prima, cu dialogurile din 1170–1172 între catolicosul Nerses IV și filozoful bizantin Theorianos; a doua cu sinodul armean de la Rum-kale din 1179 sub catolicosul Krikor IV (1173–1193); iar a treia, cu un mare sinod "ecumenic" armeano-bizantin ținut în Tars în 1196–1197, și al cărui suflet a fost arhiepiscopul Tarsului, Nerses din Lampron.

⁹ Asupra relațiilor bizantino-armene din secolul XII, a se vedea mai ales P. TEKEYAN, *Controverses christologiques en Armenocilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle (1165-1198)* (Orientalia Christiana Analecta 124), Roma, 1939; L. ZEKIYAN, *Un dialog ecumenic în secolul XII. Convorbirile catolicosului Nerses IV Shnorhali cu Theorianos* (în armeană), Veneția, 1978; și studiul de bază pentru lucrarea noastră al prof. I. KARMIRIS, "Scheseis Orthodoxon kai Armenon kai ho kata ton IB' aiona theologikos dialogos metaxy auton", în *Epistemonike epeteris tes Theologikes Scholes Panepistemiou Athenon*, t. 16, Atena, 1968, p. 327–417.

FAZA I (1165–1173) se leagă de tratativele teologice armeano-bizantine desfășurate între 1170–1172 la Rum-kale sau Hromklay (cula romanilor/crucațiilor) - puternică citadelă de la Eufratul superior, sediu al catolicosatului armeano-cilician între 1147–1293 - între Nerses IV Shnorhali¹⁰ (una din cele mai strălucite personalități ale teologiei și culturii armenе din toate timpurile și ilustru teolog, supranumit "Fénelon-ul armean") și magistrul și filozoful bizantin Theorianos. De fapt relațiile armeano-bizantine începuseră să se intensifice încă din 1148 când fratele mai vârstnic al lui Nerses IV, catolicosul Krikor III Pahlavuni (1113–1166) îi scrie lui Manuel I Comnenul în chestiunea unirii celor două Biserici, armeană și bizantină. Angajat în aplanarea conflictului intervenit între cei doi principii armeni din Cilicia, Toros și Osin, fratele mai tânăr al lui Krikor III și viitorul catolicos Nerses IV, pe atunci episcop, are în 1165 la Mamistra (fosta Mopsuestia) o importantă întrevedere cu protostratorul Alexios Axouch Comnenul, guvernatorul bizantin al regiunii și ginerele bazileului Manuel I căruia îi prezintă oral și în scris o mărturie a credinței armenе¹¹. Găsind-o în acord cu credința ortodoxă, Alexios o trimite împăratului la Constantinopol, care, examinând-o împreună cu sinodul patriarhal, hotărăște că poate servi drept bază pentru începutul unui dialog serios între cele două Biserici. În răspunsul său către Krikor III, Manuel I, recunoscând ortodoxia mărturisirii lui Nerses, îl invită pe acesta în capitala bizantină pentru a trata împreună cu Sinodul patriarhal unirea celor două Biserici. Între timp însă, Krikor III moare, iar catolicos al Armeniei devine Nerses. Manuel I îi scrie și acestuia din urmă insistând pentru începerea dialogului teologic bilateral efectiv. Ca răspuns la aceasta, Nerses IV trimite între 1167–1168 o a doua mărturie de credință a Bisericii armenе, cu un conținut similar primei. Convinși fiind de cele două mărturisiri ale lui Nerses de ortodoxia armenilor, Manuel I și Sinodul patriarhal trimite în 1170 la Rum-kale pe magistrul și filozoful bizantin Theorianos însoțit de arhimandritul mănăstirii armenе din Philippopolis ca interpret, pentru începutul tratativilor teologice efective. Între Nerses și Theorianos s-au desfășurat astfel extrem de interesante și importante discuții (*dialexeis*) teologice în prezența sinodului local al episcopilor armeni, discuții al căror proces-verbal s-au conservat din fericire până astăzi¹².

Discuțiile din mai 1170¹³ s-au purtat în jurul a cinci puncte divergente din doctrina și practica celor două Biserici, după cum urmează: 1. despre Sinodul IV

¹⁰ Despre viața, operele și activitatea ecumenică a Nerses IV Shnorhali a se vedea articolul cu același nume din *Dictionnaire de Spiritualité* XI (1983), col. 134–150 (L. ZEKIYAN), tot acolo catalogul scrierilor sale și bibliografia la zi; în românește se pot consulta articolele lui Z. BARONIAN, "Activitatea Sfântului Nerses Grațiosul în lumina ecumenismului contemporan", *Ortodoxia* 26 (1974), nr. 2, p. 371–376 în care se poate citi *in extenso* celebra sa mărturisire de credință a Bisericii Armenе, și M. RĂDULESCU, "Nerses IV Snorhali patriarhal-poet și catolicos al armenilor, exemplu de ecumenism al vremii sale", *Biserica Ortodoxă Română* 93 (1975), nr. 7–8, p. 972–985 cu traducerea unui excepțional poem religios din creația catolicosului.

¹¹ Textul primei mărturisiri de credință armenе a lui Nerses IV, la I. KARMIRIS, *op. cit.*, p. 361–363 (în notă subliniară).

¹² *PG* 133, col. 120–298.

¹³ *Ibid.*, col. 121–212.

Ecumenic de la Chalcedon; 2. despre cele două naturi în Hristos; 3. despre adaosul "monofizit" "Cel ce Te-ai răstignit pentru noi" al armenilor la Imnul Trisaghion; 4. despre sărbătorirea Nașterii și Botezului lui Hristos și, în sfârșit, 5. despre prepararea Sfântului și Marelui Mir. În ce privește cele două puncte dogmatice, Theorianos a insistat neclintit asupra învățaturii Sinodului de la Chalcedon privitoare la unirea ipostatică a celor două naturi în Hristos, distingând riguros între natură și ipostas, și demonstrând ortodoxia hristologiei sale difizite cu masive citate scripturistice și patristice (mai ales la Sfinții Chiril al Alexandriei, Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom, cei doi Grigorie, Efreim Sirul ș.a.). Cum era natural, discuțiile s-au extins și asupra sensului autentic al controversatei formule hristologice, în mare cinste la armeni, a Sfântului Chiril al Alexandriei "o unică natură întrupată a Cuvântului lui Dumnezeu" (*mia physis tou Theou Logou sesarkomene*), precum și asupra chestiunii celor două voințe și lucrări în Hristos. Caracteristică pentru deschiderea unei bune părți a episcopilor armeni față de poziția dogmatică ortodoxă și pentru spiritul lor larg ecumenic este exclamația episcopului Krikor, nepot al lui Nerses și viitorul catolicos Krikor IV, care, atunci când Theorianos a concluzionat: "În Treime este o natură, dar nu și un singur ipostas, dar în Hristos este un singur ipostas, dar nu și o singură natură, fiindcă acolo este singura natură și trei ipostasuri, iar aici un singur ipostas și două naturi", "a strigat cu glas mare: "Eu sunt romeu (bizantin)! Anatema asupra celui ce nu zice două naturi în Hristos!"¹⁴. În urma discuțiilor, Nerses IV declară în numele sinodului armean astfel: "Primim sfântul și marele Sinod Ecumenic al IV-lea de la Chalcedon și pe Sfinții Părinți pe care îi primește acesta și iarăși îi anatematizăm și noi pe cei care îi anatematizează acesta, pe Eutihie și Dioscor, încă și pe Sever și Timotei Elur și pe toți cei ce flecăresc împotriva lui"¹⁵. Atitudinea potrivnică a Bisericii armenie față de Sinodul de la Chalcedon și învățătura lui hristologică este justificată de Nerses în primul rând prin frica armenilor de expresia "în două naturi" existentă în definiția Sinodului: "Ne temem ca nu cumva, fugind de cele ale lui Eutihie, de faptul de a zice o unică natură, să cădem în prăpastia lui Nestorie, introducând pentru cele două naturi și două persoane", socotind că "în genere simplul fapt de a zice «două naturi» introduce o împărțire"¹⁶ în Hristos. "Eu însă, citind această definiție, n-am recunoscut în ea nimic contrar credinței ortodoxe, și mă mir cum cei dinaintea mea au dat fără rușine loc la defăimare împotriva ei... Definiția este foarte corectă, ca una ce a fost dictată de atâția și atât de mari sfinți și de-Dumnezeu-purtători Părinți de Însuși Preasfântul Duh"¹⁷. Această recunoaștere a lui Nerses urmează în actele dialogului la capătul unei minuțioase și excelente paralele întreprinse în Theorianos între hristologia chiriliană și cea a Sinodului de la Chalcedon¹⁸, prin care a demonstrat catolicosului armean că definiția de la 451 se bazează în principal pe schema și formulele chiriliene, accentuând că majoritatea expresiilor formulei de la Chalcedon "au fost

¹⁴ *Ibid.*, col. 148 și 133.

¹⁵ *Ibid.*, col. 209.

¹⁶ *Ibid.*, col. 145.

¹⁷ *Ibid.*, col. 204–208.

¹⁸ *Ibid.*, col. 197–204.

preluate din scrierile elaborate de fericitul Chiril, căruia Voi ați hotărât a-i urma mai mult decât altora". Deși în discuții Theorianos a refuzat categoric să folosească expresia "o unică natură a Cuvântului întrupat", din pricina echivocului ei apolinar-isto-monofizit, Nerses era de părere că pot fi acceptate ambele expresii - atât "o unică natură", cât și "două naturi" ale lui Hristos - socotind că prin prima sunt combătuți nestorienii, iar prin a doua eutihienii: "Mărturisim și «două naturi» pentru necontopirea naturilor și, iarăși, și «o unică natură» pentru neîmpărțirea lor; prin aceea că zice «o unică natură» evităm diviziunea lui Nestorie, iar prin aceea că zicem «două naturi» îndepărtăm confuzia lui Eutihie"¹⁹. În ce privește înțelesul controversatei formule hristologice chiriliene, declarația catolicosului arată că interpretarea armenilor era perfect ortodoxă; "Zicem «o unică natură» în Hristos nu amestecând după Eutihie, nici micșorând după Apolinarie, ci în chip ortodox, după Sfântul Chiril al Alexandriei care în cartea sa contra lui Nestorie a scris că «una singură este natura întrupată a Logosului»"²⁰. În urma discuțiilor, Nerses a ajuns la concluzia că așa-zisa deosebire dogmatică hristologică, între armeni și bizantini - armenii acuzând pe bizantini de nestorianism, iar bizantinii pe armeni de monofizism - se întemeiază pe neînțelegeri terminologice și calomnii inconsistente. De aceea, în epistola sa către Manuel I, scrisă la încheierea primei runde de convorbiri cu Theorianos, Nerses conchide semnificativ: "Dialogând noi din de-Dumnezeu-insuflata Scriptură cu filozoful trimis de sacra Ta Maiestate imperială, ne-am tămăduit mintea ascultând cu atenție cuvintele Bisericii romeilor... și din această cercetare s-a dezgolit înșelăciunea pseudologhiei și s-a făcut vădit și întărit adevărul că departe de Voi este diviziunea lui Nestorie și departe de noi confuzia lui Eutihie, și cu harul lui Dumnezeu am ajuns aproape unii de alții în corectitudinea dogmelor"²¹.

Acordul doctrinar la care au ajuns Nerses IV și Theorianos în principala diferență dogmatică dintre cele două Biserici, cea referitoare la înțelegerea misterului unirii ipostatice a celor două naturi în Hristos, este exprimat și în cea de-a treia mărturisire de credință a lui Nerses cuprinsă în aceeași epistolă a sa din 1170 către Manuel I²². În partea consacrată hristologiei se precizează: "Iar în vremurile cele mai de pe urmă, Unul din Sfânta Treime, Fiul, cu bunăvoința Tatălui și împreună-lucrarea Sfântului Duh, S-a plecat spre natura noastră pentru mântuirea noastră. Și divinitatea desăvârșită a luat natura umană desăvârșită, suflet, minte și trup, din pururea fecioara Maria, și S-a făcut nouă, din două naturi unite într-un ipostas în mod negrăit și neseplat. Și S-a născut din ea Dumnezeu înomenindu-se, iar Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și S-a numit Fiul al omului. Nu a

¹⁹ Apud KARMIRIS, *op. cit.*, p. 372, cf. și p. 368.

²⁰ PG 133, col. 124; cf. și 240: "Eu zic o unică natură în Hristos pentru unirea indisociabilă, ca să nu împart pe Hristos în doi Hristoși".

²¹ *Ibid.*, col. 213–224, aici 213–216.

²² *Ibid.*, col. 216–224, și la KARMIRIS, *op. cit.*, p. 365–371 (în notă subliniară). Cele trei mărturisiri de credință ale lui Nerses IV se bucură de cea mai mare autoritate în Biserica armeană fiind apreciate drept "cele mai clare și sănătoase dintre toate tratatele asupra poziției doctrinare a Bisericii armenie", K. SARKISSKIAN, *A brief Introduction to Armenian Church Literature*, London, 1960, la KARMIRIS, *op. cit.*, p. 371.

Fiul lui Dumnezeu S-a făcut și S-a numit Fiu al omului. Nu a alterat din ființa umană ceea ce a luat din Fecioara, ci în unirea negrăită a divinității și umanității manifestarea naturilor a rămas neschimbată și neprefăcută, măcar că e contemplată numai cu mintea în mod inseparabil și indivizibil. Fiindcă amestecul Creatorului cu creatura se cugetă mai presus de amestecul naturilor muritoare, pentru că prin unire acelea sau sunt separate sau se prefac în altceva, dar Creatorul S-a unit cu noi prin natură, dar n-a primit separare sau prefacere [a divinității] în umanitate sau a umanității în divinitate. De aceea nu împărțim pe Unul Hristos potrivit lui Nestorie nici nu-L amestecăm într-o unică natură potrivit lui Eutihie și celor ce cugetă la fel cu el, ci afirmăm cele două naturi potrivit marelui Grigorie Teologul care, în epistola sa către Cleodonie împotriva lui Apolinarie și a celor împreună cu el, scrie că «naturile sunt două, Dumnezeu și om, și apoi zice și cauza. Și într-adevăr, dacă ar fi numai Dumnezeu nu numai om, pe drept cuvânt s-ar putea zice că are o singură natură, fie divină fie umană, dar, întrucât Dumnezeu și om fiind unit cu unire negrăită, este evident că are natură divină și umană, dar în mod unit, inseparabil, ca sufletul și trupul. Și încă adevărul unirii întrece exemplul [dat], precum însuși Dascălul zice în continuare: «Nu altul și altul, să nu fie, ci ambele în amestec, Dumnezeu înomenindu-se iar omul îndumnezeindu-se». Și altundeva zice: «Căci era în-doit, adică prin natură, nu prin ipostas». Iar faptul că noi zicem «o unică natură» să nu-l ia cineva drept altceva decât drept unirea neseperată a naturilor; lucru pe care l-am învățat de la Dascălii ortodocși ai Bisericii, dar mai cu seamă de la Sfântul Chiril al Alexandriei, precum scrie acesta împotriva lui Nestorie... [citate]... Având, așadar, și noi acești călăuzitori pe calea adevărului care duce la Dumnezeu, în mod corect și liber aducem cuvântul la o dublă considerație [*eis diplen theorian*] zicând și «o singură natură întrupată a Logosului» potrivit Sfântului Chiril pentru unirea negrăită și «două [naturi]» potrivit Sfântului Grigorie Teologul pentru neinovarea și neprefacerea naturilor, a celei divine și a celei umane, ca unii care nu avem armele dreptății dintr-o singură parte, ci și din dreapta și din stânga potrivit Apostolului. Deci noi acum, potrivit predaniei Sfinților Părinți ortodocși, anatematizăm pe cei ce zic «o singură natură întrupată a Logosului» ca schimbare și alterare... și pe toți cei ce zic «o singură natură» în Hristos din orice altă cauză iar nu pentru unirea inseparabilă și necontopită. Deopotrivă anatematizăm și pe cei care, potrivit lui Nestorie, separă la modul propriu și în parte în două naturi pe Dumnezeu și omul".

Din toate acestea reiese limpede că, în baza învățaturii sale hristologice, Biserica armeană ar trebui caracterizată mai exact drept *chiriliană*, iar nu "monofizită", monofizismul ei fiind pur verbal²³. În concluzia discuțiilor, Nerses și-a exprimat către Theorianos acordul și ortodoxia lui prin următoarele declarații oficiale: "Eu mărturisesc, martor fiind Dumnezeu, că am fost și sunt de aceeași credință cu voi... Așa am gândit și așa gândesc precum ne-ai lămurit nou făcând demonstrațiile din dumnezeieștile Scripturi"²⁴.

²³ KARMIRIS, *op. cit.*; cf. și arhim. T. SERVICIU, *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendințelor actuale de apropiere între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale* — teză de doctorat, Timișoara, 1973.

²⁴ PG 133, col. 180–181.

Împlinindu-se astfel programul primului dialog teologic, Theorianos s-a întors la Constantinopol purtând cu el două epistole ale caloticosului Nerses IV către bazileul Manuel I: una personală și confidențială în care recunoaște explicit Sinodul IV Ecumenic și dogma sa hristologică, și alta deschisă și publică în care - de frica armenilor conservatori și antibizantini destul de numeroși - se exprimă nelămurit despre cele două naturi exclusiv în termenii controversați formule "miofizite" chiriliene, și arătând și final că nu poate lua o decizie definitivă asupra "unirii" fără a consulta în prealabil părerea episcopilor armeni întruniți într-un sinod pe care făgăduiește să-l convoace (col. 209, 216) dar care nu s-a putut întruni imediat din cauza situației politice instabile din Armenocilicia epocii.

Constantinopolul avizând favorabil epistolele caloticosului și raportul magistrului Theorianos, îl trimite pe acesta din urmă pentru a doua oară la Rum-kale în anul 1172 pentru continuarea dialogului teologic în vederea unirii celor două Biserici, bizantină și armeană. Magistrul bizantin înmânează caloticosului trei epistole din partea bazileului Manuel I și a patriarhului Mihail III din Anchialos (1169–1177). Caracteristică pentru atitudinea bizantinilor este conținutul epistolei patriarhului Mihail III: aceasta din urmă pretinde de la armeni renunțarea completă la expresiile hristologice nedefinite și ambigui, și întrebuițarea exclusivă a celor chalcondene, mărturisirea explicită a celor două naturi în unicul ipostas al lui Hristos, anatematizarea lui Eutihie și a urmașilor lui și recunoașterea oficială a Sinodului IV Ecumenic, fiindcă "cele privitoare la dogme trebuie zise și scrise pe nume [*onomastikos*] iar nu prin perifrază [*periphrastikos*], mai cu seamă în acele locuri și ținuturi unde există bănuială de îndoială și se suspectează controverse²⁵.

În consecință, în februarie 1172 are loc la Rum-kale al doilea dialog teologic armeano-bizantin, între caloticosul Nerses IV și magistrul Theorianos²⁶. Cu acest prilej, Theorianos a expus și discutat cu armenii nouă teze sau capete (*ennea horoi e kephalaia*)²⁷ sub a căror acceptare Biserica bizantină considera posibilă unirea cu Biserica armeană:

1. Să anatematizeze [armenii] pe cei ce zic că Hristos este o unică natură, pe Eutihie și Dioscor, Sever și Timotei Elur și pe toți cei de gândesc la fel cu aceștia;

2. Să mărturisească pe Domnul nostru Iisus Hristos, Un Hristos, Un Fiu, Un Domn, o persoană, un ipostas, *din* două naturi desăvârșite unite într-un ipostas în mod inseparabil, indivizibil, inalterabil și inconfundabil, nu Fiul lui Dumnezeu unul iar din Fecioară altul, ci pe Același Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al omului, două naturi, Unul Dumnezeu și om, pe Unul și Același Hristos în două naturi având două voințe naturale, divină și umană, nu potrivnice una celeilalte, cu voința umană urmând voinței divine;

3. Să zică Trisaghionul fără adaosul «Cel ce Te-ai răstignit pentru noi» și fără conjuncția «și»;

4. Să prăznuiască sărbătorile împreună cu romeii; Bună-vestirea Domnului la 25 martie, Nașterea la 25 decembrie, Tăierea-împrejur la 8 zile după Nașterea lui

²⁵ *Ibid.*, col. 224–232, aici 228.

²⁶ Procesele verbale ale celui de-al doilea dialog, *ibid.*, col. 240–298.

²⁷ Cf. *ibid.*, col. 250–270.

Hristos, adică la 1 ianuarie, Botezul la 6 ianuarie, Întâmpinarea la 2 februarie și, simplu spus, toate praznicele împărătești și ale Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și ale Sfinților Apostoli;

5. Să facă dumnezeiasca Cuminecătură cu pâine dospită, vin și apă;

6. Să facă Sfântul Mir cu untdelemn și din untdelemn;

7. Să stea toți creștinii în biserică când se face dumnezeiasca Liturghie, afară de cei oprîți de dumnezeieștile canoane, la fel și la celelalte rânduiri ale Bisericii;

8. Să prăznuiască cele 7 Sinoade Ecumenice;

9. Să primească propunerea catolicosului numai de la bazileul romeilor²⁸.

La cererea lui Nerses, Theorianos a redus cele nouă puncte cu două scoțând din lista nr. 5 și 9. Ulterior, bazileul și Sinodul patriarhal le vor reduce numai la cele două puncte dogmatice cerând din partea armenilor numai acceptarea dogmei chalcedoniene despre cele două naturi în unicul ipostas al lui Hristos și recunoașterea Sinodului IV Ecumenic, ca și a celor trei de după el. În acest fel s-a socotit chibzuit să se treacă cu vederea cele șapte puncte care nu se referă la ființa dogmelor, apreciindu-se că diferențele referitoare la obiceiuri și întocmiri practice nu se cade să separe Bisericele, întrucât "nu orice obicei are putere să sfâșie Biserica [prin schismă], ci acela care duce la diferența dogmei"²⁹. În finalul discuțiilor, Nerses s-a angajat să convoace în sinod pentru anul următor pe toți episcopii armeni pentru luarea deciziei oficial finale, fapt pe care l-a comunicat și Constantinopolului prin două epistole din decembrie 1172 către Manuel I și Sinodul patriarhal, pe care le-a înmănat lui Theorianos, cu rugămintea ca bizantinii să se arate mai concilianți față de practicile și obiceiurile liturgice ale armenilor. Nerses IV a convocat sinodul dar, din nefericire, el însuși moare în decembrie 1173, înainte ca el să se întrunească efectiv. Cu aceasta, prima fază a dialogului armeano-bizantin din secolul XII s-a încheiat cu un acord dogmatic al părților neratificat însă printr-o expresie formală adecvată.

FAZA II (1173–1193) dominată de figura catolicosului armean Krikor IV Degha (1173–1193), urmașul și nepotul celebrului Nerses IV Shnorhali, a cărui politică și poziție teologică s-a străduit să o urmeze. El a continuat tratativele de unire inițiate de înaintașul său. În 1174, el scrie la Constantinopol cerând celor 9 "capete" ale lui Theorianos și arătând că mărturisirea sa de credință este identică cu aceea a lui Nerses IV. El cerea îndeosebi reducerea punctelor referitoare la obiceiurile și practicile liturgice care, scria el, sunt foarte cinstite de clericii și laicii armeni mai simpli, "care au nevoie de lapte, ca niște prunci". Manuel I și Sinodul patriarhal au răspuns în 1177 catolicosului reducând, cum s-a zis deja, cele 9 puncte de unire la 2, adică la nr. 2 și 7, referitoare la acceptarea de către armeni a dogmei unității ipostasului lui Hristos în două naturi, a celor două voințe și două lucrări ale Sale și la recunoașterea Sinoadelor Ecumenice IV–VII. Se cererea ca Sinodul episcopilor armeni să primească această credință ortodoxă, să o formuleze în scris într-o mărturisire de credință pe care să o trimită la Constantinopol. Pentru ca ar-

²⁸ *Ibid.*, col. 269.

²⁹ DEMETRIOS CHOMATENOS, arhiepiscop al Ohridei, "Răspuns către Constantin Cabasila", în G. RALLI – M. POTLI, *Syntagma hieron kanonon*, t. V., Atena, 1855, p. 432.

menii să poată fi recunoscuți "ortodocși", se considerau - se pare - suficiente formulele lui Nerses IV: "perfectiones duarum naturarum mixtae in inefabili unione" și "unus Christus ex duabus naturis et duae naturae". În ce privește diferențele liturgico-practice, se aprecia că nu se cădea ca ele să fie piedică în calea unirii creștinilor, deși - se pare - că ele nu erau trecute cu vederea întru totul, ci fiind discuția lor doar amânată, urmărindu-se ca mai întâi armenii să accepte dogma și Sinodul de la Chalcedon.

Prin urmare, în 1179, are loc la Rum-kale, la convocarea și sub conducerea catolicosului Krikor IV, un sinod al Bisericii armenie alcătuit din 33 de episcopi. Sinodul a analizat propunerile bizantine și a redactat două epistole sinodale către Manuel I și Sinodul patriarhal din Constantinopol scrisori "de o importanță capitală pentru hristologia armeană"³⁰ și care recunosc explicit în Hristos existența a două naturi, voințe și lucrări. În ele se arată că Sinodul armean a apreciat mărturisirea de credință a bizantinilor ca ortodoxă și acceptabilă de către armeni, se confirma faptul că Biserica armeană păzește ortodoxia lui Nerses IV și anatemizează ca eretici pe Arie, Macedonie, Paul din Samosata, Nestorie și Eutihie. Mărturisind în sensul formulelor lui Nerses, două naturi, voințe și lucrări în Hristos, Sinodul evita însă atât recunoașterea Sinodului IV Ecumenic, cât și întrebuițarea disputatei formule hristologice chiriliene prechalcedoniene "o unică natură", subliniind doar aceea că credința armenilor se bazează pe învățătura primelor trei Sinoade Ecumenice și a Părinților Bisericii vechi. Astfel, așa cum rezultă din actele Sinodului conservate în armeană, Sinodul a răspuns expunând bazileului învățătura Scripturii și a Sfinților Părinți limitându-se la constatarea: "Observăm și păzim aceea că Sfinții Părinți au vorbit nu despre «o unică natură» în Hristos, ci despre «două [naturi] unite și plinind prin lucrare și voință când faptele divinității când cele ale umanității într-o unică persoană, de aceea să vă fie cunoscut că nu ne depărtăm căzând din învățătura Sfinților Părinți»"³¹. În mod similar, și scrisoarea către Sinodul patriarhal din Constantinopol evita formularea dogmatică exactă a dogmei hristologice într-o mărturisire de credință cum ceruse bazileul, arătându-se doar la modul general că Biserica armeană mărturisește în acord cu Biserica ortodoxă unirea negrăită în Hristos a două naturi și voințe. Sinodul armenilor considera prin aceasta realizat acordul de credință și cerea părții bizantine ratificarea "unirii".

Atitudinea rezervată și echivocă adoptată de Sinodul armean din 1179 față de ultimele propuneri, rezonabile, ale bizantinilor și faptul că el n-a primit în mod explicit și oficial Sinodul IV Ecumenic și formula lui hristologică (respingând astfel tacit unirea cu ortodoxia bizantină) se explică prin multiple cauze. Pe de o parte, prin recrudescența tendințelor naționaliste antibizantine în sântul armenilor între care, așa cum declara catolicosul Krikor IV, "mulți, din pricina obiceiurilor adânci înrădăcinate, detestă restabilirea păcii și trebuie tratați ca niște prunci", iar pe de altă parte, din considerente politice determinate de slăbirea autorității Imperiului bizantin în Armenocilicia și de creșterea supremației statelor cruciate, și implicit a Bisericii romano-catolice, în zonă. În aceste condiții, armenii, dornici să-și asigure

³⁰ După TEKEYAN, *op. cit.* (n. 9), p. 40–41 și KARMIRIS, *op. cit.*, p. 379.

³¹ KARMIRIS, *op. cit.*, p. 381.

independența principatului lor, s-au întors spre latini, practicând o politică duplicitară atât față de Roma cea Nouă, cât și Roma cea Veche, disprețuindu-le în secret pe amândouă și pe toți "romanii". În aceeași ani Biserica armeană ciliciană s-a îndreptat decis spre Biserica latină, cu care a întreținut multe relații cordiale. Krikor IV a stabilit contacte cu papa Lucius III (1181–1185), care l-a felicitat pe catolicos pentru corectitudinea credinței și i-a trimis un "pallium" și o mitră, cerându-i totodată și unele reforme liturgice³².

FAZA III. Tratatvele de unire armeano-bizantine din secolul XII au culminat însă cu marele Sinod al episcopilor armeni din 1196–1197, ținut în Tars, la care au participat și unii episcopi greci. Sinodul este cunoscut ca "Divinum Sanctum ac Universale Concilium Tarsense, propter Ecclesiae concordiam celebratum, anno Armenorum 626, jussu angelici Armeniorum Patriarchae Gregorii, nepotis S. Nersesis, atque in Christo cornati Regis Armeniae Leonis. Propositiones quas Graeci postulanti a nobis ad pacem conciliandum, et justa illas, Synodi responsiones appositae"³³. Cum reiese din titlul actelor, Sinodul a avut drept scop a da răspuns la propunerile bizantinilor din cele 9 "capete" unioniste ale lui Theorianos.

Sinodul și-a început lucrările în Duminica Floriilor a anului 1196 în prezența și sub conducerea catolicosului Krikor IV Apirat printr-un mare discurs unionist al tânărului arhiepiscop al Tarsului, Nerses din Lambron (1152–1198), nepot de soră a celebrului Nerses IV și cel mai important și erudit teolog armean al epocii³⁴. Monument de elocvență persuasivă și retorică patetică, de înaltă știință și rațiune teologică, dominat de un spirit irenic și sobornicesc contrastând cu violențele verbale comune epocii medievale, discursul unionist rostit la Sinodul din Tars îl caracterizează pe arhiepiscopul Nerses din Lambron drept un veritabil "profet" al ecumenismului creștin, și se prezintă ca un insolit și remarcabil monument medieval de teologie ecumenică cu profunde rezonanțe actuale.

Discursul arhiepiscopului Nerses din Lambron cuprinde două părți mari: în prima parte fixează drept sarcină principală a Părinților Sinodului din Tara unirea Bisericii armene cu Biserica bizantină (romană), evidențiind înflorirea Bisericii în trecut când domneau între creștini iubirea și pacea și unirea, iar în a doua arată modul de realizare a unirii, prezentând diferențele care separă cele două Biserici.

În prima parte, întemeindu-se pe *Zaharia* 8, 9 sq.; *Agheu* 1, 8; *I Corinteni* 3, 10–11 și *Evrei* 3, 6, și exploatând tipologia vechi-testamentară a celui de-al doilea Templu reconstruit de iudei după exilul babilonic, Nerses din Lambron

³² *Ibid.*, p. 382.

³³ Mansi XXII, 197–206; cf. și HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, V, 2, Paris, 1913, p. 1050–1052; TEKEYAN, *op. cit.*, p. 55 sq. și KARMIRIS, *op. cit.*, p. 382 sq.

³⁴ Despre viața, operele și activitatea ecumenică a arhiepiscopului Nerses din Lambron să se vadă articolul cu același nume din *Dictionnaire de Spiritualité* XI (1983), col. 122–134 (L. ZEKIYAN). Discursul sinodal al arhiepiscopului Tarsului există în traducere italiană, *Orazione sinodale di S. Nierses Lampronese arcivescovo di Tarso in Cilicia recata in lingua italiana dall'armena, ed illustrata con annotazioni dal P. Pasquale Aucher*, Veneția, 1812, și germană, *Synodalrede des Nerses von Lampron*, aus dem Armenischen übersetzt von C.F. Neumann, Leipzig, 1834; întrucât nu ne-au fost accesibile, în lucrare, utilizăm rezumatul ei perifrastic făcut de KARMIRIS, *op. cit.*, p. 391–400.

Începe prin a se adresa membrilor Sinodului ca unor Sfinți Părinți, dascăli ai adevărului și păstori ai poporului lui Hristos, pe care Duhul Sfânt Cel trimis din cer pentru pacea noastră i-a adunat prin intermediul noului Zorobel - Manuel Commenul - ca vestitori ai păcii și i-a unit într-un duh și o gură ca să înceapă zidirea Templului dărâmat al lui Dumnezeu. Acest templu al lui Dumnezeu este Trupul lui Hristos, Biserica a cărei pace a adus-o Constantin cel Mare, pe care au început să o zidească cei 318 Părinți ai Sinodului de la Niceea, pe care au împodobit-o Mucenicii și ceilalți Sfinți prin sângele și sfințenia lor, și pe care au îmbogățit-o neamurile străine unite prin Botez cu Hristos. Acestea, adunate din cele patru colțuri ale pământului, au constituit un Templu unic al lui Dumnezeu, un duh și un trup, cârmuit de Însuși Dumnezeu Care păstorește Biserica prin sfinții Lui păstori, arhieri și preoți, și o luminează prin dumnezeieștile dogme ale înțelepților Părinți. Dar demonul cel rău a dărâmat Templul unic al lui Hristos folosind drept ajutoare de păstorie înșiși, pe care i-a înarmat ca să împartă turma; s-a folosit de Macedonie ca să tăgăduiască divinitatea Sfântului Duh, de Nestorie ca să tăgăduiască misterul negrăit al Înomenirii Fiului lui Dumnezeu și de Eutihie ca să arate nefolositor marea lucrare a răscumpărării obștești. Drept urmare, unitatea Bisericii s-a scindat, Templul lui Dumnezeu s-a stricat, lucrarea Apostolilor s-a ruinat, iubirea a fost exilată; și astfel vrăjmașul a nimicit acest templu duhovnicesc unic, dizolvând unitatea și pacea neamurilor creștine. Templul a fost dărâmat atunci când am început să ne întărim credința noastră pe pietre diferite, Trupul lui Hristos a fost vătămat atunci când ne-am despărțit și am prefăcut pe Mijlocitorul păcii noastre în pricină de ură, când în locul iubirii am secerat ura. Și măcar că "trupul unul este și alte multe mădulare, ar toate mădularele trupului, multe fiind sunt un trup" (*I Corinteni 12, 12*), duhovnicește suntem divizați, și deși trupește avem comuniune unii cu alții, refuzăm comuniunea duhovnicească, și deși împărtășim împreună hrana materială suntem despărțiți de la masa lui Hristos, și deși toți ne numim creștini, fiecare umblă pe calea lui. Cinstind în locul iubirii ura față de frații noștri am căzut în păcat de moarte, și astfel ne-am atras asupra noastră în loc de milă dreptatea pedepsitoare a lui Dumnezeu. Diviziunile între creștini au făcut Biserica captivă ca odinioară poporul ales la Babilon. Singură unirea va pune capăt acestei captivități și Biserica va putea fi restabilită în strălucirea ei originală. De aceea, Nerses își exprimă nădejdea că reunificarea Bisericilor, pe care o va realiza Însuși Hristos folosind drept organe de păstorie poporului, este aproape. El este Cel care a chemat pe membrii Sinodului ca să-și asume lucrarea sfântă a păcii și a unirii cu frații bizantini, întrucât toți mărturisesc în comun pe Hristos ca Dumnezeu și om, având una și aceeași cugetare despre Hristos, afară de diferența în ce privește unii termeni și expresii subtile. Toate neamurile creștine cred în divinitatea și umanitatea lui Hristos și în acest fel toată lumea este unită prin harul divin în Hristos, mădulare ale Capului acestea sunt în Spania și Răsărit, și elinii și barbarii și armenii și germanii, și sirienii și egiptenii. Toți sunt uniți cu Hristos prin Duhul, luminați fiind de El prin credință. Pentru ce să nu se re-unească? Aceștia, și mai ales armenii și bizantinii, nu au nimic care să-i separe în mod real de credința Bisericii lui Hristos. Dumnezeu n-a lepădat nici una din cele două părți, fapt adevărat de sfințenia vieții și minunile care se petrec cu fiecare, cu atât mai mult cu cât fiecare crede în mod corect în dogma dumnezeieștii Iconomii, și între ele nu subzistă nici o diferență esențială.

Dacă totuși ar exista pe undeva vreo diferență secundară, Nerses este de părere că armenii să primească expresiile și unele predanii ale bizantinilor. Întrucât, în ce privește dogma celor două naturi în Hristos, bizantinii nu sunt nestorienii, deoarece, deși acceptă două naturi, nu vorbesc totuși despre două persoane în Hristos ci despre o unire indivizibilă a celor două naturi în Persoana Lui divină unică. Armenii se sfădesc - zicea el - cu celelalte neamuri, și mai ales cu bizantinii, socotind că deși mărturisesc două naturi în Hristos indivizibil unite, ei separă proprietățile naturilor mărturisind astfel că Hristos are două naturi și două persoane. Dar bizantinii au respins și odinioară și resping și acum diviziunea naturilor, vorbind despre ele ca două numai ca să evidențieze că Hristos este Dumnezeu și om, și ca să osândească funesta erezie a lui Eutihie. Dar și ei cunosc un Hristos unitar din două naturi întrucât este Dumnezeu și om, nedivizându-l, ci recunoscând unirea persoanelor. Și ei contemplă cu mintea Logosul întrupat locuind în trup, fără a le separa pe acestea. Mărturisirea aceasta este ecoul mărturiei Sfintei Scripturi și a Bisericii noastre, întrucât și noi credem într-un Hristos unic, Dumnezeu și om. Când bizantinii adaugă cuvântul "natură", atunci când noi mărturisim divinitatea lui Hristos, fac aceasta numai ca să determine ființa Lui, și când noi vestim umanitatea Lui, aceia, adăugând cuvântul "natură", semnifică ființa Lui. Prin aceste expresii ei mărturisesc, ca și noi, unitatea desăvârșită. Prin urmare, cercetând aceasta fără patimă nu vom avea nici un motiv să ne certăm cu ei. De aceea, a zice că Hristos este Dumnezeu și om înseamnă că are două naturi, cu singura diferență că în primul caz numim ființa și exprimăm în mod înțelept definiția ei, iar în al doilea caz primim numai acea ființă, fără definiție. De unde este evident că mărturisește pe Hristos ca Dumnezeu și om împreună-mărturisește și [două] naturi diferite în una și aceeași persoană. Rău ar fi numai dacă cineva ar voi ca prin aceste expresii să dividă persoana. Dar și noi [armenii] și aceia [bizantinii] suntem departe de aceasta. Aceasta o face erezia osândită de Biserică a lui Nestorie. Pe de altă parte, aceia se ceartă cu noi pur și simplu dintr-o bănuială deșartă, presupunând că noi, mărturisind unitatea Mântuitorului nostru amestecăm proprietățile naturii divine și umane și nu mărturisim după unire pe Hristos ca Dumnezeu și om, ci susținem că natura lui divină s-a schimbat în umanitate (și invers). Dar, cu ajutorul Celui Preaînalt, Bisericile armenie sunt dintru început și până acum slobode de această erezie. Toate scrierile Părinților noștri cunosc în chip înțelept pe Hristos ca Dumnezeu și om. Nici unul dintre noi nu consideră deșartă și nefundamentată mintea lui Hristos, Care la început era în Dumnezeu și după aceasta S-a descoperit nouă spre mărirea noastră. Ci cunoaștem cu tărie și credem neclintit că, dacă stăpânitorul în trup al veacului acestuia, adică iudeii, ar fi cunoscut-o, "n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" [*I Corinteni* 1, 8]. Dar lumina a luminat în trupul întunecat în negrita divinitate și demonul întunericului, care prigonea atunci trupul, ne-a putut s-o vadă înaintea de Înviere. Aceasta ca să cunoaștem înțelesul tainei Lui din descoperirea Duhului lui Dumnezeu. Iar cele duhovnicești se cade a le limpezi în cuvinte duhovnicești. Și aceste cuvinte sunt acestea: că prin Dumnezeu omul s-a făcut fericit și că pentru dreptatea acestui om s-au făcut drepti toți oamenii, așa precum pentru căderea unică s-au făcut osândiți toți.

Aceasta cunoscând și mărturisind noi, nu respingem harul, că adică Logosul s-a făcut trup. Dar zicem "o unică natură întrupată a Logosului" ca să exprimăm

unirea indefinibilă și indivizibilă în fața lui Nestorie. Zicând "Logosul" și "întrupată", vrem să evidențiem împreună cu Sfântul Chiril al Alexandriei proprietățile naturilor diferite. Nu zicem "o unică natură întrupată a Logosului" ca să amestecăm proprietățile naturilor diferite, cum cred cei ce se ceartă cu noi, ci ca să arătăm unirea indefinibilă (și indivizibilă) a celor două naturi într-o unică persoană și proprietățile cele ce unesc ale divinității și umanității. Expresia "natură unică" este o tâlcuire a unirii, fără ca ea să conțină o definiție a ființelor, lucru care era nepotrivit. Și precum Acela S-a numit pe Sine când "Fiu al omului" când "Pâine coborâtă din cer", și precum a fost recunoscut de Filip ca Dumnezeu, deși era văzut în trup, în același fel și noi nu uităm că este Fiul lui Dumnezeu, deși Îl numim Fiu al omului. Și când zicem că S-a pogorât din cer ca Dumnezeu nu tăgăduim că Hristos este și om desăvârșit, ci distingem pe una de cealaltă. Aceasta rezultă și din aceea că expresia "o unică natură întrupată a Logosului" stă în raport cu Persoana și arată unirea indisociabilă, iar nu suprimarea naturilor însele, face o exegeză a formulei, iar nu definiție a ființei. Atunci când vorbim despre "o unică natură" a lui Hristos, nu tăgăduim cele două naturi diferite și neamestecate ale Lui, ci evidențiem prin aceasta numai unirea indisociabilă a ambelor naturi în unicul Lui ipostas. Precum atunci când numim pe Dumnezeu "foc", nu vrem să susținem că Dumnezeu este foc adevărat, ci este numit așa din pricina însușirii Lui curățitoare, la fel, atunci când vorbim despre taină, nu vrem să nu putem reda în cuvinte înțelesul pe care-l au ele în aparență. Recunoaștem că și noi zicem deopotrivă că cele două naturi, divină și umană, există și după unirea [lor] în Hristos în mod necontopit și neseplat. Și cum poate fi un om atât de lipsit de minte să vrea să arate că harul câștigat de Dumnezeu umanității n-are nici o vrednicie? Cum poate ajunge într-o trufie atât de semeață vrăjmaș al dumnezeieștii Scripturi? Nici când câți se găsesc la noi nu pot gândi astfel ceva din cele ce nu se cuvin în Biserica lui Dumnezeu. Ci, după obiceiul Scripturii, ei numesc pe Hristos când numai Dumnezeu când numai om, măcar că pentru credința care învață toate o caracterizare nu exclude pe cealaltă. Astfel, atunci când cineva zice "o unică natură întrupată a Logosului", arată prin "unică" unirea indisociabilă, iar prin "întrupată a Logosului" naturile diferite. Vedeți, Sfinți Părinți, cum este vădit că nici o opoziție și diferență în ce privește mărturisirea creștină a credinței nu subzistă între noi, care am mers și mergem încă pe aceeași cale?

Dar - zic [unii] - de ce nu ne-a explicat nimeni până acum aceasta? De ce ne-am zis nouă înșine contrariul? Lui Dumnezeu singur I se cuvine judecata pentru aceasta. Totuși, întrucât oamenii sunt sfăditori prin fire, mulți dintre ai noștri au respins ceea ce slujește pacea și adevărul, și au voit și au scris ceea ce-a hrănit vrăjmășia. Dar din ce pricină am trecut sub tăcere aici cuvintele catolicosului și filozofului Ioan, care a întărit aceasta prin mărturiile ale Sfinților Părinți? Pentru ce am uitat acordul în această privință dat de sfântul catolicos Euzar la Sinodul din Theodosiopolis? De ce am trecut până acum sub tăcere acordul cu marea Biserică Ortodoxă Greacă al catolicosului Bagan și a conducătorilor și dascălilor armeni care l-au primit? Între aceștia s-a numărat și dumnezeiescul și între multe altele cu adevărat înger în chip de om, Krikor Narek. Pentru ce n-am amintit și acordul pentru convocarea acestui sinod al Sfântului nostru Părinte Nerses [IV Shnorhali], pe care l-ați văzut cu ochii noștri, și ai cărui ucenici autentici veți fi zidind pe temelia pe

care el a pus-o? Toți aceștia s-au străduit să împlinească acest plan [al unirii] pe care Voi aveți datoria să-l realizați și astfel să faceți bucurie Bisericii lui Dumnezeu. Cu ei au fost de acord și mulți alți părinți și conducători ai neamului nostru îndeajuns de cunoscuți de cei cultivați din scrierile lor. Dar au fost și alții care s-au luptat cu ei. Îi cunosc pe aceștia și puterea cuvintelor lor. Chiar dacă aș dori să-i numesc înțelepți și sfinți, totuși nu pot face aceasta, pentru că au stat împotriva legii iubirii. Prin ideile lor greșite, ei n-au socotit păcat rupțura unității Bisericii lui Hristos, iar astfel au păcătuit din încăpățănare. Dumnezeu să le ierte, prin rugăciunile voastre, aceste mari păcate și greșeli și ele să nu lise pomenească atât pe cât au înmulțit ei răul acesta. Precum vedem, nimeni n-a adus altă roadă decât nesocotirea lui Hristos... Apoi Nerses a venit la încredințarea că armenii s-au separat primii de elini, făcându-se ei înșiși început al divizării. Prin urmare, se cade ca tot ei să fie primii care să deschidă izvorul păcii ca să adape paradisul concordiei, smerindu-se primii, ca să fie înălțați mai mult. Suntem prunci ai uneia și aceleiași Maici, deci frați și nu vrăjmași, obligați să iertăm pe frații noștri creștini, căindu-ne pentru căderile noastre [în greșeală]. Ca unic Cap avem pe Hristos. Cum pot sta separate și divizate între ele mădularele de Capul care e deasupra lor? Aceia [bizantinii] văd și noi auzim; ceea ce au văzut, aceasta ne-au învățat. Ei au fost primii la școala lui Hristos și au ajuns prin atotputernicia Lui. Ei au hotărât mai întâi canoane și legi prin ei înșiși și apoi ni le-au comunicat și nouă. Ei au fost învățați, primii, Sfânta Scriptură, și apoi ne-au învățat-o și nouă.

Prin urmare, Nerses adresează îndemnuri pentru unitatea Bisericii care realizează cea mai adevărată mărturie a lui Hristos. Pe drept cuvânt blamează creștinii separați, care, deși înainte de Euharistie mănâncă pâine și beau vin de la alții, după Euharistie și prefacerea lor în Trupul și Sângele lui Hristos, nici armeanul nu se cuminecă de la jertfelnicul grecilor, nici grecul de la cel al armenilor. Pacea, armonia și iubirea între ei este o necesitate absolută.

În final, Nerses tratează și despre unele diferențe secundare între armeni și bizantini despre care consideră că nu se cade să separe pe creștini. Se referă la diferențele privitoare la sărbători și obiceiuri, observând că sărbătorile își au obârșia din iubire, și nu iubirea din sărbători. De aceea e nedemn ca cineva care păzește sărbătorile nestrămutate să nesocotească iubirea în vederea căreia au fost hotărâte. Nu este îngăduit să surghiunim pacea Bisericii lui Hristos, ci trebuie să imităm pe Hristos în atitudinea lui ață de sabbat, altfel cădem în ipocrizie, conform cu *Marcu 7, 6–9*, după care nu este îngăduit să păzim predaniile oamenilor ca să călcăm porunca lui Dumnezeu, adică iubirea. Conform aceluiași principiu, Nerses consideră indiferentă chestiunea săvârșirii Euharistiei cu pâine dospită sau nedospită și cu vin amestecat sau nu cu apă, a prăznirii unor sărbători în cutare sau cutare zi a lunilor și pregătirea Sfântului Mir din cutare sau cutare materie. Cu toate acestea, el preferă și recomandă practicile și obiceiurile bizantine întrucât, față de armeni, grecii au fost și sunt izvorul și începutul credinței și practicilor creștine; aceia le-au primit de la Apostoli, noi de la ei avem ceea ce avem. Elada a înflorit udată fiind de Pavel și s-a numit maică a înțelepciunii. Sfânta Scriptură pe care o avem este în limba greacă și ne-au învățat-o Părinții greci. În acord cu mărturia apostolică [*II Tesaloniceni 3, 3–8*] Hristos a hotărât ca stâlp și temelie a credinței creștine tronul imperial al elinilor [grecilor]... Împreună cu împărăția lumească

grecii o au și pe cea duhovnicească, fiindcă Dumnezeu a voit aceasta. De aceea ei păzesc neschimbată vrednicia vistierii duhovnicești, sau, dacă cândva prin iconomie au părăsit unele, aduc schimbările adevărate spre slava lui Dumnezeu. De aceea nicidecum n-au uitat cuvântul: "Dacă se va descoperi [ceva] altuia care șade, cel dintâi să tacă" [*I Corinteni* 14, 3]. Dimpotrivă, noi, cum se vede din istorie, am avut la început unii conducători nechibzuiți care s-au amestecat în mod ruinător în cele bisericești. Prin urmare, mie mi se pare că vechea învățătură a elinilor și statornicia împărăției lor mărturisesc adevărul predaniilor și obiceiurilor lor.

Să primim din punctele propuse câte putem, în iubire, ca pe niște alte așezăminte ale strămoșilor noștri și nu ca pe unele care vin de la străini. Să le primim de bunăvoie și nu fără de voie spre slava lui Dumnezeu, cu credință și nu cu dispreț. Duhurile profeților s-au supus profeților, precum ați auzit. Dumnezeu nu este Dumnezeu al dihoniei, ci al păcii. Prin urmare, ceea ce se cuvine spre pace este bineplăcut Lui. Dar nu socotesc de prisos să adaug și aceasta: Să nu uitați că Biserica noastră, zguduită și frământată, atarnă de un fir subțire și că împărăteasa lumii [Constantinopolul] trebuie chemată spre ajutorul nostru. Credem că în încercările noastre găsim mângâiere în generozitatea împărătească și că pătimirile noastre își vor găsi odihna la un liman lin. Nu vedem oare cât de mult strălucește azi în Hristos Iisus neamul despărțit de noi și unit cu aceia al georgienilor? Să facem și noi același lucru până nu va fi prea târziu. Cred că în ambele mădulare [ale noastre] va împărăți pacea. De ce vrem să ne separăm și să ne depărtăm cu dispreț de creștini, care au comuniune cu alte neamuri? Omul cel chibzuit poate cunoaște rădăcina din roade. Dar roadele cele aduse din vrăjmășie sunt sfada, defăimarea, ura, îndreptățirea de sine, disprețul celorlalți ș.a. Fiecare din noi e un fariseu. Armeanul exclamă întotdeauna: "Mulțumescu-ți, Dumnezeule, că nu m-ai osândit să fiu grec", iar grecul repetă același lucru: "Mulțumescu-ți că nu m-ai osândit să fiu armean". Ce nebulie, ce înfumurare lipsită de minte este aceasta. Dar astfel susțineți că bunul Ziditor a zidit rău nu numai materia, dar și pe omul cel plăsmuit după chipul Său. Dar grecul zice poate: "Mă depărtez de armean ca să nu mă întinez", iar armeanul va zice poate că din același motiv se depărtează de elin. Cu nerușinare, ce pervertire a unui cuget satanic! Se poate ca un creștin să întineze un creștin? Avem comuniune și cu necredincioși și nu întinăm. Și deși suntem mădulare ale aceluiași trup, nu putem avea comuniune unul cu celălalt de parcă am fi necurați! Dar în ce constă această întinare? Negreșit nu în viață și faptă, ci numai în mărturisirea că Iisus Hristos este Dumnezeu și om. Și astfel, deși atât unul, cât și celălalt viețuiește în aceeași credință, nu ne socotim reciproc necurați din pricina unui cuvânt sau unei denumiri!

Din toate acestea frații mei îndepărtați, acum, când realizăm un sfânt sinod de episcopi, să deschidem gura ca să chemăm pentru această lucrare sfântă pentru care am fost împreună-chemăți, pe Duhul Acela al înțelepciunii supra-pământești, Care poartă în mod liber, pașnic, blând și milostiv roadele bune și prin pace rodește în cei ce-l caută pacea. Dacă și noi vom însămânța în inimile noastre această sămânță bună vom secera din ea roada în viață cea veșnică împreună cu Sfinții. Dacă noi, prin harul Duhului Sfânt, vom veni să redăm pacea Bisericii lui Hristos, ca niște prunci ai lui Dumnezeu, ai Tatălui și păcii celei neclătite, atunci ne vom învrednici să slăvim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh în veci!

Aceasta este în linii mari conținutul celebrului discurs ecumenic al arhiepiscopului Nerses din Lambron la Sinodul armean din Tars 1196. Accentul lui unionist principal cade pe acordul dogmatic principal esențial realizat între cele două Biserici, iar nu pe cel în chestiuni liturgico-practice secundare de o importanță minoră. Modul în care Sinodul din Tars a înțeles să-și însușească propunerile și vederile arhiepiscopului Nerses despre unirea celor două Biserici se poate deduce limpede din răspunsurile oficiale³⁵ pe care le-a dat celor 9 puncte stabilite de Theodorianos în 1172:

1. La cererea bizantinilor ca armeni să anamitizeze pe Eutihie, Dioscor, Sever, Timotei Elur și pe cei de un cuget cu aceștia, Sinodul a răspuns: "Eutihie a fost deja anatemizat de armeni. Dacă Dioscor și urmașii lui au aceeași credință nu e nici o greutate să fie anatemizați și ei asemenea. În acestea Nerses a observat că numele lui Dioscor nu se găsește în catalogul trimis armenilor de Sfântul Germanos, patriarhul Constantinopolului";

2. La cererea bizantinilor ca armeni să mărturisească în Iisus Hristos singură persoană în două naturi, două voințe, două lucrări, Sinodul a răspuns: "Aceasta e credința Părinților. Expresie «o unică natură întrupată a Logosului» folosită de armeni se cade a fi înțeleasă în sensul ortodox al lui Chiril, Atanasie și al celor doi Grigorie, însă "ad Ecclesiae sanctae pacem conciliandam, ad vestram aedificandam dilectionem, atque a nobis infundatae suspicionis offendiculum auferatar, operae praeticum ducimus *abstinere* nos in postremum ab illo declamationis dicto, «unius naturae Verbi incarnati», sed asserere duas naturas, unde existentia illius ineffabilis unionis Verbi et carnis definiatur";

3. La cererea bizantinilor ca armeni care cântă Trisaghionul în forma: "Sfinte Dumnezeule, Sfinte și tare, Sfinte și fără de moarte, *Cel ce Te-ai răstignit pentru noi*, miluiește-ne pe noi", să-l cânte fără conjuncțiile "și" și fără adausul "Cel ce Te-ai răstignit pentru noi", Sinodul a răspuns: "Armenii înalță imnul Trisaghion *numai Fiului*, după cum au făcut odinioară grecii. Totuși, pentru a evita scandalizarea grecilor vom zice de acum înainte: "Cel ce *Te-ai întrupat și Te-ai răstignit pentru noi*";

4. La cererea bizantinilor ca armeni să prăznuiască sărbătorile în același timp cu ceilalți creștini, Sinodul a răspuns: "Noi urmăm predania. Dar din iubire de pace ne vom potrivi cu voi, dacă și voi consimțiți deopotrivă să introduceți schimbările pe care le vom cere de la voi";

5. La cererea bizantinilor ca armeni să facă Sfântul Mir cu untdelemn de măsline, Sinodul a răspuns: "Acum, când avem din abundență untdelemn de măsline, nu mai e nici un motiv să folosim altceva";

6. La cererea bizantinilor ca armenii să facă Sfânta Cuminecătură cu pâine dospită și cu vin amestecat cu apă, Sinodul a răspuns: "Pâinea nedospită este în uz deopotrivă și în Biserica romano-catolică și nu o vom abandona, dar vom adăuga câteva picături de apă în potir";

7. La cererea bizantinilor ca armenii să se afle în Biserica când se săvârșește Sfânta Liturghie și celelalte rânduieli, Sinodul a răspuns că acest abuz cauzat de împrejurări istorice specifice poporului armean este ușor de îndreptat.

³⁵ După TEKEYAN, *op. cit.*, p. 62–63 și KARMIRIS, *op. cit.*, p. 382–385.

8. La cererea bizantinilor ca armenii să primească Sinoadele Ecumenice IV–VII, Sinodul a răspuns: "Definito et causa questi Concilii reperitur inter nos quod quidem concors est cum aliis tribus praecedentibus, ideirco et *a nobis jam receptum est*. [Dacă și celelalte trei Sinoade sunt credincioase primelor patru, le primim și pe ele în mod asemănător];

9. La cererea bizantinilor ca armeni să primească catolicos numai de la împăratul bizantin, Sinodul a răspuns: "Armenii refuză acest punct, considerându-l cea mai bună garanție a reconcilierii durabile, dar cer ca autoritatea acestui patriarh să se extindă până la Antiohia și la bisericile de sub jurisdicția ei [inclusiv]".

Precum se poate vedea din aceste răspunsuri ale Bisericii armenie la pretențiile celei bizantine, diferendele secundare în jurul practicilor liturgice diferite și chestiunile canonic-jurisdicționale dețin locul principal în diferendul dintre cele două Biserici. Făcând abstracție de ele, trebuie subliniat cu tărie acordul de substanță realizat în chestiunile dogmatice primordiale așa cum rezultă din răspunsurile armenie ale punctele nr. 2, 1, 3 și 8. Din ele reiese limpede identitatea de fond a hristologiei celor două Biserici și recunoașterea în substanța ei - implicită, ce-i drept, și nu oficială - a învățăturii Sinoadelor Ecumenice IV–VII.

După încheierea Sinodului cu adoptarea de către episcopii armeni a acordului de reconciliere propus de Nerses din Lambron, acesta este numit în fruntea delegației oficiale bisericești și de stat trimisă de principalele Levon II și catolicosul Krikor VI la Constantinopol în vederea continuării lucrărilor oficiale și a ratificării din partea bizantină a acordului propus la Tars. Dar atmosfera din Capitala bizantină era alta decât pe timpul de vaste deschideri "ecumenice" a lui Manuel I Comnenul. Noul bazileu, Alexios III Anghelos (1195–1203), manifesta un dezinteres "ecumenic" total în politica sa de stat și bisericească. S-a ajuns astfel la o conferință care s-a terminat însă fără nici un rezultat ca urmare a atitudinii ultra-intransigente a bizantinilor (se pare că s-a mers până la a cere rebotezarea armenilor). Pe de altă parte, mănăstirile din Armenia Mare, aflată pe teritoriul sultanului selgiucid și sustrasă autorității militare și politice a regilor Rubenzi ai Ciliciei, se împotriveau cu fanatism oricărei idei de reconciliere și unire a Bisericii armenie atât cu bizantinii, cât și cu latinii, în care vedeau, și nu fără teme, pericolul pierderii identității spirituale și naționale. Dezamăgit și denunțat la principele Levon II pentru zelul lui "ecumenic" excesiv, și intrat în dizgrație, Nerses din Lambron moare în 1198 în vârstă de numai 45 de ani, lăsând încă în urma sa o excepțională operă teologică și spirituală și amintirea celui mai entuziast "ecumenist" al secolului și al epocii sale, precum și visul marelui "dialog" ortodox-catolic-prechalcedonian.

Unirea fiind refuzată cu autosuficiență și indiferență de un Bizanț intrat într-un declin politic și militar ireversibil ce avea să culmineze cu cucerirea Constantinopolului de către cavalerii cruciadei a IV-a (1204), catolicoșii și principii armeni s-au orientat spre Roma Veche și statele cruciate din Orient vecine (principatul Antiohiei și regatele Ciprului și Ierusalimului) sub a căror protecție și alianță militară antiislamică s-au pus treptat. Contact cu Roma - mai exact cu papii Eugen III (1145–1153) și Lucius III (1181–1185) - mai fuseseră inițiate, sub forma unui schimb de ambasade și daruri, încă în 1145 și, respectiv, 1184. Acum însă, papa Celestin III (1191–1198), profitând de situația creată, trimite în numele împăratului Friedrich Barbarossa printr-un legat papal principelui Levon II coroana regală. În-

coronat în 1198 de Krikor VI la Tars ca rege al Ciliciei, Levon II și Krikor VI au proclamat în schimb prin jurământ "unirea" regatului lor cu Roma. "Unirea" a fost sancționată prin înmânarea solemnă din partea papei Inocențiu III (1198–1216) regelui Levon II a stindardului Sfântului Petru, iar catolicosului Krikor a "pallium"-ului din partea pontifului roman, precum și prin acordarea din partea papei soldaților armeni a acelorași favoruri și privilegii spirituale acordate cruciaților, totul în schimbul recunoașterii de către armeni a 5 puncte unioniste cu caracter liturgico-practic. Succesorii lui Levon II, ca Hetum II, Hetum III și Levon V, au fost, ca și catolicoșii lor, latinofili notorii declarându-se împreună cu ultimii în mod deschis supuși ai Sfântului Scaun apostolic. Astfel, sub Hetum II, catolicosul Krikor VII (1294–1306) a plănuțit chiar revizuirea integrală a Liturghiei, Bisericii și doctrinei armenie după modelul latin, plan întrerupt însă de moartea sa. (Ca rezultat al orientării politice și ecleziaștice a armenilor ciliciei spre Roma, a activității prozelitiste a latinilor și a ordinelor monastice occidentale în întreg Orientul apropiat, în Cilicia s-a creat în 1742 și un patriarh al Armenilor cu sediul în Liban și care durează până azi, iar în Biserica armeană au intrat unele practici latine, liturgice mai ales, ce se mențin până azi.) Căderea regatului armean, din ce în ce mai latinizat, al Ciliciei în 1375 sub dominația otomană, și rezistența spirituală și națională susținută a mănăștirilor din Armenia Mare, care a condus la strămutarea în 1441 a catolicosatului armean de la Şuş la Ecimiadzin - în inima Armeniei istorice - au lichidat rapid și celelalte urmări ale efemerei uniri armeano-latine din 1198.

În următoarele secole, Biserica armeană, ca și Biserica Ortodoxă, intrate sub jugul aspru al "turcocației" islamice, au împărțit soarta vitregă comună a Bisericii martire și mărturisitoare, angajate cu toate puterile lor în lupta dură de spălare și menținere a identității lor spirituale și naționale în fața unui Islam intolerant la modul agresiv. Din această cauză, condițiile reluării dialogului *teologic* dintre Biserica Ortodoxă și Biserica armeană, văzută în contextul mai larg al tuturor Bisericilor Vechi Orientale nechalcedoniene, a putut apărea abia după al doilea război mondial. Primele contacte s-au stabilit, sub egida comisiei "Credință și Constituție" a C.E.B., în cadrul celor patru consultații neoficiale între teologi ortodocși și nechalcedonieni desfășurate la Aarhus (1967), Geneva (1970) și Addis-Abeba (1971)³⁶, și la care au participat cu referate și teologii ortodocși români N. Chițescu și pr. prof. D. Stăniloae. Instabilitatea politică din Orientul Apropiat din cursul anilor '70 a făcut ca mult așteptata demarare a dialogului oficial între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale să se facă abia în decembrie 1985 la Chambesy - Geneva, când delegații celor grupe de Biserici s-au constituit în "Comisia mixtă de dialog între Biserica Ortodoxă și Bisericile Ortodoxe nechalcedoniene". Comisia mixtă a propus ca temă generală a discuțiilor tema "Spre o hristologie comună", temă divizată în 4 subteme: 1. Probleme de terminologie; 2. Enunțuri sinodale în

³⁶ Textul declarațiilor comune de la Aarhus, Bristol, Geneva și Addis-Abeba în traducere românească la P.V.I., "Perspectivele stadiului actual în pregătirea dialogului între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale", *Orthodoxia* 24 (1972), nr. 1, p. 104–111.

hristologie; 3. Factori istorici; 4. Interpretarea dogmei hristologice azi³⁷. Or în soluționarea adecvată a acestor teme³⁸, experiența dialogului teologic bizantino-armean din secolul XII poate servi nu numai ca un punct de plecare și un moment obligatoriu de referință, ci ca o experiență exemplară și utilă, care merită să fie reluată și adâncită.

³⁷ A se vedea pr. prof. D. RADU, "Le dialogue théologique officiel entre l'Église Orthodoxe et les Églises orthodoxes non-chalcedoniennes", în *Romanian Orthodox Church News* 15 (1984), nr. 3–4, p. 96–101.

³⁸ Propuneri teologice concrete de soluționare a diferendului hristologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale nechalcedoniene, la pr. prof. D. STĂNILOAE, "Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale", *Orthodoxia* 17 (1965), nr. 1, p. 5–27 care expune posibilitatea concretă de îmbinare a formulei chalcedoniene cu formulele nechalcedoniene (monofizite) pe baza unui text lărgit al definiției dogmatice de la Chalcedon, p. 16–27, mai ales 26–27; și la KARMIRIS, *Hai archaii antichalcedonei Ekklesiai tes Anatoes kai he basis tes epianenoses auton meta tes Orthodoxou Katholikes* (extras din *Theologia*), Atena, 1965, p. 39–183, care pledează pentru un proiect de unire pe baza hristologiei comune a Sfântului Chiril al Alexandriei.

CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU* ÎN LUMINA TEOLOGHISIRII SFINȚILOR TREI IERARHI

IOAN CHIRILĂ

ABSTRACT. *Knowledge of God in the teology of The Saint Three Hierarchies.* Knowledge of God means for the christians a mutual personal relationship of community with Him: to know His name, His essence, His will, His sentiments and reactions, and to know them existentially, so that one receives thereby the direction, the quality, the content and the guidance of one's personal will, sentiments and ideas are subordinated to the will of God and stand at his disposal, one's entire life is surrendered to Him, and in virtue of confidence which arises thence one acts instinctively and consciously in on spirit. The Holy Fathers Hierarcies give us the way of apofatically and cathafatically knowledge, and the way of misticaly relationship with Him through The Holy Spirit in Jesus Christ, specially in The mistical body of Christ, in The Church. The controvers with Eunomuis is the begining of the theological discours on the knowledge of Gon in orthodox spirituality. This theme is capital for the christians life in Christ.

Anamnesisul determinat de sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi face ca ea să fie una din cele mai alese momente ale ciclului liturgic anual al Bisericii Ortodoxe de pretutindeni, fără îndoială una din cele mai aproape de inimile și conștiința credincioșilor care alcătuiesc pleroma Trupului ei bisericesc, dar ea este un moment cu totul excepțional pentru școlile teologice ortodoxe din întreaga lume deoarece începând cu anul 1936, prin hotărârea primului Congres de teologie ortodoxă de la Atena, cei trei mari luceferi ce strălucesc pe firmamentul teologic al secolului IV: *Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur*, au devenit în mod oficial și solemn patronii instituțiilor de învățământ teologic din întreaga noastră Biserică Ortodoxă ecumenică.¹ În această perspectivă anamnesisul devine un moment de actualizare a modelului prin întruparea ca recapitulare a orthopraxiei celor trei luminători ai ortodoxiei. Cunoașterea teologhisirii lor introduce pe teolog în cadrul "cunoașterii necunoscute"², în însăși "rânduiala teologiei"³, care nu se împlinește

* Comunicare susținută în Catedrala Arhiepiscopală cu ocazia Hramului Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

¹ Proces-verbaux du I-er Congres de teologie Orthodoxe (Athenes 29 nov. -6 dec. 1936), ed. par A. Alivistos, Athenes, 1938, p. 465.

² Prima stare din icosurile Născătoarei din slujba mulțumirilor.

³ Sf. Grigorie Teologul, Cuvântarea a V a, 27; PG 36, 164 B.

dintr-odată, ci prin "adaosuri treptate"⁴. Astfel devenim părtași la adaosul lor și realizăm un anamnesis dinamic doar prin atingerea desăvârșirii învățaturii lor, în caz contrar rămânem la nivelul clișeeilor și generalităților abstracte care nu luminează, ci obosesc și împrăștie mintea în planul gândurilor distructive. De aceea voi limita cuvântul meu la un singur aspect din teologhisirea Sfinților Trei Ierarhi și anume la: CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU- în lumina teologhisirii Sfinților Trei Ierarhi ca expresie a creșterii Bisericii.

Teologie și teologhisire. Trăsătura caracteristică de bază a teologiei patristice a fost "existențialismul" ei; după o expresie a Sf. Grigorie Teologul, părinții au teologhisit ca pescari chemați la apostolie, nu ca Aristotel⁵. Învățătura lor a fost și mesaj și kerigmă, ea a continuat să fie o teologie kerigmatică chiar și când se întâmpla să fie înjghebată rațional și fundamentată cu argumente de cugetare. La urma urmei, ea se îndrepta tot spre credință, spre înțelegerea duhovnicească. E destul să pomenim în această privință de Sf. Atanasie cel Mare, de Sf. Grigorie Teologul, de Sf. Vasile cel Mare, de Sf. Maxim Mărturisitorul. Teologia lor era o mărturisire. În afară de viețuirea în Hristos, teologia nu are în sine nimic convingător⁶: dacă ea se desparte de viața credinței, ușor poate degenera în dialectică seacă, în poliiloghie stearpă, care n-are nici o însemnătate duhovnicească. Învățătura Sfinților Trei Ierarhi își avea totdeauna rădăcinile în lucrarea cea hotărâtoare prin credință. Ea nu-i știință încrezută în definiții putând fi expusă doar cu ajutorul argumentelor, adică după modelul aristotelic și fără să-și fi predat sieși în mod prealabil învățătura cea duhovnicească. De aceea teologia lor poate fi numită propoveduire sau mărturisire, dar nicidecum nu se poate învăța ca orice lucru care se învață în școală, ci ea se predică de pe amvon, se expune prin cuvintele molitvelor și în ierurgiile sacerdotale, se mărturisește prin întregul angrenaj al vieții creștine. În acest sens remarcăm faptul că alegerea Sfinților Trei Ierarhi ca patroni ai instituțiilor teologice de pretutindeni a fost și continuă să fie un act simbolic, cu profunde semnificații pentru teologia ortodoxă. Pentru că în persoanele, operele și activitatea Sf. Trei Ierarhi, Biserica Ortodoxă recunoaște realizate în mod exemplar și într-o unitate de nedespărțit cele două imperative fundamentale și misiuni permanente ale teologiei și vieții sale istorice: trăirea pilduitoare a identității spirituale, noi, creștine și teologice, a tuturor credincioșilor încorporați în ea prin Sf. Botez și transpunerea practică a acestei identități noi într-un angajament comunitar și social concret de slujire efectivă a înnoirii lumii în perspectiva problemelor specifice fiecărei epoci istorice în parte.⁷ Astfel Sfinții Trei Ierarhi sunt propuși de Biserică dascălilor și ucenicilor într-ale teologiei ca modele vii de identitate creștină și teologică realizată pe cele mai înalte trepte ale sfințeniei personale, și de angajament specific și comunitar, asumat plenar în toate dimensiunile slujirii și ale iubirii. O

⁴ *Ibidem*, 26; PG 36, 161 C.

⁵ *Idem*, Cuvântarea 23, 12 apud G. Florovski, *Etosul Bisericii Ortodoxe*, în rev. MA nr. 10-12, 1981, p. 736.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Diac. drd. Ioan Ică jr., *Teologie și teologi după Sfântul Grigorie de Nazianz*, în rev. MA nr. 1, 1989, p. 41.

astfel de teologie e nedespărțită de viața de rugăciune și de trăirea virtuoasă. Treapta cea mai înaltă a curățeniei este începutul teologhisirii receptate ca și cale, iar în cadrul anamnesisului ca și met-odos-ul dinamizator al vieții Bisericii.⁸ Pe de altă parte, însă, teologia este numai o propedeutică, o pregătire, întrucât țelul ei final și menirea ei este mărturisirea prin cuvânt și faptă despre taina vieții lui Dumnezeu. Orice teologhisire n-are un scop în sine; ea e numai o cale. Ea e doar un fel de descriere rațională și o schiță oarecare despre adevărul cel descoperit, o mărturie logică a lui. Dar numai trăirea vie a credinței umple această schiță cu conținut real. Asta nu vrea să spună că ne-am putea dispensa de schița aceasta. Dar formulele creștine revelate de Părinți sunt pline de sens cu adevărat numai pentru cei ce cred, pentru cei care, odată ce L-au întâlnit pe Hristos pe cărările vieții L-au și mărturisit ca Dumnezeu și Mântuitor, pentru cei care trăiesc prin credința în El și în trupul Lui, Biserica. În sensul acesta teologia nu e niciodată o știință ce se vestește pe sine. Ea cere continuu contemplare prin credință. "Ce am auzit, ce am văzut cu ochii, despre aceea vă vestim", zice Sf. Ev. Ioan (I Ioan 1, 1). Fără o astfel de vestire, formulele teologice nu au sens. De aceea aceste formule nu pot fi închegate în afara contextului lor duhovnicesc.

Așadar, deprindem teologia și deschidem teologhisirea spre lume atunci când înțelegem că "a urma părinților" nu însemnează numai a cita din expresiile lor, ci însemnează a-ți însuși ceva din duhul lor, din mintea lor, din înțelepciunea lor. Prin teologie te afierosești lui Dumnezeu ca să fii în El, iar fiind în El teologhisești, mergi împreună cu Hristos întru căutarea ei celei pierdute pentru a o ridica pe umerii Săi. Ești în cunoașterea necunoscută a Sfinte Treimi făcându-te pe tine însuși cunoscut (Romani 8, 28-29).

Mărturisirea despre taina vieții lui Dumnezeu este în fapt teologhisire fiindcă, după cum afirma Diadoh al Foticeei⁹, nu poți fi teolog nefiind în Dumnezeu.

Cunoașterea lui Dumnezeu și teologhisire. Am realizat această delimitare terminologică deoarece ne întâlnim adesea cu tendința de receptare a teologiei ca și o știință între celelalte științe, fără ca cei care fac acest lucru să realizeze că în fapt ea este împreună-cunoștință (con-cunoaștere). Receptarea teologiei ca știință generează aspectul scolastic și tendința de argumentare strict rațională a tuturor adevărilor sale revelate, ceea ce nu se supune normei logice este exclus și catalogat ca mit. Nimic mai simplu de realizat de către oricine în cazul în care nu realizează că în teologie "a cunoaște" înseamnă "a fi întru" Dumnezeu. Deci nu o prezentare informativă, ci formativă. Ori acest adevăr ni-l desoperă magistral Sf. Trei Ierarhi care ne vorbesc despre a cunoaște fiind în necunoaștere. Adică pe mine, ignorantul, Dumnezeu nu mă cunoaște sau că eu nu-L cunosc pe El? Smerenia, ca recunoaștere a limitatului cunoașterii umane, este o trăsătură fundamentală a teologului întrupat de cei trei luceferi ai teologiei patristice. Prin aceasta ei își deschid ființa suflării Duhului Sfânt din care se naște toată cunoștința și adevărata teologhisire. Sf. Grigorie, de pildă, avea conștiința

⁸ Sf. Ioan Scărarul, Scara, 30.

⁹ Diadoh al Foticeei, Cuvânt ascetic în 100 de capete, Filocalia rom. I, p. 335-390.

lucrării desăvârșitoare în duhul lui a însăși luminării Duhului.¹⁰ Sf. Vasile cel Mare, filantropul prin excelență, lasă în lume prin lucrarea sa să se extindă încălzirea Duhului cea creatoare, descrisă în *Facere*, iar Sf. Ioan Gură de Aur face să tresalte inima creștină prin reverberația hristofonică a cuvântului care zidește. Toate acestea se nasc din conștiința marcată de actul de tip epicletic al slujirii lor, de Cincizecimea perpetuă pe care o realizează în cadrul dimensiunii eclesiale a creației. Întru toate ale creației au umblat și au lucrat ca în Biserică și de aceea nu a existat nici o distanță între cuvântul și fapta lor, adevărată teologhisire și cunoaștere în necunoaștere. Acest paradox terminologic a fost determinat de gândirea eunomiană care afirma posibilitatea cunoașterii exacte a ființei lui Dumnezeu în esența ei.¹¹ Conform acestei teorii intelectualiste a cunoașterii fundamentate, parțial, pe teoria naturală a limbajului a lui Cratylus din dialogul cu același nume a lui Platon, a face teologie echivala cu o dialectică pur rațională operând cu concepte abstracte, în care e vorba de a găsi numele propriu al lui Dumnezeu, acela care revelează esența Lui... Toate numele date lui Dumnezeu vor fi, astfel, fie simple semne convenționale fără valoare cognitivă, fie sinonime ale numelui divin prin excelență care exprimă perfect natura divină în esența sa. Acest nume și concept obiectiv a lui Dumnezeu este, după Eunomiu, "nenăscutul" sau "nenașterea" nu însă în sensul de însușire naturală a Tatălui deosebită de cea a Fiului nici de definiție negativă a ceea ce nu este Dumnezeu, ci în sensul ontologic pozitiv de ființă care-și are temeiul în sine.¹² Astfel teologia devenea o simplă tehnologie intelectualistă, dialectică și silogistică, reducându-se la raționamente teoretice pur speculative elaborate în discuții și dispute sofisticate fără sfârșit și fără măsură.¹³

Împotriva acestei teologii speculativ - filozofice, tehnologizate dialectic, care, convertind pe Dumnezeu într-un concept intelectual pozitiv și credința în silogisme, "amenința să transforme marele mister al creștinismului într-o nenorocită înjghebare dialectică"¹⁴ și, în esență, echivala cu o negare a caracterului transcendent și personal al Dumnezeului creștin și a Revelației, Sf. Grigorie Teologul -ca de altfel toți Părinții Capadochieni, inclusiv Vasile cel Mare¹⁵ și Ioan Hrisostom¹⁶ care au scris, fiecare, un tratat împotriva lui Eunomiu - a afirmat cu vigoare și cu claritate adevărul fundamental al întregii experiențe religioase a lui Dumnezeu în Revelația creștină și anume cel referitor la incomprehensibilitatea absolută a naturii divine în baza transcendenței Sale. De

¹⁰ St. Papadopoulos, Sf. Grigorie de Nazianz sau "Teologul" (trad. diac. drd. I. Frăcea) în re. GB, nr. 1-3, 1982, pp. 110-117.

¹¹ Diac. drd. Ioan Ică jr., Art. cit., p. 43.

¹² *Ibidem*, p. 44.

¹³ Teodoret de Cyr, *Haeticarum fabularum compendium* IV, 3; PG 83, 420 B.

¹⁴ Sf. Grigorie de Nazianz, *Orat.* 27 (Teol. I), 2, PG 36, 13 A.

¹⁵ Cf. articolul "Eunome" din "Dictionnaire de Histoire et de Geographie Ecclesiastique" XV (1963), col. 1399 -1405.

¹⁶ Sf. Ioan Hrisostom, *Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, ed. J. Danielou et., SC. nr. 28 bis, 1970.

aceea, divinitatea transcende infinit lumea și spiritul uman, ambele create și finite, dar transcendența Sa este asigurată nu numai de deosebirea Sa de esență față de acestea, ci în primul rând de caracterul Său de Persoană.¹⁷ Sf. Grigorie ne arată, astfel, contrar opiniei eunomiene, că Dumnezeu ca persoană aflată mai presus decât tot ceea ce există este de neînțeles și de necuprins cu mintea și de negrăit în cuvânt. Nu însă în ceea ce privește existența Sa, ci în ceea ce privește ființa sau natura Sa în sine. Deci rațiunea umană este capabilă să perceapă existența lui Dumnezeu, nu însă ceea ce este Dumnezeu în Sine.¹⁸

"Conștiința incognoscibilității ființei divine reprezintă limita între Dumnezeul speculativ al filozofilor mai vechi și mai noi și Dumnezeul Revelației biblice"¹⁹. De aceea în viziunea Sf. Grigorie Teologul expresia platonice "a înțelege cu mintea pe Dumnezeu este greu, dar a-L exprima este cu neputință" (Timeos 25c) comportă următorul sens "a exprima pe Dumnezeu este cu neputință, iar a-L înțelege cu mintea e și mai cu neputință". Căci lucrul înțeles cu mintea ar putea fi indicat de un cuvânt, chiar și într-un mod mai obscur unui om care nu are auzul stricat sau înțelegerea zăbavnice. Dar a înțelege cu mintea un lucru atât de mare ca Dumnezeu, este absolut cu neputință și de neizbutit, nu numai pentru cei nepăsători și aplecați spre pământ, ci și pentru cei ce au ajuns foarte sus și sunt foarte iubitori de Dumnezeu și, deopotrivă, pentru toată firea născută și înaintea căreia se ridică, înaintea înțelegerii desăvârșite a adevărului, întunericul acesta și desigur cărnii, ba chiar și pentru firele superioare ale îngerilor.²⁰

Imposibilitatea cuprinderii și închipuirii adevărate proferate de Sf. Grigorie Teologul nu ne plasează într-un plan al imposibilității cunoașterii, al rupturii totale dintre cele două părți ale actului cunoașterii, ci este atitudinea conștientă și smerită a distincției naturilor și a faptului că Dumnezeu nu anulează persoana umană, prin revendicarea ei pentru Sine, ca pe ceva ce-l aparține și care se pierde astfel în necuprinsul Său, ci îi dă posibilitatea pnevmatizării sale în cadrul teandriei. Deci, Sf. Grigorie Teologul, ne arată că această imposibilitate are un sens pedagogic, Dumnezeu pregătind pentru noi o altă cale, mai adecvată decât speculația seacă și impersonală a filozofilor, calea personală a Revelației supranaturale și a iluminării minții de către Dumnezeu la capătul curățirii și purificării de tot ceea ce este creat. "Dumnezeu, Lumina cea neapropiată a pus între noi și El, ca în vremea de demult norul acela între egipteni și evrei, întunericul nostru și desimea noastră carnală ca firea noastră întunecată să nu vadă cu ușurință frumusețea ascunsă și vrednică de puțini, și pentru ca nu cumva, ajungând la ea cu ușurință să o și lepădăm și respingem pentru ușurința dobândirii ei, ci ca lumina noastră să intre în vorbă cu Lumina care o atrage spre înălțare prin dorirea după ea și mintea să se apropie curățită de Curăția desăvârșită, o parte a acestei Lumini arătându-se acum, iar cealaltă mai târziu, ca premiu al virtuții și înclinării încă de aici spre aceasta, adică

¹⁷ Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă I*, București 1978, p. 121-122.

¹⁸ Sf. Grigorie..., *Orat. 28 (Theol. II)*, 17, PG 36, 48C-49A.

¹⁹ Vl. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, p. 30.

²⁰ Sf. Gr. de Naz., *Orat. 28 (Theol. II)*, 4; PG 36, 29C-32B.

al asemănării cu ea"²¹. Deci ce poate însemna "de tot ceea ce este creat"? Chiar faptul spiritualizării, a realizării străveziului din noi înșine, fapt care prin el însuși este teologhisire, fiindcă spiritualizarea materialității din natura noastră dihotomică se realizează prin Duhul Sfânt în Hristos cu care viața noastră este ascunsă în Dumnezeu, iar a fi în Dumnezeu înseamnă a fi deja teolog. Vedem, așadar, în exprimarea Sf. Grigorie care este calea cunoașterii lui Dumnezeu și nu numai, ci și modul în care se dobândește statutul teologului și descolasticizarea discursului teologic: subțierea materialității ființei umane până la realizarea străveziului prin care însuși Logosul-Chip vorbește din noi. De aceea Sf. Grigorie simțea mișcarea duhului lui în umbrirea Duhului care permanentizează revelația hristică în creație pentru ca aceasta (creația) să pregusteze din "chip" veșnicia. În teologhisirea sa relația de interpătrundere reciprocă dintre cunoașterea rațională și cea apofatică e remarcabil surprinsă în Cuvântarea la Nașterea Mântuitorului: "Dumnezeu era, este și va fi pururea sau, mai bine spus este pururea, fiindcă expresiile -era- și -va fi- sunt secțiuni ale timpului nostru și ale firii celei curgătoare, pe când este de a pururea este o numire pe care El însuși și-o dă vorbind cu Moise pe munte. Căci cuprinzând întru Sine totul, are în Sine existența, care n-a început și nu va înceta, ca pe un ocean infinit și nemărginit de ființă, depășind orice noțiune de timp și de fire. Minte prinde numai o umbră din El și aceasta în mod foarte obscur și redus, culegând nu din cele ce sunt El, ci din cele din jurul Lui, altă și altă imagine din fiecare și încropind un fel de chip al adevărului, căci El lunecă înainte de a fi prins și scapă înainte de a fi înțeles, luminându-ne mintea, dacă e curățită, cu repeziciunea unui fulger care nu stă. Și aceasta, după părerea mea, ca prin ceea ce e sesizat să mă atragă spre El, iar prin ceea ce e nesesizat să ne stoarcă admirația, iar, admirat fiind, să Se facă încă mai dorit iar dorit fiind, să ne curețe, și curățindu-ne, să ne îndumnezeiască, și așa ajunși, să vorbească cu noi ca și cu casnicii Lui, ba cuvântul îndrăznește să spună ceva și mai cutezător: Dumnezeu se unește cu dumnezei și e cunoscut de ei, și anume atât cât îi cunoaște El pe cei ce-L cunosc. Divinul deci, e infinit și anevoie de contemplat cu mintea și numai aceasta se sesizează din El: infinitatea"²².

Calea pe care ne-o indică Sf. Grigorie este deci, calea negativă sau apofatică, iar esențialul acestei căi constă în aceea că treptat se realizează curățirea noastră și adâncirea în infinitul cunoașterii lui Dumnezeu. Odată cu aceasta omul devine teolog, iar raportul său cu lumea, cu creația, este teologhisire. În teologia Sf. Grigorie cunoașterea lui Dumnezeu se dobândește prin urcarea muntelui, iar obiectul ei este dincolo de nori și fulgere, dincolo de zbuciumul pricinuit de slăbiciunea firii noastre. Însă Lumina Lui biruie slăbiciunea noastră și astfel vom teologhisi: chiar de "ai fi Moise și de-ai fi ajuns până-n al treilea cer, ca Pavel, și ai fi auzit cuvinte negrăite, și chiar dacă ai fi mai presus decât el, și ai fi dintr-o stare și ceată de Îngeri și de Arhangheli, (nimic nu poți grăi desăvârșit), fiindcă orice ființă cerească sau supracerească, e mai departe de Dumnezeu și de înțelegerea lui desăvârșită, decât depășește ea amestecătura firii noastre compuse,

²¹ Idem, Orat. 32, 15, PG. 36, 192A.

²² Orat. 38 in Theophaniam, trad. Gh. Tilea în Rev. GB, nr. 1-2, 1962, p. 12-23.

umile și aplecate spre cele de jos"²³.

Așadar "creștinismul nu este o școală filozofică operând cu concepte abstracte, ci, fără a fi o gnoză ezoterică accesibilă numai inițiaților și celor perfecți și ascunsă profanilor, este, o școală a contemplației în care fiecare își are partea sa la experiența misterului trăit de Biserică"²⁴ și desăvârșit revelat de Euharistie fiecăruia după curăția sa. Regulile teologhisirii ne sunt prezentate de Sf. Grigorie în Întâia Cuvântare teologică²⁵ ca și kaneh al grăirii tainice. Cunoașterea este posibilă prin accederea noastră întru metanoia baptismală la teofania de tip sinaitic ce se realizează continuu în Biserică ca Cincizecime perpetuă ce spulberă norul pentru fiecare în parte pe măsura dorului nostru pentru El.

Teologul adevărat mărturisește din ceea ce a văzut el însuși din Dumnezeu și nu din ceea ce a citit sau a auzit despre Dumnezeu, el reflectă lumina dumnezeiască după ce Însuși Dumnezeu s-a reflectat în el într-o curăție inimii sale²⁶.

Sfântul Vasile cel Mare este icoana diaconică a plinirii acestui cuvânt al poetului din Nazianz. Iar când spun "icoana diaconică" mă gândesc în special la două aspecte ale slujirii sale: la Așezămintele monahale sau Regulele mari și Regulele mici și la Așezămintele de asistență socială organizate ca o veritabilă "întrupare a cuvântului" și nu doar ca o vibrație de vânt determinată de cuvinte goale de conținut. Ori astăzi Facultatea noastră are atât dimensiunea contemplației lui Grigorie, cât și dimensiunea diaconică vasiliană, nu ne lipsește decât voința de tipul celei din Ghețimani "precum Tu voiești, Părinte". Voința divină fiindu-ne revelată de făptuirea celor doi Părinți. Comuniunea secțiilor noastre "întru slujirea filantropică" este cea prin care Patronii noștri devin prezențe reale și dinamizatoare a devenirii noastre întru teologhisitori.

Sf. Vasile cel Mare, înfruntând pe Eunomie, ca o continuare firească a cunoașterii în trepte sau prin adăugiri succesive promovate de Sf. Grigorie, fără a profesa un pesimism gnoseologic, ne arată că nu există nici măcar un obiect care să fie cunoscut în ființa lui.²⁷ Noi percepem proprietățile reale ale obiectelor și totuși, uneori, numele cu care noi le desemnăm nu exprimă defel ceea ce ele sunt în esența lor. Deci cunoașterea noastră este doar una parțială, ea revelează doar o anumită realitate și nu însăși realitate. Dacă ne-am aminti de entelehia aristotelică am putea sublinia aspectul următor: telos-ul este ceva veșnic, deci chiar dacă ești entelos nu ești însuși telos-ul realizat. Este necesară în acest caz creșterea sau urcarea printr-o continuă curățire de tip baptismal euharistică. Afirmând că noi îl cunoaștem pe Dumnezeu după energiile Sale, nu făgăduim de loc că ne apropiem de El în însăși ființa Lui. Căci dacă energiile Lui coboară la noi, ființa Sa rămâne

²³ Sf. I. G. A., Sf. G. de Naz. și Sf. Efreim Sirul, *Despre preoție*, trad. D. Fecioru, București, 1987, p. 209.

²⁴ Lossky, *Op. cit.*, p. 43.

²⁵ Orat. 27 (Theol. I.), 3-6; PG 36, 13C-16C.

²⁶ Prof. I. Bria, *Teolog și teologie după Sf. Grigorie de Nazianz*, în rev GB, nr. 1-2, 1958, p. 170

²⁷ Sf. Vasile cel Mare, Epistola 234, PG 32, col. 869 (în rom. în PSB 12)

inaccesibilă.²⁸ Totuși Sf. Vasile ne vorbește de "intimitatea cu Dumnezeu" și de "unirea prin iubire"²⁹ în Duhul Sfânt, care fiind Dumnezeu prin natură îndumnezeiește prin har toate cele care aparțin încă naturii supuse schimbării.³⁰ "Prin El se face înălțarea inimilor, îndumnezeirea celor slabi, desăvârșirea celor înaintați. El este Cel care strălucind în cei care s-au curățit de toată întinăciunea, îi face duhovnicești (peumatikos), prin comuniunea cu El". În Duhul Sfânt, putem contempla pe Dumnezeu: "Ca și soarele, atunci când întâlnește un ochi curat, (Duhul Sfânt) îți va arăta în El însuși Chipul Celui Nevăzut. În fericita contemplare a acestui chip vei vedea frumusețea inexprimabilă a Arhetipului"³¹. În Duhul Sfânt vedem chipul Fiului și prin El, Arhetipul, pe Tatăl. Orice vedere a lui Dumnezeu va fi trinitară: în Duhul Sfânt prin Fiul spre Tatăl.³²

Așadar, Sf. Vasile cel Mare percepe vederea și cunoașterea lui Dumnezeu ca rezultat al unei perpetue epicleze, sau parafrazându-l pe P. Evdokimov ca o Cincizecime perpetuă, deci el ne arată întru toate că teologul este în sine unul dintre Apostoli, este unul dintre cei care a văzut și-a plecat capul prin Duhul pe pieptul Mântuitorului și acum se dăruiește lumii ca loc de plecare a capului într-o vertitabilă teologhisire diaconică. Dacă la Sf. Grigorie era preferit motivul urcușului în Sinai, la Sf. Vasile urcușul este deja realizat și credinciosul este în intimitatea dumnezeirii prin Duhul care face vii inimile noastre prin înălțarea lor, întru cântarea de tip heruvimic și isaianic, în liturghia celestă din jurul tronului slavei.

Cântarea tronului slavei, strălucitor ca aurul din topitoare, nu poate fi realizată decât în cuvânt de aur. Cel cu gura de aur are acest apelativ din cel puțin două motive: înălțimea cuvântului și continua cuvântare morală și moralizatoare prin care dorea să reverse în lume aurul din topitoarea noastră creuzete ale trupului. Dar nu numai. Sfânta Liturghie a Hrisostomului este o sinteză teologică care ne povățuiește și ne așează "en Hristo". Eu sesizez, în primul rând, în lucrarea Sf. Ioan Gură de Aur centralitatea pregnantă a Cuvântului. Anaforaua sa liturgică ne conduce sistematic, în cazul în care nu suntem simpli spectatori, prin Lege, prin Profeți, la Hristos la Cina cea de Taină și ni-L face realitate interioară, ce se cere revelată, prin ospățul Euharistic. Deci, discursul teologic hrisostomic ne conduce la ceea ce spunea Sf. Marcu Ascetul "plinind poruncile, avem în noi pe poruncitor" - la plinirea poruncilor. Atât poruncile, cât și Sfânta Euharistie în ceea ce este ea, sunt manifestări concrete ale synkatabasis-ului divin, a condescendenței Sale înțeleasă ca manifestare prin care El Se face văzut "nu cum este El, ci cum este capabil să-L vadă cel care-L vede, proporționând vederea cu neputința celor care-L văd".³³ Așa stau lucrurile nu numai pentru oamenii care-L cunosc pe pământ în parte, în oglindă și în ghicitură, ci și pentru îngerii care au vederea lui Dumnezeu față către față. Chiar și vederea desăvârșită este adaptată

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Idem*, Hom. quod est Deus, 6; PG 31, col 344B.

³⁰ *Idem*, Contra Eun., III, 5; PG 29, col. 665BC.

³¹ *Idem*, Despre Duhul Sfânt, IX, 23; PG 32, col. 109.

³² Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, 1995, p. 69.

³³ Sf. Ioan Hrisostom, *Op. cit.*, III, 3; PG 48 col. 722.

receptivității creaturilor. Numai Fiul singur are despre Dumnezeu cunoașterea care este o theoria, o katelepsis perfectă, căci El este în sânul Tatălui.

Astfel rezumând gândirea Sf. Ioan despre cunoașterea lui Dumnezeu am putea zice că Dumnezeu, invizibil și incognoscibil, în ce privește ființa Sa, Se face cunoscut, se arată, ieșind cum s-ar spune din natura Sa proprie, pogorându-Se la ființele create, iar această condescendență, operă a voinței, este Întruparea Fiului, prin care Cuvântul, Chipul nevăzut al lui Dumnezeu, devine văzut îngerilor ca și oamenilor. În veacul viitor Îl vom cunoaște din vederea față către față.

Urcare, curățire, vedere-cunoaștere și revărsare -revelare din noi înșine. Aceasta ar fi cea mai concisă concluzie a comunicării noastre sau a încercării mele de a teologhisi despre cunoașterea lui Dumnezeu în lumina teologiei Sfinților Trei Ierarhi. Totuși, discursul nostru se dorește a fi unul pragmatic în vederea realizării pnevmatoforiei și de aceea consider ca cel mai potrivit final cuvintele Sf. Grigorie: "Dumnezeu îmi poruncește să urc pe munte ca să pătrund în interiorul norului și să mă apropiu de Dumnezeu, și eu urc cu râvnă, sau că vorbesc mai exact, cu râvnă și cu zbuțiu cu râvnă din pricina nădejzii, cu zbuțiu din pricina slăbiciunii. Dar ce am pățit în această urcare cu mintea spre Dumnezeu, o prieteni și cu mine inițiați în aceleași taine, și împreună iubitori ai adevărului? Alergam ca să cuprind cu mintea pe Dumnezeu și, astfel, m-am urcat în munte și am despicat norul, ajungând înlăuntru, afară adică de materie și de cele materiale, și concentrându-mă întru mine însumi, pe cât mi-a fost cu puțință. Dar după ce am privit înainte, de abia am văzut spatele lui Dumnezeu- și aceasta oblatuit de stâncă, adică de Cuvântul Cel ce S-a întrupat pentru noi - și, aplecându-mă puțin am văzut nu prima și preacurata Fire cunoscută numai de Ea Însăși, adică de Treime, și care rămâne înlăuntru primei catapetesme și e acoperită de Heruvimi, ci pe cea de pe urmă și care ajunge la noi. Iar aceasta este, pe câte știu, măreția lui Dumnezeu din creaturile Lui și cele întemeiate și guvernate de El. Căci acestea sunt spatele lui Dumnezeu: cele care fac cunoscute după El trecerea Aceluia, după cum umbrele și imaginile soarelui reflectate în apă, arată privirilor bonave soarele, de vreme ce nu sunt în stare să-l privească drept, căci lumina biruie prin curăția ei simțirea noastră". Între creaturile Lui revendicate la revelarea spatelui Său suntem și noi, oamenii zidiți după chipul Său, de aceea din noi prin revărsare de tip vasilian, adică îngrijindu-ne chipul din semenul nostru, în comuniune de tip hrisostomic, adică în perpetuă stare euharistică și de dinamis euharistic, se realizează contemplarea - theoria - celui nevăzut după cum ne-a spus Grigorie spre cunoașterea lui Dumnezeu întru necunoaștere, căci ce minte poate oare să-L cuprindă pe Cel Necuprins și a toate cuprinzător.

Anamnesisul este, în acest caz, începutul dinamisului liturgic restaurator a kalokagathiei, descrise oarecând în Facere 1, 31, din propriile noastre fapte arcuite de harul Sfântului Duh care lucrează ca Hristos să ia chip în noi ascunzându-ne cu Sine în Tatăl pentru a cunoaște cu cunoașterea cu care am fost cunoscuți de El. Creșterea noastră în El - ca trup eclesial - este creștere sau îmbogățire a Bisericii cu mădulare vii ce revarsă seva faptei cuvântătoare, în lume spre luminarea ei din cunoașterea cea ziditoare, revelată nouă de Sfinții Trei Ierarhi.

CATEHEZA IERI ȘI ASTĂZI

TOADER IOAN

RÉSUMÉ *La catéchèse hier et aujourd'hui.* Hier, les Pères de l'Église catéchisaient des adultes avant leur baptême, en insistant sur l'engagement à vivre les valeurs morales du christianisme, du 1er au IIIe siècles, en développant davantage l'explication du Symbole et des mystères, au IVe siècle.

Aujourd'hui en Roumanie, dans le contexte social et culturel post-communiste, comment nous inspirer de l'esprit des Pères pour faire la catéchèse? Il convient d'abord de noter ce fait: deux générations n'ont pas reçu d'enseignement catéchétique. Que peut-elle transmettre à son tour dans le cadre familial sans le secours des grands-parents? Les enfants de ces parents à la mémoire chrétienne amputée vont bien aujourd'hui au "cours de religion" à l'école. Mais, coupé, de ses racines communautaires (paroissiales), sans lien avec une pratique familiale fervente, cet enseignement risque de n'être qu'une simple transmission d'informations et non une initiation. La vigilance s'impose aussi quant à la qualité, didactique de cet enseignement: certes adapté à la psychologie enfantine, il ne doit cependant pas véhiculer des représentations de Dieu faussées, inacceptables pour les parents et disqualifiantes pour l'Église. Le catéchuménat n'existe plus en Roumanie puisque presque tous les petits enfants ont été, baptisés, même pendant la période communiste. Pourtant, ces générations de jeunes et d'adultes qui n'ont hérité, le plus souvent que d'un vague sens du sacré et de rites pratiqués sans grand discernement devraient recevoir aujourd'hui l'enseignement des catéchumènes, comme aux premiers siècles, en ne négligeant surtout pas l'éthique qu'implique la foi chrétienne.

Ieri, din secolul întâi până în secolul patru, într-un context social impregnat de păgânism, cei ce sunt chemați în mod special să primească botezul sunt adulții. Înainte de a fi botezați, catehumenii erau inițiați în tainele creștinismului. Astăzi, în România, într-un context social impregnat de creștinism, de mai multe secole, catehumenatul nu mai există; botezăm copiii, fără ca aceștia să treacă printr-o perioadă de catehumenat. Părinții, nașii și comunitatea parohială răspund pentru cei ce urmează să fie botezați. După anul 1989, acești copii sunt catehizați într-un cadru școlar, cum altădată bunicii și străbunicii lor, înainte de 1948. Trebuie să recunoaștem că există astăzi în România o situație inedită: două generații n-au fost catehizate. Consecințele asupra transmiterii credinței nu sunt neglijabile. Această generație de tineri și de adulți care a primit botezul în perioada comunistă n-a moștenit decât o vagă amintire din patrimoniul spiritual al Bisericii. Aceștia trebuie catehizați, trebuie să treacă prin perioada de catehumenat. De aceea, în acest

articol, pentru început, ne vom îndrepta atenția asupra pregătirii catehumenilor în primele patru secole, pentru a vedea cum Părinții Bisericii au procedat cu cei ce erau în această stare de catehumenat, pentru ca mai apoi să vedem ce modele pot să ne ofere Părinții Bisericii, problemele care există la noi pe plan catehetic și o posibilă rezolvare a acestora.

Cateheza ieri

Catehumenatul în secolele I - III: o cateheză morală

Conform Didahiei sau Învățăturii celor 12 Apostoli¹, celui doritor să devină creștin i se puneau în față două căi: calea vieții și calea morții.

"Calea vieții este aceasta: Mai întâi, să iubești pe Dumnezeu, Creatorul tău; al doilea, pe aproapele tău ca pe tine însuși și toate câte voiești să ți se facă ție, nu le face și tu altora (...) p. 25.

Calea morții este aceasta: Mai întâi de toate este rea și plină de blestem: ucideri, adultere, poftă, desfrânări, hoții, idolatrii, vrăji, farmece, răpiri, mărturii mincinoase, fățarnicii, inimă vicleană, vicleșug, mândrie, răutate, obrăznicie, lăcomie, cuvinte de rușine, invidie, nerușinare, îngâmfare, fudulie, lipsă de teamă, prigonitori ai celor buni, urători de adevăr, iubitori de minciună; nu cunosc răsplata dreptății, nu se lipsesc de bine, nici de dreapta judecată; nu priveghează spre bine, ci spre rău; bunătatea și răbdarea este departe de ei; iubesc cele deșarte" umblă după mită, nu miluiesc pe sărac, nu sufăr pe cei necăjiți, nu cunosc pe Creatorul lor, ucigași de copii, stricători ai făpturii lui Dumnezeu, întorc spatele celui lipsit, asupresc pe cel în strâmtorare; apărători ai bogaților, judecători nelegiuți ai săracilor, plini de tot păcatul. Izbăviți-vă, fiilor de toate acestea"². Catehumenul trebuia să aleagă calea vieții și să aibă un comportament moral lipsit de ambiguitate înainte de a fi botezat.

Sfântul Justin Martirul și Filosoful³, pe la anul 150, atunci când vorbește despre botez, nu insistă asupra inițierii doctrinare a candidaților, ci privilegiază mai mult partea morală, valorile morale pe care trebuie să le urmeze, să le trăiască cei ce urmează să fie botezați.

Pe aceeași latură morală se insistă și în Tradiția apostolică⁴ a lui Ipolit. Primul examen la care sunt supuși cei ce doreau să devină creștini era un interogatoriu asupra vieții lor morale. Dacă examenul a fost favorabil ei puteau să devină catehumeni. După o perioadă de trei ani de catehumenat, ei sunt din nou examinați asupra comportamentului moral. Martori din rândul creștinilor aduc garanții pentru viața morală a catehumenilor. Abia după acest timp de probă ei primesc botezul și sunt acceptați în sânul Bisericii.

¹ Scrierile Părinților Apostolici, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 25-35.

² *Ibidem*, p. 25, 28.

³ Apologeți de limbă greacă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 23-259.

⁴ Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, Paris, 1946.

În primele trei secole, insistența pe partea morală, se datorează contextului social și cultural în care trăiau creștinii. Contextul lumii păgâne, îi obligă pe oamenii Bisericii să fie mai prudenți și foarte exigenți cu latura morală a celor ce doreau să devină creștini.

Catehemenatul în secolul IV: apariția unei cateheze doctrinare

În secolul IV, pe lângă învățătura morală împărtășită catehemenilor se mai insistă și pe învățătura doctrinară a Bisericii și pe explicarea unor ritualuri.

În Antiohia, Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur instruiesc pe cei ce urmează să fie botezați, arătându-le însemnătatea Tainei botezului, îndemnându-i să respecte învățăturile pe care le-au primit.

La Ierusalim, Sfântul Chiril⁵ rostește în Postul Mare, în timpul Liturghiei, cateheze pentru catehemenii care se pregăteau să primească Taina Botezului. După ce erau botezați în noaptea de Sfintele Paști, perioada imediat următoare era consacrată explicării tainelor ce li s-au administrat (Botez, Mirungere și Euharistie). Aceste cateheze se mai numeau mistagogice sau mistagogii.

Față de secolele anterioare, în secolul IV, perioada de pregătire a catehemenilor se desfășura doar în Postul Mare. În acest interval scurt, printre altele, li se explică catehemenilor Simbolul credinței. După ce au înțeles semnificația fiecărui articol ei sunt rugați să-l memorizeze pentru a-l putea rosti atunci când vor îmbrăca haina botezului.

Această privire sumară asupra învățământului catehetic din primele patru secole, ne oferă o imagine edificatoare asupra modului în care cineva putea să devină creștin. Nu înseamnă că noi, astăzi, trebuie să imităm întru totul modul lor de catehizare. Ei au trăit într-un alt context social, cultural și geografic, problemele de atunci erau cu totul diferite față de problemele pe care le întâmpinăm noi astăzi. Dacă astăzi am dori să catehizăm în duhul Părinților din primele patru secole, care ar fi modelul pe care totuși l-am putea urma? Poate că cel mai important model ar fi cel al catehezei într-un cadru comunitar. De asemenea, o adaptare a catehezei în funcție de problemele timpului în care trăim. Am putut remarca faptul că primele trei secole s-au caracterizat printr-o cateheză morală, ca mai apoi în secolul patru să se abordeze și partea doctrinară. Dar care sunt astăzi realitățile pe plan catehetic?

Cateheza astăzi

Pe coperta unui Manual de religie⁶ putem remarca o imagine extrem de sugestivă: o bunică învață pe o fetiță să-și facă semnul sfintei cruci, în biserică, în fața icoanei Mântuitorului. Dacă am încerca să "traducem" această imagine, am putea descoperi foarte multe lucruri.

⁵ Pr. D. Fecioru, Sf. Chiril al Ierusalimului, Catehezele, Partea I, Partea a II a, Izvoarele Ortodoxiei, nr 6-7, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1943.

⁶ Pr. Dr. Ioan Sauca, Manual de religie, clasa a III a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.

În ultimele decenii ale secolului în care trăim, învățământul catehetic a fost ținut sub tăcere. O întreagă generație n-a putut beneficia de pe urma unui învățământ religios organizat. După ce copiii erau botezați la șase săptămâni de la naștere, o mare parte dintre ei rămâneau în afara unui cadru care să le ofere o instrucție religioasă. Încet, încet se formează o generație de creștini care n-a mai fost formată din punct de vedere religios, generație care nu a mai avut la îndemână Abecedarul credinței. Dacă în imaginea de pe coperta Manualului de religie vedem o bunică care încearcă să transmită valorile creștine copiilor, și nu părinții, putem să ne dăm mai bine seama de vidul produs în educația religioasă a unei generații. Chiar dacă astăzi, în familie, copiii nu găsesc întotdeauna bazele unui învățământ catehetic, în școală, la ora de religie, copiii pot să fie formați din punct de vedere creștin. Însă dascălii de religie, cateheții, trebuie să țină seama de realitățile timpului în care trăim și să nu se limiteze numai la transmiterea de cunoștințe. Învățătura Bisericii nu este informație, ci este un mod de a trăi, de a se comporta. Dacă profesorul de religie nu va ști să creeze o punte între școală și biserică, între școală și comunitatea unei parohii, atunci lecția de religie, cateheza, va rămâne o simplă informație, o curiozitate intelectuală, o sporire a unor cunoștințe pe tărâm religios. Învățământul catehetic care nu este legat de biserică, de comunitatea unei parohii, este un cuvânt abstract și arid. Afirmam mai sus că profesorul de religie trebuie să țină seama de realitățile timpului în care trăim. Și care sunt oare aceste realități? O mare parte dintre părinții copiilor care frecventează orele de religie nu sunt implicați în mod deplin în viața unei parohii. Ei sunt adesea creștini de sărbători mari: Crăciun sau Paști sau participă în mod ocazional la un eveniment din viața unei parohii: cununie, înmormântare sau botez. Ori dacă părinții nu participă în mod regulat în duminici și sărbători la viața comunitară a unei parohii, cu siguranță nici copiii acestora nu vor participa. De aceea, profesorul de religie trebuie să-i facă să înțeleagă pe copii că ora de religie este doar un mijloc de integrare în structurile unei comunități parohiale, și fără această participare, lecția de religie poate să rămână o simplă informație, o simplă curiozitate intelectuală. Iată un prim aspect de care trebuie să ținem seama atunci când catehizăm în școală.

Un al doilea aspect este legat de modul în care prezentăm cateheza. Trebuie să ținem seama de vârsta copiilor, de psihologia lor și în funcție de aceste elemente să ne alcătuim cateheza. Cateheza să fie accesibilă și înțeleasă de copii. O învățătură de credință abstractă, care este memorizată mecanic, fără să fie înțeleasă, va deveni o povară, iar mai târziu va fi eliminată. Trebuie renunțat la ideea unei maturități religioase la copil. Copilul este o ființă religioasă în felul său. Copilul îl reprezintă pe Dumnezeu într-o formă proprie lui, formă pe care nu o întâlnim la adult. Dacă catehetul nu respectă universul mintal al copilului și încearcă să-i impună conceptele, reprezentările adultului, care au fost elaborate de-a lungul secolelor, aceste concepte nu pot să-L medieze pe Dumnezeu. Copilul tinde să-și concretizeze ideile pe care le primește, el nu este capabil să abstractizeze. Anumite învățături de credință, norme de conduită, pot să fie explicate cu ajutorul unor istorioare. Aceste istorioare însă prin tâlcul lor nu trebuie să dea o imagine deformată despre Dumnezeu, despre credință. Să vedem cum

poate fi înțeles Dumnezeu din istorioara "Fiți buni cu viețuitoarele", pe care o găsim consemnată în *Abecedarul micutului creștin*⁷.

"Copiii sunt buni cu animalele și cu păsările! Ele sunt făpturile lui Dumnezeu. Dumnezeu le iubește. Le hrănește și le poartă de grijă. Vasilică însă este un băiat rău. El chinuiește animalele. Într-o zi, voia să strice cuibul rândunicii, dar a pățit-o. S-a cățarat pe scară. Voia să bage mâna în cuib, dar n-a mai apucat. Scara a alunecat și Vasilică a căzut. Toată vara a zăcut bolnav în spital. Rândunicile cântă voioase! Ele mulțumesc lui Dumnezeu că le-a apărut de Vasilică".

Dacă cineva n-ar ști absolut nimic despre Dumnezeul creștinilor și i-am da să citească această istorioară, el l-ar putea caracteriza astfel: nemilos și neiertător. Dacă Dumnezeu n-ar fi un Dumnezeu iertător și îndelungrăbdător, spitalul unde a zăcut Vasilică toată vara ar fi neîncăpător pentru miile de păcătoși! Dumnezeu așteaptă ca omul să se întoarcă, să-și regrete faptele sale. Dacă Dumnezeu ne-ar pedepsi la fiecare pas pentru greșelile noastre, libertatea noastră ar fi îngrădită. Când Zaheu s-a urcat în sicomor, curios să-l vadă pe Iisus care trecea prin Ierihon, Dumnezeu nu l-a tântit din copac, nici nu i-a zis: "tu ești un hoț!". Iisus l-a făcut să înțeleagă că el este capabil să trăiască într-un alt mod și Zaheu și-a schimbat viața.

Iisus cunoaște mai bine ca orice psiholog sufletul copilului, atunci când le spunea ucenicilor: "Lăsați copiii să vină la Mine" (Marcu X, 14). Curățenia sufletească a copilului este una dintre condițiile necesare pătrunderii mai cu ușurință a divinității în sufletul copilului. Nu prin frica de pedeapsă, prin amenințarea răzbunării lui Dumnezeu vom putea sădi în sufletul copilului normele morale, ci prin exemple în care se arată dragostea și bunătatea lui Dumnezeu.

Cateheza nu-i privește numai pe copii; ea se adresează tuturor membrilor unei comunități: copii, adolescenți și adulți. Dacă în primele secole, catehumeni erau cei care se pregăteau să primească Taina Sfântului Botez și această perioadă de catehumenat era limitată la trei ani în primele trei secole și perioada Postului Mare, în secolul IV, astăzi trebuie să vedem în mod cu totul diferit perioada de catehumenat. Și astăzi continuăm să rostim rugăciuni pentru catehumeni, adică pentru cei ce se pregătesc să fie botezați, deși nu se regăsesc printre noi în biserică:

"Doamne Dumnezeul nostru, cel ce întru cele de sus locuiești și spre cei smeriți privești, care ai trimis mântuirea neamului omenesc pe Unul-Născut Fiul Tău și Dumnezeu, pe Domnul nostru Iisus Hristos, caută spre robii Tăi cei chemați, care și-au plecat grumajii înaintea Ta, și-i învrednicește pe dânșii, la vremea potrivită, de baia nașterii celei de a doua, de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii, unește-i pe dânșii cu Sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și-i numără pe dânșii cu turma Ta cea aleasă"⁸. Imediat după această rugăciune, preotul îi invită pe catehumeni să părăsească biserica: "câți sunteți chemați, ieșiți. Cei chemați, ieșiți. Câți sunteți chemați, ieșiți. Ca nimeni din cei chemați să nu rămână". Și în mod paradoxal, în acel moment al Liturghiei nimeni nu părăsește biserica...

⁷ Preot Dr. Ioan Sauca, *Abecedarul micutului creștin*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 37.

⁸ Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, rugăciunea pentru cei chemați.

Astăzi, nu mai avem în biserică tipul de catehumenat pe care l-am avut în primele secole. Mulți dintre creștini au fost botezați din fragedă pruncie, fără să-și dea acordul pentru acest demers. Nașterea din părinți creștini și garanția nașilor a fost de ajuns pentru ca cineva să fie botezat, adică să devină creștin. Aceștia poartă pecetea botezului, sunt creștini, dar nu înseamnă că nu mai au nimic de făcut. Copiii primesc astăzi o educație religioasă în școală, dar cu cele două generații de creștini care nu au fost catehizate ce e de făcut? Cum putem să extindem cateheza la acele categorii care nu au beneficiat de un învățământ catehetic, după botez?

Nu ar fi chiar imposibil, dar trebuie o mai mare implicare a persoanelor care răspund de catehizare. Astăzi, părinții își trimit copiii la ora de religie, acești părinți au fost botezați, dar ei fac parte din generația care n-a fost catehizată. Profesorul de religie poate să facă din când în când reuniuni cu părinții și să le explice anumite lucruri, de exemplu, el poate să le prezinte în linii mari întregul parcurs catehetic pe care dorește să-l prezinte copiilor pe perioada unui trimestru. În felul acesta se poate crea un dialog între părinți și copii, după fiecare oră de religie. De dorit ar fi ca, fiecare școală să fie legată de o parohie, iar duminica copiii să se regăsească printre credincioșii parohiei, la Sfânta Liturghie. Este importantă și prezența părinților copiilor care sunt catehizați, la biserică, la Sfânta Liturghie. Pentru că dacă părinții nu merg duminica la biserică, nici copiii acestora nu vor merge, chiar dacă urmează orele de religie. Parohia poate invita din când în când un părinte spiritual cunoscut, iar cu această ocazie să fie invitați și părinții, să aibă posibilitatea să-i adreseze întrebări. De asemenea, se pot organiza pelerinaje la mănăstiri împreună cu copiii, iar cu această ocazie să fie invitați și pe părinții.

Iată doar câteva idei pentru cei ce au misiunea de a catehiza. Cu siguranță, problemele sunt diferite de la o parohie la alta, de la sat la oraș. În acest moment ne confruntăm cu o situație inedită, cateheții trebuie să simtă pulsul vremii și să găsească soluții pentru o catehizare pe măsura nevoilor timpului în care trăim. Important este să știm să catehizăm pe parcursul fiecărei etape pe care o parcurgem. Cunoscând publicul la care ne adresăm, noi vom putea face accesibil mesajul Evangheliei, ne vom face înțeleși. Dacă unui orb îi vom arăta icoane, iar unui surd îi vom propovădui Evanghelia cu voce tare, cu siguranță nici unul, nici altul nu vor înțelege nimic. Comparația este forțată, dar se întâmplă aproape același lucru dacă nu ținem seama de așteptările, de nevoile celor pe care îi avem în față. Nu făcându-le "lecții" de cateheză vom putea să schimbăm lucrurile, ci proclamând Vestea cea Bună.

CUVÂNTAREA RELIGIOASĂ ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA ȘI ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA

- IZVOARE -

DOREL MAN

RÉSUMÉ *La prédication du XVIII^e siècle au début du XIX^e siècle.*

SOURCES. Notre étude montre à partir de documents qu'au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, la prédication a eu des effets positifs sur le plan spirituel et sur le plan culturel, correspondant à l'enseignement de l'Eglise en Roumanie.

La prédication se caractérise par un réalisme profond de telle sorte qu'elle était bien reçue par les fidèles dans toute la Roumanie. Nos prédicateurs qui étaient au même niveau, que les prédicateurs occidentaux ont été soutenus par l'Eglise et par l'État royal et ont bénéficié d'écoles et d'imprimeries.

La prédication atteste l'unité de la Roumanie de toutes les régions et constitue un témoignage de la permanence et de la vitalité de la langue et de la culture roumaines.

În această perioadă cărturarii scriu cartea și cuvântarea pentru a fi tipărită. Scrierile și cuvântările care au reușit să vadă lumina tiparului s-au bucurat de un larg răspândire în cadrul epocii. Necesitatea lor era impusă de cerința preoților și a credincioșilor de a citi în graiul lor cuvântul lui Dumnezeu, deoarece "limba cunoașterii, a meditației profunde și a creației literare este expresia chipului lăuntric al unui neam, pe care numai el și-l făurește prin cele mai înalte calități ale sale"¹.

Aceste cuvântări tipărite în volume de sine stătătoare stau fost și sunt utile tuturor vorbitorilor de limbă și cultură precum și tuturor creștinilor. Ele sunt mărturie grăitoare ale existenței noastre pe aceste teritorii românești, contribuind la educarea și întărirea tuturor românilor în unitatea credinței și a neamului, stând la temelie cultura românească și a literaturii teologice ortodoxe. Ele au rămas modele de predici și expresii ale manifestării noastre spirituale de-a lungul veacurilor, răspândite în rândul maselor largi pentru zidire duhovnicească.

Cuvântarea religioasă din această perioadă cuprinde *tâlcuiri biblice, cateheze, sfătuiri duhovnicești, îndemnuri morale pentru tineri și viața de familie*. Această comunicare cu masele se realiza în cadrul serviciului public religios și a avut profunde consecințe pozitive pe plan spiritual și cultural, realizată în concordanță cu învățătura Bisericii și cu promovarea ierarhiei ortodoxe a timpului. Această

¹ Virgil Cîndea, *Noul Testament în limba română ca act de spiritualitate și cultură*, în *Noul Testament*, 1688-1988, Editura Episcop. Alba Iulia, 1988, p. 46.

promovare a fost favorizată de traducerea cărților sacre și a operelor patristice în limba poporului de Biserică și de Domnie, care și-au dat girul și au susținut condițiile indispensabile, adică școli de limbă românească, tiparnițe, preoți și cărturari. Secolul al XVIII-lea a fost cel mai frământat, atât în Transilvania, unde Biserica ortodoxă se lupta cu propaganda catolică cât și în Principate, unde se impunea politica grecilor fanarioți.

Iată principalele lucrări din această perioadă:

TITLURILE EXACTE (după *Ist. lit. rom.*):

- "**Propovedanie sau învățături la îngropăciunea oamenilor morți. Acum de preotul Samoilă Clain de Sad făcute...**", Blaj, 1784;

- "**Dezvoaltele și tâlcuitele evanghelii a duminicilor, a sărbătoririlor și a care și cărora zile**", de Dimitrie Eustatievici, Sibiu, 1790;

- "**Didachii, adică învățături pentru creșterea fiilor la îngropăciunea pruncilor morți**", Buda, 1809.

- "**Kiriacodromionul de la Alba Iulia din 1699**", este întâia retipărire a monumentalei **Cazanii** a lui Varlaam de la 1643. Această operă omiletică a constituit o pavază a ortodoxiei din acea perioadă, necesară în Transilvania unde ortodoxia era "ca o corabie în mijlocul valurilor mării, aflându-se între multe feluri de limbi străine", cum menționa un act de domnie a lui Constantin-vodă Brâncoveanu din 15 iunie 1700². Ea s-a retipărit în anii 1732, 1765 și 1768 la București, iar în 1748 și 1781, la Râmnicu Vâlcea și s-a răspândit la toți românii, fiind "vehiculul care pe românii de pretutindeni i-a ținut în neîntreruptă legătură duhovnicească"³.

- "**Propovedanie la îngropăciunea oamenilor morți**", de preotul Samuil Clain de Sad, Blaj, 1784. Este prima colecție de predici care apare la 84 de ani după dezbinarea bisericească a românilor din Transilvania⁴. "Predicile lui Samuil Clain corespund întru toate regulelor omiletice", fapt ce a făcut ca ele să fie retipărite în 1842 la Sibiu și în 1907 la Arad⁵.

- "**Dezvoltate și tâlcuite Evanghelii**", de Dimitrie Eusrtatievici, Sibiu, 1790. Această carte este considerată izvor omiletic și a servit ca model pentru tipăriturile ulterioare.

- "**Cazania de la Viena, 1793**", este o carte rară tradusă din ungurește în sârbește și apoi în românește pentru românii din Karlovitz⁶. Prefața acestei cazanii legiferează cuvântarea religioasă: "Dumnezeiasca slujbă nu se cuprinde numai întru aducerea rugăciunilor și întru facerea mulțumirii, și întru săvârșirea tainelor

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, 1981, p. 306.

³ PREDICI, cu studiu introductiv de Florea Mureșanu, *Mitropolitul Andrei Șaguna*, Editura Episcopiei Ort. Rom. Cluj, 1945, p. XIX.

⁴ *Ibidem*, p. XVII.

⁵ Gh. Comșa, *Istoria Predicei la români*, București, 1921, p. 114.

⁶ Predici, st. și op. cit. p. XX.

cele ce Mântuitorul nostru pentru mântuirea noastră a rânduit, *ci mai ales și mai presus învățătura legii dumnezeiești*. Pentru aceste pricini așa tare poruncește Dumnezeu păstorilor în cuvântul său, ca toată nevoița și rivna sa spre aceea să o cheltuiască, adică să o întrebuițeze ca să înțeleagă legea lui Dumnezeu și ca în legea aceea să învețe pe toți oamenii, ceiace sunt grijii lui încredințați. Sfântul Pavel în fața lui Timotei fieștecăruia păstor grăește: *Propovăduiește cuvântul*⁷.

- ***Procanonul ce cuprinde în sine cele ce sunt de lipsă spre înțelesul cel deplin și desăvârșit al canoanelor și a toată tocmeala bisericească - spre folosul mai cu seamă al românilor***, 1783, s.l. (ed. Gr. Marcu, Sibiu, 1949), despre care istoricul literar George Ivașcu spune în a sa *Istorie a literaturii române*, vol. I, 1969, p. 315 că "*Procanonul este cea mai îndrăzneată operă de gândire teologică-ecclesiastică a Școlii Ardelene*".

- ***Propovedanii la îngroparea oamenilor morți, culese de Petru Maior în anul 1809*** a fost tipărită la Buda și conține 40 de propovedanii în 304 pagini. Aceste cuvântări se remarcă printr-o "vioiciune mare prin exemple din Biblie, din viață, din istoria profană și întrebuițează asemănări, ceea ce face ca predicile să fie ușor înțelese"⁸.

- ***Didahii, adică învățătură pentru creșterea fiilor și la îngropăciunea pruncilor morți***, culese de Petru Maior, tipărite la Buda în anul 1809. Cartea cuprinde 15 Didahii precedate de un cuvânt înainte. Marele nostru istoric, Nicolae Iorga afirmă că "Maior aducea servicii din cele mai mari predicatorilor, dându-le în mână cuvântări alcătuite într-o așa de curgătoare limbă"⁹.

- ***Predichei sau învățături la toate duminicile și sărbătorile anului, culese de Petru Maior, tipărite la Buda în 1811***. Constatăm că lucrarea omiletică a lui Petru Maior "a avut cea mai mare răspândire, nu numai în Biserica unită cu Roma, ci și în Biserica ortodoxă română"¹⁰. Cărțile de predici ale lui Petru Maior s-au răspândit în toate bisericile "unite" și neunite din Ardeal. Editorul de mai târziu, El. Dăianu de la Cluj, afirmă că a voit să scoată "din pulberea uitării aceste mărgăritare de gândire creștinească și de simțire românească, care strălucesc întru totul farmecul limbii noastre românești, așa cum s-a simțit ea în slujba sfintei biserici" iar în revista clujeana "Răvașul" mai precizează că: "Aceste opere fără pereche în literatura noastră bisericească sunt superioare chiar și predicilor lui Samuil Micu Clain. De asemenea S[extil] Pușcariu spune că: "Predicile lui P. Maior sunt foarte frumoase. El a luminat, nu numai o anumită clasă - să zicem cea preoțească - sau oameni de o anumită vârstă dintre poporeni săi, ci după vorba poetului, bătrâni, bărbați, juni, tineri"¹¹, iar Nicolae Iorga scrie: "Cum se vede, P. Maior aducea servicii din cele mai mari predicatorilor, dându-le în mână cuvântări

⁷ Gh. Comșa, *op. cit.* p. 115.

⁸ *Ibidem*, p. 164.

⁹ N. Iorga, *Istoria Bisericii Române*, vol. II, p. 212.

¹⁰ Gh. Comșa, *op. cit.*, p. 161.

¹¹ A. Radu, *Opera omiletică a lui Petru Maior*, S.T., nr. 9-10, 1967, p. 659.

alcătuite într-o așa de curgătoare limbă"¹². Teologul A. Radu, în urma cercetărilor sale, afirmă că învățătura din predicile lui Petru Maior "a fost factorul hotărâtor care a împiedicat ca fisura, pe care papa și habsburgii au făcut-o în untiata religioasă a românilor din Ardeal la 1700, să nu se transforme într-o prăpastie între fii aceluiși neam"¹³.

Tâlcuirea Evangheliilor din dumineci și sărbători de Constantin Diaconovici Loga, în Duminicile învierii și ale Sărbătorilor, Buda 1835.

Propovedanii la îngroparea oamenilor morți, de preotul Samuil Clain de Sad, retipărită la Sibiu, 1842, cu binecuvântarea episcopului ne-uniților din Ardeal, Vasile Moga. De la Samuil Micu Clain au rămas în manuscris traducerea următoarelor predici: Omiliile și asceticile Sf. Vasile cel Mare, scrierile Sf. Chiril de Ierusalim (între care și predici), 88 de omilii ale lui Hrisosiom asupra evangheliei Sf. Ioan apoi multe omilii ale Sf. Grigorie de Nzianz, Epifanie, Atanasie, Efrem Sirul, Damaschin etc.¹⁴. Cartea este cea din 1784 la care se adaugă încă 6 cuvântări.

- **Cuvântări bisericesti pe sărbători, duminici și deosebite întâmplări**, culese de Sigismund Pap, cu binecuvântarea și cheltuiala Arhiepiscopului de la Carlovitz, tipărită la Peșta în anul 1847. În prefața acestui volum, autorul vorbește despre criza de cărți de predici din biserica noastră, dar în același timp, pune în evidență valoarea cuvântării religioase: "Lipsa cuvântărilor bisericesti e de mult cunoscută (...) căci din lipsa acestora mulți preoți în biserici tac: învățăturile cerești amuțesc, bisericile sunt dezbrăcate de frumusețea sieși cuviincioasă, și oile cele cuvântătoare rămân fără mângâiere șezând în umbra morții"¹⁵.

- **Chiriadromion, adică cuvântări bisericesti pentru fiecare duminică a anului, înocmite de Prea Sfințitul Arhiepiscop al Astrahanului Nichifor Teotochis, tipărit acum întâia dată cu un adaus de Cuvântări pentru sărbătorile domnești**, întocmite de Șaguna însuși, Sibiu 1855. Marele Șaguna a știut să stimuleze din plin zelul predicatorial al preoților ca "să fie în stare a cuvânta din timp către popor cu spor și cu folos... să deștepte pe toți spre cucernicia cea adevărat creștină și spre frică de Dumnezeu"¹⁶ ca să educe și să crească oameni de nădejde pentru neamul românesc. "Cuvântările lui Șaguna din Chiriadromion, 26 la număr, sunt până astăzi, cele mai frumoase cuvinte de învățătură, ce se pot rosti la praznicile satelor noastre"¹⁷.

- **Cuvântări** de Gavril Munteanu, Vasile Oroianu, Ioan Petric și Iosif Barac, ținute în bisericile parohiale din Brașov - Sibiu, 1857.

- **Tâlcuiala Evangheliilor**, Sibiu, 1857. Această lucrare este retipărirea ediției de la Buda din 1835, despre care Șaguna afirmă că "constituie un prețios

¹² N. Iorga, *op. cit.*, p. 212.

¹³ A. Radu, *st. cit.*, p. 671.

¹⁴ Gh. Comșa, *op. cit.*, p. 115.

¹⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹⁶ Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 50.

¹⁷ Gh. Tulbure, *Activitatea literară a Mitrop. Andrei Șaguna*, Sibiu, 1909, p. 98.

izvor omiletic pentru întreaga preoțime"¹⁸, iar a doua ediție va apare tot la Sibiu în 1860.

¹⁸ *Ibidem*, p. 98.

*
* *

Cercetătorii, în general, sunt de acord că la baza cuvântării religioase de la noi stă predica veche tradusă în graiul nostru din limbile greacă, italiană, franceză sau rusă, iar izvorul cuvântării religioase îl avem la stâlpii de foc ai creștinismului: Ioan Gură de Aur, Grigorie de Nissa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Macarie Egipteanul, Teodor Studitul, Nichifor *Teotochi* și alții. Aceste traduceri de cărți au contribuit la afirmarea limbii române și au oferit cărturarilor români ocazia de a vehicula idei originale în prefețele lor.

În secolul al XVIII-lea și al XIX-lea predicile celebrului orator Ilie Miniati (1699-1714) - traduse de mitropolitul Neofit, au apărut în patru ediții: 1742, 1837, 1863 (tipărite de preotul Constantin Moșescu la Brăila) și 1897 (tipărite de Veniamin, mitropolitul Moldovei, cu bien cuvântarea Sf. Sinod al României, având ca editor pe prof. G. Săulescu), ceea ce înseamnă că opera predicatorială s-a răspândit în toată biserica. Predica lui este o cuvântare psihologică; ea pornește din sufletul lui pentru ca să provoace "flăcări de foc în sufletul ascultătorului"¹⁹.

Un moment important din secolul al XVIII-lea este apariția valorosului ghid pentru vorbitorii de la amvon și catedră. Acum literatura noastră teologică va căpăta primul tratat de omiletică tipărit în limba română intitulat *Retorica, adecă învățătura și întocmirea frumoasei cuvântări*, atribuit doctorului Ioan Piuaru-Molnar (1749-1819), tipărit la Buda în 1798. Acest tratat sistematizează și desăvârșește preocupările și îndemnurile omiletice găsite de autor, risipite din belșug în predosloviile cazaniilor anterioare precum și ale "*propovedaniilor*" lui Samuil Micu și ale "*didahiilor*" lui Petru Maior²⁰.

Ioan Piuaru Molnar este primul român care a scris o carte de acest gen la noi. Ioan Lupaș spune despre el că: "simțul lui fin pentru limbă l-a ferit de neologisme. Trebuie remarcat acest lucru când știm că Molnar vorbea bine latinește, nemțește, ungurește și probabil franțuzește. Față de neologisme e foarte rezervat: unde poate, caută elementul popular. Graiul lui e graiul poporului din sudul Ardealului îmbogățit cu elemente culte alese cu bun simț. Scrisul său e îngrijit și relativ elegant, uneori miezos ca al cronicarilor"²¹.

*
* *
* * *

La începutul secolului al XIX-lea s-a remarcat ca o personalitate a cuvântului rostit Arhimandritul Eufrosin Poteca (1786-1858). El s-a impus în numeroase domenii ale vieții bisericești și sociale din Țara Românească și aparține generației iluminiștilor epocii. Pentru el predica este un mijloc de educație religioasă, morală și socială a credincioșilor, combătând totodată numeroase nedreptăți ale timpului său.

¹⁹ Iliescu Palanca, *Predicile și Panegiricile lui Ilie Miniatis*, Buc., 1944, p. 13.

²⁰ Veniamin Micle, *Trepte spre amvon, Studii omiletice*, Eparhia Râmnicului, 1993, p. 138.

²¹ Ioan Lupaș, *Doctorul Ioan Piuaru Molnar, Viața și opera lui (1749-1815)*, București, 1939, p. 16-17.

Opera profesorului Eufrosin Poteca cuprinde lucrări originale, traduceri, corespondențe și cuvântări bisericesti. El s-a impus de-a lungul timpului ca teolog, predicator, egumen, filozof și pedagog²². Primul său volum de predici este intitulat *Cuvinte paneghirice și moralnice*, București, 364 p., din anul 1826. Activitatea lui predicatorială cuprinde un însemnat număr de cuvântări dintre care unele au fost tipărite în timpul vieții sale, iar altele mult mai târziu.

Unul dintre cercetătorii vieții lui spune că a fost "om de elită, de sânge neaoș românesc, cărturar de frunte printre cărturarii români ai timpului trecut, și cu prestigiul așa de ridicat, încât în zilele de grea cumpănă ale anului 1848, membrii Guvernului provizoriu al țării, între care se găseau I. Heliade, Gh. Tell și Ștefan Golescu, s-au simțit obligați ca printr-o adresă specială, publicată în Monitorul Oficial din 30 iulie 1848, să-i ceară binecuvântarea asupra Patriei²³.

Alte cuvântări de importanță omiletică și istorică ne-au rămas de la Arhimandritul Sofronie Barbovschi de la Iași, care în 1834 rostește o Cuvântare în ziua înscăunării Domnului Mihail Sturza; în 1837 o cuvântare la îngroparea prințesei Ralu Cantacuzino, iar alta în 1841 la reînscăunarea lui Mihai Sturza.

De la Filaret Scriban (1811-1873), rectorul Seminarului "Veniamin Costache" din Iași ne-a rămas un Discurs din anul 1834, o Cuvântare funebră la moartea Mitropolitului Veniamin Costache, iar din anul 1846 a scris mai multe discursuri funebre.

Cuvântări din această perioadă mai avem și de la Neofit Scriban, Dionisie Romano, Iosif Naniescu, Ion Bobulescu, retipărite de Nicolae Iorga în 1909, care afirmă despre ele că "se deosebesc de predici prin aceea că la dânsese se adaugă o simțire și un adevăr pe care acelea, făcute pentru orice împrejurări, pentru hramul din orice an, serbat oriunde, nu le au. Uneori cuprind și biografii interesante"²⁴.

Scrierile și cuvântările ce au reușit să vadă lumina tiparului s-au bucurat de un larg răspunet în cadrul epocii.

În concluzie, afirmăm cu toată certitudinea că în secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, predicile sau cuvântarea religioasă au fost prezente peste tot și s-au distins prin realismul lor profund având la bază Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, ținând cont de realitățile concrete ale existenței românilor ortodocși de pe întreg spațiul nostru românesc. Ele sunt un atestat de unitate a românilor de pretutindeni, un atestat de continuitate și un monument ridicat limbii și culturii românești.

²² Veniamin Micle, *op. cit.*, p. 148.

²³ C. Rădulescu Motru, *Din autobiografia lui Eufrosiu Poteca*, București, 1943, p. 3.

²⁴ Cuvântări de înmormântare și pomenire (din veacul al XVI-lea până la 1850) retipărite și note de Nicolae Iorga, Vălenii de munte, 1909, p. 3.

CONTRIBUȚIA CLERULUI TRANSILVĂNEAN LA MENȚINEREA IDENTITĂȚII NAȚIONALE ÎNTRE ANII 1848 - 1919. APECTE ISTORICE ȘI CANONICO-JURIDICE

PATRICIU-DORIN VLAICU

ABSTRACT. *The Contribution of the Clergs from Transylvania to Maintain the National Identitis Between 1848-1919. Historical and Canonical-Juridical Aspects.* In this study, the author shows us that, in the second half of the XIXth century, the Romanian people from Transylvania was persecuted by the Hungarian authorities of that time, who wanted to limid the rights of the Romanians, by condemning them, în this way, to a graduate disappearance as a nation of Europe.

The thought of the Hungarians could not be accomplished, because the outstanding representatives of the two Romanian Churches joined their efforts and protected through fight their faith and national existence.

Perioada cuprinsă între anii 1848-1919, a fost pentru oamenii din Transilvania, o vreme de intense lupte naționale, iar interesele imperiale în cele mai multe cazuri nu corespundeau intereselor populației majoritare.

După emulația provocată de anii revoluționari 1848-1849, perioada de absolutism, a mai tăiat din avânturile celor ce-și făcuseră prea multe visuri. Imperiul Austriac, șubrezeit de luptele duse pe toate planurile, dar și de criza de identitate, a încercat mai multe soluții pentru a menține unitatea coroanei. Perioada liberală, inaugurată în anul 1860, a dat posibilitatea națiunilor nemaghiare și negermane din imperiu, să se afirme pe plan național, dar și politic. Pentru prima dată după sute de ani de asuprire, națiunea română a reușit să se impună pe plan politic, într-o Dietă ce avea să fie numită "Dieta românească" de la Sibiu. În cadrul acestei diete, naționalitățile nemaghiare au colaborat, votând legi ce dădeau glas aspirațiilor de veacuri a majorității locuitorilor Transilvaniei. Din păcate această situație n-a durat prea mult, datorită presiunilor făcute de maghiari, în condițiile șubrezirii autorității imperiale.

În anul 1865, monarhia, slăbită de lupte interne, a acceptat revendicările ungarilor, Dieta a fost dizolvată și apoi a fost înlocuită cu o alta ce avea sediul la Cluj și era aleasă după principii ce favorizau net populația maghiară.

De acum au început pregătirile pentru marele "compromis dualist" și totodată pentru națiunea română din Transilvania veneau vremuri deosebit de grele, în perioada 1865-1918, toate forțele maghiarimii fiind utilizate pentru maghiarizarea românilor transilvăneni. În această vreme de "război", națiunea română a găsit un sprijin deosebit în Biserica românească, clerici ortodocși și uniții fiind în fruntea tuturor acțiunilor de rezistență.

Acțiunile în forurile legislative, memoriile și scrisorile de protest, adunările consistoriale, școlile confesionale, legăturile cu românii de peste munți, au fost folosite pentru conservarea și pe cât cu putință dezvoltarea sentimentului național. Plata pentru toate aceste acțiuni s-a făcut cu ani grei de închisoare, cu deportări și sânge românesc, care, spre dezamăgirea vrăjmașilor, în loc să slăbească națiunea, a fost ca o motivație pentru continuarea luptei.

Situația politico-religioasă a românilor din Transilvania în a doua jumătatea secolului al XIX-lea.

În primăvara anului 1848, după ce Ungaria s-a declarat independentă de Austria, s-a hotărât și anexarea Transilvaniei la statul ungar, lucru pe care românii nu-l puteau accepta. Din această cauză în cadrul mării adunări naționale de la Blaj din 3-5 mai 1848, la care au fost prezenți peste 40000 de români, Simion Bărnuțiu a proclamat independența națiunii române și desființarea iobăgiei. A doua zi, programul a fost sistematizat pe 16 puncte, care prevedeau de fapt aspirațiile românilor la libertate națională și intelectuală și se respingea în modul cel mai hotărât unirea Transilvaniei cu Ungaria.¹

Pe toată durata acțiunilor revoluționare din acești ani, românii au rămas fideli idealurilor prezentate la Blaj. Deși pe parcursul revoluției s-a încercat o apropiere între revoluționarii români și cei unguri, problemele de ordin național au făcut ca această colaborare să fie imposibilă, ba mai mult, să curgă mult sânge. Deși revoluția a fost înfrântă, aceasta a avut câteva urmări pozitive în ceea ce privește populația românească din Imperiul austriac. Astfel, nobilimea a pierdut monopolul asupra pământului în Transilvania, formându-se o pătură largă de țărani români proprietari de pământ, și acești țărani vor constitui una din forțele principale ale mișcărilor sociale și revoluționare românești.

În urma evenimentelor din anii 1848 -1849, a fost desființată instituția medievală a celor "trei națiuni", iar românii nu vor mai avea statutul anterior de popor tolerat. De acum (deși nu pentru totdeauna) nobilimea maghiară și patriciatul săsesc au pierdut privilegiul de a ocupa toate funcțiile publice.²

Urmările negative ale revoluției au fost deosebit de numeroase și de dureroase. După înfrângerea revoluției s-a introdus absolutismul în întreg imperiul, deoarece împăratul a considerat că este mai bine să retragă toate concesiile pe care le-a făcut sub presiunea evenimentelor. Acum s-a introdus cenzura, s-a mărit numărul unităților polițienești și ale jandarmieriei, au fost arestați conducătorii revoluției anti-habsburgice. În această perioadă aristocrația maghiară și cea mai mare parte a aristocrației ungare au rămas credincioase împăratului pe timpul revoluției, iar acum au continuat să formeze baza socială a imperiului.

¹ Todor V. Păcățeanu, *Cartea de aur sau luptele politice naționale ale românilor sub coroana ungară*, vol.I, Sibiu, 1904.

² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada Dualismului 1867-1918*, Sibiu 1986, p.8.

Îndată după instaurarea absolutismului, principatul Transilvaniei a devenit o provincie care depindea direct de guvernul imperial din Viena. În fruntea acestuia era un guvernator, numit de împărat, cu reședința la Sibiu. Acum a avut loc și reorganizarea administrativă a țării, au fost desființate comitatele iar țara a fost împărțită în șase districte militare, fiecare având în frunte un comandant militar, asistat de un consilier civil.³

Personalitatea dominantă a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, pentru națiunea română, a fost ierarhul ortodox Andrei Șaguna, care prin prestanța și diplomația sa a știut să se facă respectat de cei ce erau nepăsători față de destinele națiunii române, și astfel să slujească interesele naționale.

În cei peste zece ani ai absolutismului, revendicările lor multate pe Câmpia Libertății din Blaj n-au fost satisfăcute, deși românii au rămas credincioși monarhiei în speranța că li se vor acorda drepturile promise. În anii absolutismului, 1849-1860, atenția episcopului Șaguna s-a îndreptat asupra problemelor culturale, reușind performanțe deosebite. În această perioadă a organizat Institutul teologic-pedagogic de la Sibiu, și a fondat revista "Telegraful Român" (1853), ca organ politic, bisericesc și cultural, a înființat gimnaziul confesional din Brașov precum și școli populare confesionale. În paralel cu aceste acțiuni, a încercat să obțină și independența față de Biserica sârbă, prin reactivarea Mitropoliei Transilvaniei, care urma să aibă sediul de această dată la Sibiu. În loc de împlinirea promisiunilor, autoritățile au introdus o cenzură și mai riguroasă decât înainte de 1848, și astfel, cu excepția Telegrafului Român de la Sibiu, nu s-a mai permis înființarea altui ziar politic românesc. Libertatea cuvântului și a adunărilor a fost suprimată; cu excepția Sinodului eparhial convocat de Andrei Șaguna la Sibiu în martie 1850, nu s-a mai permis nici o altă întrunire politică românească. Dar pe tărâm cultural s-a dobândit o oarecare dezvoltare, prin redeschiderea gimnaziilor și a seminariilor românești închise în timpul revoluției, prin înființarea gimnaziului din Brașov, a unor școli pedagogice și a zeci de școli populare românești, sau a unor societăți de lectură ale elevilor români de la gimnaziile germane sau maghiare.⁴

Una dintre cele mai mari realizări a mitropolitului Andrei Șaguna, pe terenul educațional și implicit pe cel național, a fost cea de dezvoltare a învățământului confesional. Mitropolitul Andrei Șaguna era pe deplin conștient că singurele școli pe care le va controla și în care v-a putea apăra cu toată puterea aspirațiile națiunii române, sunt școlile confesionale. Ca și conducător al Bisericii ortodoxe din Ardeal, el a reușit să-i conștientizeze pe preoții români din jurisdicția sa de importanța școlilor confesionale. Acest lucru reiese clar și din circulara dată la data de 7 septembrie 1853.⁵

Situația politică a Imperiului Austriac, în concret războiul cu Piemontul și Franța, precum și pierderea Lombardiei au dus la schimbarea sistemului de guvernare încetând perioada absolutistă și inaugurându-se de acum o așa zisă "perioadă liberală". Noul guvern a desființat cenzura și alte măsuri de restrângere a manifestărilor naționale și a adoptat o atitudine mai îngăduitoare față de

³ *Ibidem*, p. 9.

⁴ Volumul Din Istoria Transilvaniei, II, București, 1961, pp. 133-176.

⁵ Gh. Tulbure, "Andrei Șaguna", Sibiu, 1936, pp. 263-265.

naționalitățile din Imperiu și față de limbile lor. În anul 1860 a fost convocat Senatul imperial, în cadrul căreia au fost invitați Episcopul Andrei Șaguna din Transilvania, Andrei Mocioni din Banat și Nicolae Petrino din Bucovina. În activitatea desfășurată în Senatul imperial, cei trei au luptat pentru interesele națiunii române, insistând și asupra dobândirii autonomiei Bisericii ortodoxe din Transilvania, pentru reînființarea Mitropoliei ortodoxe române a Transilvaniei.⁶

La 8/20 octombrie 1860, împăratul Francisc Iosif I a promulgat o diplomă, socotită ca o adevărată constituție a Transilvaniei, pînă la 1865. Potrivit acesteia, Transilvania redevenea stat autonom în cadrul imperiului habsburgic și erau enunțate drepturi pentru naționalitățile imperiului. În această perioadă s-au continuat nedreptățile la adresa românilor, dar totuși, au fost realizate unele lucruri deosebit de importante. Între 1/13-4/16 ianuarie 1861, sub președinția mitropolitului Alexandru Sterca Șuluțiu și a mitropolitului Andrei Șaguna, a fost convocată Conferința națională a românilor la Sibiu. S-au adoptat două rezoluții: una cu privire la recunoașterea românilor ca națiune politică și independentă față de celelalte națiuni, iar a doua cu privire la folosirea limbii române în viața publică a țării, egal îndreptățită cu limbile maghiară și germană. Într-o rezoluție a aceleiași adunări se spune că "toți românii, fără deosebire de confesiune, sunt frați de același sânge, și că deosebirea de confesiune nu-i mai poate despărți pe unii de alții, în cauza națională politică română.

În anul 1861, prin strădaniile sale, a luat ființă "Asociația transilvană pentru literatura română și cultura poporului român" ASTRA, cu sediul la Sibiu, care, timp de opt decenii a desfășurat o activitate deosebit de rodnică pe tărâmul culturii transilvinene.

În perioada 7/19 -11/23 aprilie 1863, cei doi ierarhi, [român și unit] au prezidat lucrările unui Congres național al românilor, întrunit tot la Sibiu. Congresul a ales o delegație de 10 persoane, în frunte cu mitropolitul Andrei Șaguna, care să prezinte împăratului doleanțele națiunii române. La acest demers s-au primit doar promisiuni, dar totuși, în iulie 1863 s-a întrunit Dieta de la Sibiu, care pînă în octombrie 1864 a devenit prima autoritate politico-legislativă, în care românii își puteau impune punctul de vedere.⁷ Această autoritate legislativă era deosebit de incomodă maghiarilor și unghurii nu pierdeau nici un moment pentru a cere anexarea Transilvaniei la Ungaria și desființarea Dietei de la Sibiu.

La 1 septembrie 1865 împăratul a dizolvat Dieta de la Sibiu, iar apoi a convocat o nouă dietă la Cluj, după legi și principii care asigurau majoritatea maghiară. În această situație s-au provocat din păcate disensiuni chiar și în rândul românilor. Unii, între care era și mitropolitul Șaguna cu cercurile clericale și laice sibiene ortodoxe, considerau necesar ca românii să activeze în viața politică a țării; alții, în frunte cu Gheorghe Barițiu și Ioan Rațiu, erau de părere că românii trebuie să se abțină de a participa la viața politică în astfel de condiții umilitoare, considerând că printr-o astfel de participare, s-ar recunoaște de fapt alipirea Transilvaniei la Ungaria. În ziua de 24 noiembrie/6 decembrie 1865, deputații

⁶ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

maghiari și secui au cerut noii Diete recunoașterea imediată a "uniunii" Transilvaniei cu Ungaria.

În ședința din 2 decembrie 1865, mitropolitul Andrei Șaguna a denunțat Dieta de la Cluj ca fiind neconstituțională, și a depus un memorandum prin care se cerea convocarea unei Diete legale.

La 27 mai/iunie 1867 a avut loc încoronarea lui Francisc Iosif I ca "rege apostolic" al Ungariei la Budapesta. În zilele următoare, au fost sancționate o serie de legi fundamentale, a fost dizolvată Dieta Transilvaniei de la Cluj și au fost declarate nule și neavenite hotărârile Dietei de la Sibiu. De acum intră pe scena istoriei hibridul dualist.

După 326 de ani de inexistență a unui stat ungar, acesta era readus în istorie, dar de această dată sub coroana habsburgilor. De acum a început o nouă perioadă în istoria Transilvaniei, de această dată fiindu-i anulată orice formă de autonomie. Situația aceasta a dăinuit până la destrămarea imperiului dualist austro-ungar, în luna noiembrie 1918. Profesorul Alexandru Roman (1826-1897) de la Universitatea din Budapesta, preciza că dualismul reprezintă "întâiul pas spre federalizarea monarhiei, sau ultimul spre dezmembrarea ei."⁸

În perioada dualismului, prin intervenții politice și legislative, românii au fost împinși într-un con de umbră, dar fruntașii români au reușit totuși să atragă atenția prin câteva acțiuni de mare amploare. Astfel la 3-15 mai 1868, la aniversarea a două decenii de la întrunirea mării adunări naționale de pe Câmpia Libertății, a avut loc la Blaj o conferință a fruntașilor politici transilvăneni. Ei au adoptat acum un act de protest împotriva unirii Transilvaniei cu Ungaria, cunoscut sub numele de "Pronunciamentul de la Blaj", în care semnatarii declarau că națiunea română din Transilvania rămâne credincioasă principiilor și revendicărilor formulate la Blaj în 1848; cereau: reconvoacarea Dietei Transilvaniei, ca singur for competent să decidă viitorul locuitorilor ei, recunoașterea autonomiei Transilvaniei și punerea în aplicare a legilor votate de Dieta de la Sibiu.⁹

Începând cu anul 1879 a urmat o nouă etapă grea în istoria românilor transilvăneni. De acum au fost luate în atenție pentru a fi distruse școlile confesionale românești, votându-se în parlament o nouă lege școlară, cunoscută sub numele de Legea Trefort, care prevedea obligativitatea predării limbii maghiare în toate școlile populare din Ungaria, deci și în cele confesionale românești. Cuvântul deputaților români, a mitropoliților Miron Romanul de la Sibiu și Ioan Vancea de la Blaj, al episcopilor de Arad și Lugoj, ca și audiențele acordate reprezentanților celor două Biserici românești, conduse de mitropoliți, la împăratul Francisc Iosif, au rămas fără urmări, ba mai mult, în anul 1883 s-a votat o nouă lege școlară privitoare la obligativitatea studierii limbii maghiare în gimnaziile confesionale românești.¹⁰

⁸ Maria Lupaș-Vlasiu, "Aspecte din Istoria Transilvaniei", Sibiu, 1945, p. 229-230.

⁹ Simion Retegan, "Pronunciamentul de la Blaj" (1868), în Anuarul Institutului de Istorie, Cluj, vol. IX, 1966, pp. 127-142.

¹⁰ V. Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate națională*, București, 1974, pp. 351-401.

Aceste permanente eșecuri pe planul afirmării naționale, au determinat stringerea rândurilor pentru susținerea aceleiași cauze și astfel cele două partide românești¹¹ au hotărât unificarea într-un partid care să poarte numele de Partidul Național Român din Ardeal, Banat și Ungaria, condus de un comitet de 11 persoane, în frunte cu Partenie Cosma, iar în programul acestui partid se prevedea pe lângă rezolvarea problemelor naționale și "respectarea autonomiei Bisericilor și a școlilor confesionale românești."¹²

În luna decembrie a anului 1864, Andrei Șaguna a reușit să reînființeze vechea Mitropolie Ortodoxă a Transilvaniei, cu sediul la Sibiu, cu două eparhii sufragane: cea de la Arad, existentă din 1706 și cea din Caransebeș, înființată în anul 1865. Pentru a asigura autonomia Bisericii ortodoxe din Ardeal, în cadrul statului austro-ungar, după 1867, a depus toate eforturile pentru recunoașterea Mitropoliei printr-o lege specială, votată de Dieta și Casa Magnaților din Budapesta (articolul de lege IX din 1868), profitând de faptul că ministru al cultelor în acea vreme era baronul Iosif Eötvös, fost coleg de-al său de școală.

Tot în anul 1868, în lunile septembrie-octombrie, Mitropolitul Andrei Șaguna a convocat primul Congres Național Bisericesc, al românilor ortodocși din Mitropolia Transilvaniei, cu câte 10 preoți și 20 de mireni din fiecare eparhie, un adevărat parlament al românilor. Congresul a dezbătut un proiect de statut de organizare bisericească, prezentat de mitropolit, care, cu unele modificări a fost acceptat sub denumirea de "Statutul organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania", sancționat de către împăratul Francisc Iosif I în 28 Mai 1869.

Prin statutul Organic, s-a legiferat și organizarea școlilor, care rămâneau sub îndrumarea Bisericii. Învățătorul școlilor populare confesionale era ales de către sinodul parohial, preotul paroh fiind directorul școlii respective, protopopul era inspector al școlilor confesionale din protopopiatul său, iar episcopul sau arhiepiscopul era "inspector suprem" al tuturor școlilor din eparhie. Fiecare Consistoriu avea o secție școlară condusă de către un asesor școlar, care se ocupa numai de problemele acelei școli.

În acest fel, mitropolitul Andrei Șaguna, a dat Bisericii o organizare corespunzătoare, Biserica Ortodoxă din Transilvania, devenind singura instituție românească autonomă, recunoscută de către autoritatea imperială, devenind o adevărată îndrumătoare a poporului român, nu numai în probleme bisericești, dar și în probleme educaționale și sociale.

La data de 9 decembrie 1865, împreună cu mitropolitul Alexandru Șterca Suluțiu, protopopul Ioan Meșianu și alți 26 de deputați români a semnat protestul împotriva unirii Transilvaniei cu Ungaria.¹³ Până la crearea statului dualist, Andrei Șaguna a fost considerat un adevărat conducător politic al românilor din Transilvania, membri ai ambelor confesiuni. După scindarea acțiunilor politice în

¹¹ *Ibidem*, p. 351-401.

¹² Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 17.

¹³ Vezi pentru detalii Eugen Brote, *Chestiunea românească în Transilvania și Ungaria*, București, 1985.

cele două fracțiuni: "activiști" și "pasiviști", rolul său politic se diminuează.¹⁴ Adept al politicii activiste, conștient că doar așa glasul românilor poate fi auzit, Mitropolitul Andrei Șaguna a intrat din păcate în dizgrația "pasiviștilor", care hotărâseră să boicoteze viața politică din Imperiu prin neparticipare.

După moartea Mitropolitului Andrei Șaguna, oamenii politici în frunte cu Vincențiu Babeș, au influențat adunarea electivă astfel încât în scaunul mitropolitan a fost ales bătrânul episcop Procopie Ivașcoviți de la Arad. Acesta a fost înscăunat la data de 16/28 septembrie 1873, dar n-a rămas mult timp la Sibiu, deoarece, a fost ales patriarh al Bisericii Ortodoxe sârbe.

Congresul Național Bisericesc electoral, convocat la Sibiu pentru ziua de 20 octombrie/1 Noiembrie 1874, pentru alegerea unui nou mitropolit al Ardealului, a ales pe Ioan Popasu de la Caransebeș, dar împăratul Francisc Iosif I, la propunerea ministrului Trefort, n-a recunoscut alegerea. Congresul Național Bisericesc a fost convocat pentru a doua oară și ca mitropolit al Ardealului a fost ales episcopul Aradului, Miron Romanul, care a fost recunoscut de împărat, el fiind acceptat atât de "pasiviști", cât și de guvern.

Păstorirea lui Miron Romanul a fost dificilă și nemulțumirea clerului și a credincioșilor față de noul mitropolit se datora atitudinii politice șovăielnice a acestuia. După câțiva ani, mitropolitul Miron Romanul a devenit foarte activ în lupta națională. În anul 1881, acesta a redactat programul "partidei constituționale române", care a servit ca îndreptar "Partidului Moderat Român", care a luat ființă în anul 1884 sub conducerea sa, în urma presiunilor exercitate de către autoritățile de la Budapesta. Noul partid a avut un număr relativ restrâns de membri, care făceau parte în special din aparatul administrativ al statului. Acest partid, n-a avut însă o viață prea lungă, încetânduși după câțiva ani activitatea.

În anii următori, atitudinea mitropolitului a fost cu totul alta, spre exemplu, în 1879, când a apărut proiectul de lege al ministrului Trefort care preconiza studiul obligatoriu al limbii maghiare în toate școlile confesionale românești, el a condus o impunătoare delegație de ierarhi și membri ai Congresului Național Bisericesc la Viena, prezentând împăratului un deosebit de documentat memoriu protest. În legătură cu acest proiect, a luat cuvântul în Casa Magnaților în anul 1879 și apoi în anul 1883 când a fost pus în discuție un nou proiect privind introducerea limbii maghiare în gimnaziile confesionale românești, dar acțiunile lui n-au avut un prea mare rezultat.

Atitudinea intransigentă a Mitropoliților români, Miron Romanul și Ioan Vancea, a nemulțumit autoritățile imperiale, împăratul Francisc Iosif luând atitudine față de cei doi mitropoliți.

În anul 1896, mitropolitul Miron Romanul, a demonstrat încă odată poziția intransigentă față de abuzurile maghiarilor, când, cu prilejul festivităților "mileniului" de la așezarea ungarilor în Câmpia Panoniei, în pastora la care a fost solicitată de către autorități pentru informarea poporului în legătură cu importanța evenimentului, mitropolitul Miron a arătat că românii nu pot lua parte la o astfel de manifestare, datorită situației de asuprire și nedreptate în care erau ținuți. Înaltul

¹⁴ Vezi pentru detalii Ioan Lupaș, "Mitropolitul Andrei Șaguna, monografie istorică", ed. II, Sibiu, 1911, p. 33.

ierarh afirma cu un deosebit curaj că nici unul dintre popoarele nemaghiare, dar compacte ale Ungariei... nu voiesc să se contopească în rasa dominantă maghiară, nici să dispară sub nomenclatura generală de națiune politică unitară, că ținând mult la vechiul lor caracter național, vor toate să-și conserve sub scutul legilor acel caracter, care se manifestă în limba, religiunea și datinile fiecăruia..." Ca atare mitropolitul declara "deși nu avem motive pentru a ne însufleții pentru acele festivități, în măsura cum se însuflețesc alții care sunt mai favoriți de soarte, cel puțin să ne aranjăm și noi pe timpul acelora o sărbătoare proprie, care să corespundă obligămintelor noastre bisericești și patriotice și dorințelor comune. Să ne adunăm în sfintele noastre biserici și acolo, recurgând la celea ce relativ la noi s-a petrecut în țara aceasta din timpurile cele mai vechi, să mulțumim lui Dumnezeu că, pe lângă toate suferințele, mileniul trecut ne-a învrednicit să vedem încă păstrat tezaurul nostru cel mai prețios: Biserica și naționalitatea noastră, cerându-l într-una Preaputernicului ajutoriu la păstrarea acestora și pe viitoriu"... "Iar dacă autoritățile publice ar cere de la organele noastre bisericești să participe oficios, și chiar în ornate bisericești la această festivitate de natură politică, organele noastre să nu o facă fără a cere și a primi de aici îndrumare specială, căreia au să se conformeze."¹⁵

Guvernele claselor dominante dualiste au făcut presiuni deosebit de puternice asupra personalităților politice și religioase, mărturie pentru acest fapt stând scrisorile, circularele și somațiile trimise de aristocrații și bancherii din guvernele de la Budapesta unor frunțași ai P.N.R., mitropoliților și episcopilor români de ambele confesiuni. Legătura tot mai strânsă dintre preoți, învățători și masa largă a țărânimii române, a provocat mare îngrijorare aristocrației și oficialilor maghiari. Peste tot, la acțiunile, și manifestațiile politice, culturale, artistice și economice participau activ și preoții și învățătorii, ceea ce a creat o puternică sudură în rindul populației românești. În scrisorile confidentiale ale contelui Hunyadi Karoly, prefect de Arad, din 25 și 30 ianuarie 1905, către episcopul ortodox Ioan I. Papp, I se atrăgea atenția înaltului prelat asupra faptului că în timpul alegerilor din ianuarie 1905 preoții și învățătorii din dieceza sa au desfășurat o susținută activitate în favoarea Partidului Național Român, ceea ce ar contravenii cu dispozițiile legilor, și ale regulamentelor în vigoare.¹⁶ I se cerea să ia măsuri pentru ca numiții preoți și învățători să pună capăt unei asemenea activități

Cele două Biserici românești au protestat cu vehemență împotriva Legii despre întregirea veniturilor preoțești, care îngrădea autonomia Bisericii.¹⁷ Congresul naționalităților, ales la 10 august 1895, format din români, slovaci și sârbi, a publicat un protest împotriva serbărilor milenare, în care declarau că acestea nu sunt altceva decât "atentate noi asupra existenței noastre naționale, preamărirea subjugării noastre."¹⁸

¹⁵ Textul pastoralii este publicat în *Telegraful Român*, nr. 12/16/28 aprilie 1896, p. 165.

¹⁶ Arhiva Episcopiei din Arad, fond. Ioan I. Papp, corespondență, A5/16.

¹⁷ *Telegraful Român*, Nr. 58/1898.

¹⁸ Teodor V. Păcățeanu, *op. cit.*, vol. VII, p. 787.

În luna octombrie 1897, mitropolitul Miron Romanul, a dat ultima luptă parlamentară, protestând împotriva legii de maghiarizare a numirilor de localități. Trebuie menționat că în timpul mitropolitului Miron, au fost introduse căsătoria civilă obligatorie, precum și registrele de stare civilă la primării, actele de stare civilă fiind până atunci lăsate în sarcina preoților diferitelor confesiuni.¹⁹ Tot în timpul acestui mitropolit s-a introdus și completarea de către stat a salariilor preoților.

Urmașul acestuia a fost Ioan Mețianu, fost episcop la Arad, care a avut o misiune dificilă, îngreunată de moștenirea primită, dar totodată și de vârsta înaintată la care se afla. Fiind un diplomat abil, nu s-a amestecat în politica militantă, dar totuși și-a ridicat glasul în Casa Magnaților atunci când erau periclitate interesele românești.

În anul 1904, când s-a luat în discuția parlamentului proiectul de lege școlară Berzeviczy, s-a pornit un uriaș val de protest din partea românilor, care în moțiunile și rezoluțiile adoptate demonstrau hotărârea lor de a-și apăra cu străjnicie patrimoniul cultural, școala, limba strămoșească, de a se lupta pentru eliberarea națională.²⁰

Ca Mitropolit, a luat cuvântul în mai multe rânduri împotriva legiuirilor școlare ale ministrului Appony Albert, în 1907 și s-a străduit să mențină școlile existente, amenințate mereu cu desființarea.²¹

Mitropolitul Vasile Mangra, urmașul Mitropolitului Ioan Mețianu, hirotonit și înscăunat la 16/29 octombrie 1916, a fost o figură controversată. În tinerețe a fost un foarte devotat luptător pentru drepturile națiunii române din Transilvania, în 1892 făcând parte din delegația care a prezentat "Memorandumul" la Viena și a avut serioase legături cu fruntașii mișcărilor de emancipare națională de peste munți. A organizat marea adunare populară de la Sibiu, care a protestat împotriva hotărârilor guvernului maghiar de a desființa Partidul Național Român. În anul 1895 a fost unul dintre organizatorii Congresului naționalităților din Budapesta și din cauza acestor acțiuni, Guvernul a cerut să fie înlăturat de la catedră, iar în anul 1902, a refuzat să recunoască alegerea sa ca episcop la Arad. În ultima parte a vieții sale, a devenit unul dintre adepții ministrului Tisza Istvan și cu sprijinul acestuia a fost ales mitropolit. El a păstorit doar doi ani, până spre sfârșitul primului război mondial, fiind privit cu neîncredere de către clerici și credincioși, tocmai pentru schimbarea atitudinii sale față de autorități.²²

Sute dintre preoții lui erau închiși în închisori, deportați în județul Sopron din Ungaria vestică, ori refugiați în vechea Românie. Școlii românești i se pregăteau noi lovituri din partea ministrului Appony, împotriva cărora a luptat dar, cu prea puțină energie.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 636-656.

²⁰ Telegraful Român, Nr. 58/1898.

²¹ V. Coman, "Mitropolitul Ioan Mețianu", la 30 de ani de la moarte, în M.A. 1-3/1966, pp. 23-37.

²² Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 67.

Școlile confesionale românești din Mitropolia Ardealului în a doua jumătate a secolului XIX și începutul secolului XX.

Învățământul elementar românesc îndrumat de Biserică, a cunoscut un avânt deosebit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Datorită strădaniilor mitropolitului Andrei Șaguna, Autonomia Bisericii românești din Transilvania a fost recunoscută prin Articolul de lege IX din 1868, care dă Bisericii dreptul de a-și reglementa, administra și conduce singură, doar sub suprema instrucțiune a împăratului rege, toate problemele sale bisericești, școlare și fundamentale.²³

Întreținerea acestor școli se făcea din așa numita "dare culturală", recunoscută prin lege în 1868, care reprezenta 5% din impozitul către stat plătit de fiecare cetățean. Ulterior, s-a acceptat ca acest fond să fie sporit de nevoile fiecărei confesiuni. Deși modeste, cu clădiri de multe ori necorespunzătoare, cu salarii infime pentru dascăli, cu material didactic puțin, totuși, aceste școli și-au făcut datoria, pregătind oameni, creștini și români de nădejde.

După crearea statului dualist, învățământul popular din Ungaria și Transilvania s-a organizat prin Articolul de lege XXXVIII din 1868. Principiile fundamentale ale acestei legi au fost două: obligativitatea și libertatea învățământului. Învățământul era obligatoriu, dar părinții puteau să-și trimită copii la ce școală găseau de cuviință. Școlile primare puteau fi întreținute de către stat, confesiuni, comunele politice, de societăți, sau chiar particulari. Confesiunile aveau dreptul să înființeze școli proprii, să le stabilească limba de predare și planul de învățământ, să aleagă și să numească învățătorii, să le fixeze salariile, să exercite dreptul de control asupra școlii și învățătorilor ei. Paragraful 80 al legii prevedea ca și în școlile de stat, limba de predare să fie limba maternă a elevilor din comuna respectivă. Același lucru a fost prevăzut și de Legea pentru egala îndreptățire a naționalităților din 1868.

În deceniile ce au urmat, în învățământul transilvănean au apărut însă lucruri mai puțin favorabile pentru români. În această perioadă, au fost promovate legi și hotărâri ale autorităților competente pentru asimilarea prin școală a naționalităților nemaghiare. Legi care au limitat autonomia Bisericii, iar școlile populare românești au fost supuse sistematic la un sistem care avea menirea să ducă la slăbirea rezistenței naționale a românilor și în cel mai scurt timp la maghiarizarea lor.²⁴

La 22 februarie 1873, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii din Budapesta a adresat un ordin circular pentru toate confesiunile din Ungaria și Transilvania, prin care le cerea să aducă la cunoștința credincioșilor lor, că Guvernul nu intenționează să transforme școlile confesionale în școli comunale, că pretinde numai să se întrunească prevederile Articolului de lege XXXVIII din 1868, ca organele bisericești să-și inspecteze școlile în subordine și să ia măsurile necesare atunci când constată că ele nu se încadrează în prevederile legii.²⁵

²³ *Ibidem*, p. 132.

²⁴ Onisifor Ghiu, "Viața și organizarea bisericească și școlară în Transilvania și Ungaria", București, 1915, p. 106.

²⁵ Telegraful Român, nr. 21/1873, p. 81.

În urma acestui ordin, consistoriul eparhial din Sibiu a trimis o circulară protopopiatelor prin care cerea ca fiecare protopop să prezinte preoților, iar fiecare preot credincioșilor ce înseamnă școlile confesionale, și să se asigure că toate școlile fac față problemelor prevăzute de legea amintită, în așa fel ca până la toamna aceluși an, 1873, nici o parohie să nu rămână fără școală și fără învățător.²⁶

În anul 1875, problema școlilor românești s-a discutat în Camera Deputaților din Budapesta. Deputatul român Sigismund Borlea a ridicat în plenul camerei mai multe probleme privitoare la școlile populare românești, deoarece foarte multe manuale erau interzise, altele erau cenzurate, se impunea învățarea limbii maghiare, iar învățătorii erau selectați după principiul cunoașterii limbii maghiare, fiind înlăturați cei ce nu răspundeau acestui criteriu.²⁷

În anul 1876, același Sigismund Borlea, aducea la cunoștința Camerei Deputaților că în mai multe localități din Transilvania și Banat, s-au înființat școli comunale din fondul fostelor regimente românești de graniță, dar Guvernul își revendică dreptul de a numii învățători. Deoarece s-a încercat să se dea un caracter confesional, autoritățile locale n-au mai permis deschiderea lor, mai mult, în mai multe localități, credincioși români au fost sfătuiți să renunțe la școlile confesionale și să accepte transformarea lor în școli de stat, fiind amăgiți cu faptul că astfel nu vor mai fi siliți să asigure întreținerea învățătorului, urmând ca el să fie salarizat de stat. În acest discurs, el a prezentat cazul unor sate din Ardeal, unde au fost trimiși învățători ce nu cunoșteau limba română. În satul Zeicani, credincioșii au cerut să fie schimbat învățătorul care nu știa limba română și era desfrânat și bețiv. În loc de răspuns, le-a fost intentat un proces "pentru tulburare de pace".²⁸

Potrivit regulilor trasate de Mitropolitul Andrei Șaguna și fixate în scris în Statutul Organic, în școlile confesionale românești se foloseau numai manuale scrise de clerici sau profesori care erau în slujba Bisericii, apărute în "tipografia diecezană" din Sibiu. Unele din aceste manuale au ajuns la mai multe ediții, îmbunătățite, aceasta fiind o dovadă a aprecierii de care se bucurau. Toate manualele, dar mai ales cărțile de citire și de istorie făceau propagandă românească, imprimând în sufletul copiilor ideea de unitate etnică, lingvistică și culturală a românilor de pretutindeni. Din aceste motive, manualele românești au ajuns în atenția autorităților ungare. În timpul dualismului și mai ales când ministru era Trefort Agoston, o serie de manuale pentru școlile populare au fost interzise.

În anul 1876, o nouă lege școlară obliga pe inspectori să controleze programele de învățământ, manualele școlare și materialul didactic, atât în școlile de stat și comunale, cât și în cele confesionale. Motivul acestor interziceri era faptul că ar fi cu totul contrare dreptului public și stării de fapt a Ungariei, propagând idei împotriva statului ungar.²⁹

²⁶ E. Hodoș, "Cercetări. Probleme școlare confesionale", Sibiu, 1944, pp. 75, 80.

²⁷ Teodor V. Păcățeanu, *op. cit.*, vol.VI, pp. 428-431.

²⁸ Telegraful Român, nr. 96?1876.

²⁹ E. Hodoș, *op. cit.*, p. 110.

În ședința din 18/30 ianuarie 1879, Consistoriul Arhiepiscopiei Sibiului a luat notă despre un proiect de lege care potrivit comunicatelor de presă a fost întocmit de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii, privind introducerea obligatorie a limbii maghiare în școlile populare românești, legea aceasta avându-l ca autor pe Trefort Agoston. În urma înțelegerilor survenite între Consiliile eparhiale din Sibiu, Arad și Caransebeș, s-a constituit o delegație în frunte cu mitropolitul Morun Romanul, formată din episcopii sufragani Ioan Mețianu de la Arad și Ioan Popasu de la Caransebeș, cu nouă delegați consistoriali. Aceștia au semnat o "reprezentatiune", un memoriu protest, pe care l-au prezentat Împăratului Francisc Iosif I, la 1/13 februarie 1879. În memoriul lor, reprezentanții Bisericii Ortodoxe românești, au insistat în special asupra unui punct din proiectul Trefort, care prevedea obligația învățătorilor de a-și însuși limba maghiară în șase ani. Semnatarii arătau că majoritatea învățătorilor în cauză locuiesc și muncesc în zone compact românești și n-au posibilitatea de a învăța limba maghiară, neavând posibilitatea de a conversa.

La rugămintea orală ficută de mitropolit în scurta cuvântare pe care a rostit-o în fața împăratului, de a nu sancționa proiectul de lege, acesta a spus, într-un limbaj diplomatic că nu vrea să ia hotărâri care ar putea tulbura pacea în Imperiu.

La întoarcerea în țară, mitropolitul și toată delegația a fost felicitată de către Gheorghe Barițiu pentru atitudinea luată la Viena.

La 10 februarie 1879, au fost primiți într-o audiență la împărat mitropolitul Ioan Vancea de la Blaj, însoțit de episcopul Victor Mihali de la Lugoj, prezentându-l un memoriu care avea adeziunea întregii Biserici unite. A fost neplăcut că deși cele două delegații române, ortodoxă și unită și-au promis că se vor prezenta împreună la împărat, delegația unită s-a prezentat separat singură iar delegația ortodoxă, numai după trei zile.

Cu toate memoriile românești, proiectul tot a ajuns în discuția Camerei Deputaților din Budapesta. După votarea în această cameră, a fost votat și în Casa Magnaților. La 22 mai 1879, a fost votată de împărat, care și de această dată s-a dovedit că face jocul Budapestei, în detrimentul celorlalte naționalități.

Urmările acestei legi nu s-au lăsat prea mult așteptate. Consistoriile diferitelor eparhii au fost nevoite să introducă limba maghiară ca obiect de studiu obligatoriu în toate școlile primare publice. În cazul în care nu s-ar găsi suficienți învățători, acest lucru trebuie să se facă treptat, iar Ministerul își rezerva dreptul de control asupra modului de predare și de însușire a limbii în școlile pedagogice.

În anul 1883, a intrat în vigoare o nouă lege, care privea învățământul mediu sau secundar. Prin această lege, limba și literatura maghiară devenea obiect de studiu obligatoriu și a fost introdusă la examenele de maturitate. Astfel se pregătea terenul maghiarizării școlilor secundare.

Încă din anul 1882, pe când legea aceasta era numai în stadiu de proiect, la 1 februarie, Consistoriul arhidiecezan de la Sibiu s-a întrunit în ședință plenară, întocmind un memoriu de protest însoțit de consistoriile ortodoxe de la Arad și Caransebeș. Ideea centrală a acestui proiect era de a atrage atenția asupra faptului că trebuie să se țină seama de autonomia cultelor și de dreptul naționalităților din Ungaria și Transilvania. În anul următor, înainte ca proiectul să

intre în dezbateri, Mitropolitul ortodox și cel greco-catolic au înaintat două memorii, care au fost acompaniate și de acțiuni de masă. În urma acestor acțiuni, autoritățile au fost nevoite să facă câteva compromisuri în favoarea școlilor confesionale.³⁰

La discuțiile din Casa Magnaților, la 1 mai 1883, a luat cuvântul Mitropolitul Miron Romanul. Între altele a cerut ca în școlile maghiare din regiunile locuite de români, să fie introdusă limba română ca obiect de studiu în locul limbii grecești. Propunerea a fost respinsă categoric.

În anul 1891, a fost adus în Camera Deputaților un nou proiect de lege prin care se urmărea maghiarizarea, și anume: Legea azilelor de copii. Ierarhii ortodocși și uniți au protestat cu toată forța împotriva acestei noi metode de maghiarizare, dar cu toate acestea, legea a fost votată.

În cuvântul său, mitropolitul Miron Romanul a fost deosebit de categoric, subliniind că înțelege scopul urmărit, acel al maghiarizării totele, care este identic cu restrângerea totală a drepturilor limbilor nemaghiare.³¹

Apogeul politicii de maghiarizare prin școală, l-au atins Legile școlare ale lui Apponyi, din 1907.

Partidul Național Român, a desfășurat multe acțiuni de protest, mai ales în sediile protopopiatelor, protestând împotriva maghiarizării forțate și cerând vot universal, egal și secret. Mitropolitul Ioan Mețianu a convocat Consistoriul mitropolitan la Sibiu, pentru a lua măsurile impuse de situație și acum s-a redactat un "memorandum", ce a fost înaintat ministrului Apponyi.

La 13/26 martie 1907, a avut loc o mare adunare populară la Sibiu, convocată din inițiativa asesorilor consistoriali, a profesorilor institutului teologic-pedagogic și a altor cărturari. Cu această ocazie s-a adoptat o moțiune de protest împotriva "intregului sistem politic de azi", arătându-se că acest sistem dorește crearea unui stat unitar ca rasă, cu nimicirea tuturor popoarelor nemaghiare.³²

Datorită legilor lui Apponyi, școala românească patronată de Biserică, a cunoscut situații din ce în ce mai dificile și mai dureroase. În anul 1907 Arhiepiscopia Sibiului avea 861 de școli; în 1912 numărul lor scăzuse cu 670. După o statistică oficială de stat, se poate constata că între 1908-1910, s-au închis în toată Transilvania 420 de școli românești. "Era urmarea minunii de culturalizare" a contelui Apponyi Albert.

Preoțimea română și rezistența națională în timpul primului război mondial.

În dorința de a atrage România de partea Puterilor Centrale, Germania a căutat să impună autorităților Austro-ungare schimbarea politicii sale de asuprire a poporului român din Transilvania. Pentru a rezista presiunilor Ungariei, Guvernul de la Budapesta a înscenat o acțiune de spionaj, vrând să dovedească Germaniei că românii din Transilvania sunt trădători ai patriei ungare și că nu merită să li se schimbe soarta. Această acțiune a fost coordonată de însuși ministrul TISZA.

³⁰ Teodor V. Păcățeanu, *op. cit.*, vol. VI, pp. 428-431.

³¹ *Ibidem*, p. 181.

³² Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 153.

În anul 1915, serviciile secrete ale armatei Ungariei l-au angajat pe evreul Rafael Mendel din Porumbacu de Jos. În vara aceluiași an, s-a prezentat la învățătorul român David Pop din Hărman, sub numele fals de Stoica, sergent în armata română, originar din Azuga, propunându-i să strângă informații militare de-a lungul graniței cu România, pe care să le trimită apoi Marelui Stat Major al Armatei române.

Căzând în cursă, David Pop intră în legătură cu un număr de preoți, învățători și alți intelectuali români, fără să știe unii de alții, care-i pun la dispoziție o serie de date militare, planuri de construcții de tranșee și chiar hărți strategice. Toate aceste date au fost puse la dispoziția falsului sergent Stoica și unui pretins locotenent din armata română, care era de fapt detectiv în serviciile de spionaj ungare. Toate aceste informații au fost trimise direct Tribunalului militar al corpului I al armatei ungare din Cluj.

Toți cei implicați în această acțiune au fost arestați în zilele de 22-24 octombrie 1915, fiind acuzați de trădare de patrie și spionaj în favoarea României. Actul de acuzare cu 74 de pagini, poartă data de 16 mai 1916. Prin sentința pronunțată la 6 decembrie 1916, nouă inculpați au fost condamnați la moarte prin spânzurătoare, între care, Coman Baca, preot în Poplaca, Ioan Coman, preot în Întorsura Buzăului, iar preotul Gheorghe Neagovici - Negoiescu a fost condamnat la trei ani temniță grea și pierderea oficiului preotesc, Preotul Ioan Nan din Sâmpetru a fost condamnat la trei ani închisoare grea și pierderea oficiului, preotul Ioan Modroiu din Vama Buzăului a fost condamnat la patru ani închisoare grea și pierderea oficiului, preotul Dumitru Greceanu din Hărman, la opt luni închisoare și pierderea oficiului, preotul Iosif Popovici din Sfântu-Gheorghe după ce a stat în închisoare pentru cercetări, a fost achitat. Alături de ei au fost alți români de diferite profesii, care au fost tratați cu aceleași tipuri de pedepse. Salariul de la stat al celor condamnați a fost sistat.³³

Din sentințele menționate mai sus, se observă că tribunalul militar a dat sentințe care sunt de competența autorității bisericești. Apelul făcut la Tribunalul suprem militar din Budapesta s-a amânat mereu, până la 28 ianuarie 1918, când s-a dat o sentință de revizuire a întregului proces. Abia la 23 octombrie 1918, în urma unui apel făcut la împăratul Carol IV al Austriei, acesta convingându-se de nevinovăția condamnaților, a dispus să fie eliberați. Condamnații făcuseră deja peste trei ani de închisoare. Preotul Coman Baca a murit în anul 1919, la scurt timp după întoarcerea în parohie, iar preotul Ioan Coman a murit la 47 de ani, la numai câteva zile după eliberare, din cauza suferințelor îndurate. Preoteasa acestuia din urmă cu cei doi copii s-au refugiat în vechea Românie, unde au trăit numai din împrumuturi și ajutoare de la alții.³⁴

În afară de cei condamnați, au avut de suferit și alți preoți. De pildă preotul Toma Burlea din Barcani, înștiințat de Arhiepiscopia că " Fiind acuzat de spionaj, am fost deținut în închisoarea preventivă din 10 octombrie 1915 până la 26 decembrie 1915, când constatându-se absoluta nevinovăție, am fost pus pe picior liber".³⁵

³³ *Ibidem*, p. 181.

³⁴ Sebastian Stanca, "Contribuția preoțimii române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului", (1916-1918), Cluj, 1925, pp. 56-59.

³⁵ Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 182.

Iosif Popovici din Sfântu Gheorghe, deși achitat la proces, a rămas la închisoare până în vara s-au toamna anului 1917, după cum rezultă din unele rapoarte ale protopopiatului Brețcu. În lipsa lui, credincioșii din parohie au fost nevoiți să treacă la alte confesiuni, iar în biserică s-a făcut dormitor pentru soldații germani.³⁶

Din declarațiile date de către preoții Gheorghe Neagovici-Negoescu și Ioan Nan și soția preotului Ioan Coman, rezultă că au fost închiși două săptămâni la Brașov, apoi au fost legați în lanțuri și duși în închisoarea militară de la Cluj. În septembrie 1916, deci după intrarea României în război, au fost mutați la Oradea, apoi readuși la Cluj, unde au rămas până în 1918, alături de alți patrioți români.³⁷

Din numărul deosebit de mare al preoților condamnați, amintesc în continuare doar câțiva, care au primit pedepse mai mari, sau care au murit în închisori, sau imediat după eliberare. Mihai Ganea, din Veneția de Jos, pe atunci în județul Făgăraș, în vârstă de 47 de ani, absolvent al Institutului Teologic din Sibiu. Învinuit că a pomenit la slujbă pe regele României, a fost arestat la 12 Februarie 1917, a fost aruncat în închisoarea militară din Cluj. Acest preot a murit doar la câteva zile după eliberare. I-a rămas soția văduvă, cu un copil de doi ani.³⁸

Preotul Teofil Păcurariu l-a fost intentat un proces de "agitație" împotriva statului ungar, iar în sentință se arată că s-a făcut vinovat de crimă împotriva siguranței statului, deoarece "în timpul năvălirii armatei valahe, în comuna Nandru Vale" ar fi făcut agitație și propagandă românească, pentru a aduce avantaje armatei române. Suferințele îndurate în închisoare i-au curmat zilele la 9 octombrie 1919, rămânând în urma lui o văduvă cu doi copii.³⁹

Între cei închiși, se afla și bătrânul preot Nicolae Vlad din Șelimbăr. Acesta a fost arestat la 27 octombrie 1916 și închis la Cluj ca trădător de patrie, fiind condamnat la zece ani de temniță grea. Trădarea sa a constat în faptul că în calitate de preot a întâmpinat armata română împreună cu credincioșii la capătul satului cu crucea și cu Evanghelia.

O soartă deosebit de tristă au avut-o preoții Iosif Cațavei și Nicolae Munteanu din Lisa. Aceștia au fost arestați la 1 octombrie 1916 și închiși la Cluj pentru că au pomenit la slujbe pe regele României. Au fost condamnați la patru ani de temniță grea. Odată cu ei a fost arestată și una din ficele preotului Nicolae Munteanu, care la intrarea armatei române și-ar fi manifestat sentimentele de bucurie fluturând o batistă. Părintele Nicolae a murit în închisoare la 17 martie 1917, fiind aruncat de pe scara vagonului în timp ce era transportat la Cluj, fapt ce i-a provocat cumplite suferinți și apoi moartea. Părintele Iosif Cațavei a murit în închisoarea de la Cluj la 14 Ianuarie 1918.

Bătrânul preot Iosif Micu de 73 de ani, din Feldioara jud. Brașov, a primit armata română într-o atmosferă sărbătorească, și pentru acest motiv, a fost arestat împreună cu soția sa, el fiind condamnat la trei ani și trei luni de închisoare ordinară, iar soția lui la închisoare de doi ani și două luni.

³⁶ *Ibidem*, p. 182.

³⁷ Gr. N. Popescu, "Preoțimea română și întregirea neamului", Vol. II, Temnițe și lagăre, București, 1940, pp. 43-47.

³⁸ Sebastian Stanca, *op. cit.*, pp. 70-71.

³⁹ *Ibidem*, p. 107.

Dintre ceilalți preoți care au suferit pentru neam în timpul primului război mondial pot fi amintiți ca fiind cazuri de patriotism sincer, gata să moară pentru neam preoții Ioan Gavrilescu din Țânțari, preotul Ioan Demian din Nucet - Sibiu, preotul Ilarie Gonțea din Țânțari - Brașov, preotul Ioan Pop David din Scorei - Făgăraș, preotul Vasile Runceanu din localitatea Lătureni.

Alți preoți care au suferit în aceleași condiții au fost: preotul Emanuil Beșa din Zlatna, preotul Avram Stanca din Petroșani, protopopul Ioan Bercan din Rupea, preotul Gheorghe Moldovan din Bezidu Nou, preotul Alexandru Atnagea din Vrani, preotul Romul Jurchescu din Peștere, preotul Aurel Maghețiu din Toager, preotul Martin Vemichescu din Vârcioruva, preotul Gheorghe Sinci din Careii Mari.

Din cele prezentate mai sus, observăm că era asimilată cu trădarea manifestarea bucuriei de a-și revedea frații precum și pomenirea la slujbe a conducătorului unui neam din care acești preoți făceau parte cu sau fără aprobarea autorităților imperiale.

Persecutarea și închiderea sau deportarea atâtor preoți români, nu urmărea numai înlăturarea unui pericol pentru statul ungar, ci oferea prilejul potrivit pentru ca în lipsa preotului să se facă presiuni pentru trecerea credincioșilor ortodocși la o altă credință. Acest lucru s-a întâmplat mai mult între credincioșii din fostul județ Trei Scaune. Aici, în parohiile mixte, datorită faptului că românii au fost conduși tot timpul de primari și de notari maghiari, au ajuns să-și piardă limba strămoșească. Totuși, acești credincioși și-au păstrat sentimentul național. În cursul celui de-al doilea război mondial, cei mai mulți dintre credincioșii ortodocși au rămas fără preoți. Din protopopiatul Trei Scaune, au fost 12 preoți deportați și 8 au fost închiși. În aceste condiții au fost exercitate presiuni deosebit de mari pentru ca acești creștini rămași fără păstor, să treacă la una dintre religiile: catolică, reformată, calvină sau unitariană. În această perioadă au avut loc treceri forțate în localitățile: Sfântu Gheorghe, Micfalău, Ozun, Chichiș, Dobolii de jos, Lisnău, Bixad, ș.a. Metodele de lucru au fost peste tot aceleași: preotul era arestat, iar apoi reprezentanții puterii de stat lucrau nestingheriți⁴⁰.

Un exemplu al acțiunilor de acest fel poate fi localitatea Micfalău, unde majoritatea credincioșilor erau de religie ortodoxă. În data de 10 februarie 1917, preotul Augustin Cosma de 68 de ani a fost arestat și închis patru luni la Brașov, iar apoi i s-a fixat domiciliu forțat în comuna Rotbav, unde a fost nevoit să stea pînă la începutul anului 1919. După arestarea preotului, preotul romano-catolic Nagy Bela și cantorul învățător Salamon Marton, au silit pe cei peste o mie de credincioși ortodocși români din Micfalăuși 750 din filia Bixad să treacă la Biserica romano-catolică. Acest lucru îl relatează și protopopul de Trei Scaune, Constantin Damian, într-un raport către consistoriul din Sibiu, la 3 aprilie 1917: "în Micfalău și filia Bixad, notarul comunal, împreună cu învățătorul de stat, au umblat din casă în casă pe la creștinii noștri și i-au înspăimântat că dacă nu vor trece la religiunea romano-catolică, de care aparțin ceilalți locuitori ai comunei respective, vor fi socotiți ca și trădători de patrie și vor fi transportați în Serbia"⁴¹

⁴⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁴¹ *Ibidem*, p. 200.

Din listele care au fost alcătuite și prezentate de către dr. Sebastian Stanca (50) putem observa că au fost închiși 237 de preoți, patru preoți omorâți, alți patru au fost condamnați la moarte, și n-au fost scutite de persecuție și osândă nici soțiile preoților români, 19 preotese fiind arestate și închise.

Între cei care au avut de suferit, sunt și mari personalități ale intelectualității și ale spiritualității românești ca Ioan Lupăș care pe timpul în care era protopop ortodox de Săliște a fost arestat (1916), el care încă din 1907 a atras atenția autorităților, în acea vreme fiind condamnat într-un proces politic de presă. Elie Dăianu, protopop greco-catolic de Cluj, care a fost arestat și închis în urma unor acuzații fanteziste. Mama poetului Octavian Goga, preoteasa Aurelia Goga, a fost deportată la Ruszt între 28 august 1916 - 10 mai 1918, pentru vina de a fi mama poetului, care prin activitatea sa din România, a contribuit la intrarea mai rapidă a României în război.⁴²

Imediat după ce România a declarat război Austro-Ungariei și trupele române au trecut Carpații, autoritățile maghiare au dat dispoziție ca ambele consistorii, mitropolitane de la Sibiu și Blaj să fie mutate la Oradea, pentru a fi mai ușor supravegheată activitatea lor. În primele zile ale lunii Septembrie 1916 a fost mutat la Oradea Consistoriul de la Blaj, iar la 17 septembrie a fost mutat consistoriul de la Sibiu. Transportul membrilor Consistoriului a fost făcut într-un vagon de vite, cu toate că erau libere și vagoanele de persoane, în timp ce presa maghiară scria că au fost transportați într-un "tren special".⁴³

Tabloul calvarului îndurat de preoții români din Transilvania nu poate fi realizat în detaliu, deoarece multe suferințe nu ne sunt cunoscute. Ceea ce "a pus punctul pe "i" a fost bestiala teroare care s-a abătut peste românii din județele Arad, Bihor și Satu-Mare, în lunile de incertitudine de după 1 decembrie 1918. Opt preoți au fost uciși cu bestialitate.⁴⁴

Era de așteptat ca actul istoric de la 1 Decembrie să trezească furia foștilor oprimatori și așa a și fost, ungurii făcând tot posibilul pentru a menține vechea ordine sau pentru a se răzbuna într-un mod de-a dreptul dezgustător. Gărzile ungare și anumite unități militare aflate în retragere, s-au dedat la acte de cruzime și teroare față de românii din județele vestice și de nord ale Transilvaniei. Acum au fost martirizați preoți, avocați, învățători, țărani. La Beliș au fost masacrați 45 de țărani, masacru ce a fost precedat de asasinat la Morlaca și Călățele.

Din mulțimea de asasinat săvârșite în rândul preoțimii române din nordul și vestul Transilvaniei, sunt deosebit de înspăimântătoare asasinatelor săvârșite la Șimand în județul Arad unde în data de 9 aprilie 1919 au fost omorâți cei doi preoți după ce au fost arestați chiar în Săptămâna patimilor. Acești doi preoți au fost legați și atârnați de o piatră mare și grea, iar apoi, au fost aruncați în canal. Au fost descoperiți în ziua de Paști și au fost îngropați provizoriu în Socodor. După câteva luni, la 22 mai, au fost exumați și îngropați cu paradă militară la Șimand. Ca și o recunoaștere a rolului pe care Biserica l-a avut în rezistența românilor în fața asupririi străine, reprezentanții ei, episcopii și protopopii, au fost membrii de drept

⁴² I. N. Ciolan, *op. cit.*, p. 161.

⁴³ *Ibidem*, p. 161.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 160-161.

ai Marii Adunări Naționale. Episcopii Ioan I. Papp și Demetriu Radu au deținut președinția Marii Adunări Naționale, alături de Gheorghe Pop de Băsești, iar între delegații satelor, în primul rând s-au aflat preoții.

Concluzii

Din cele prezentate, putem concluziona că cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a fost pentru națiunea română din Transilvania, vreme de grea încercare, deoarece autoritățile au făcut tot ceea ce le era în putință pentru limitarea drepturilor românilor, astfel, condamnându-l la o dispariție lentă ca națiune a Europei. Gândul maghiarilor, n-a fost împlinit, deoarece reprezentanții de seamă ai românilor, printre care un loc de frunte îl ocupă reprezentanții celor două biserici românești, au știut să se identifice cu idealurile naționale și astfel să facă din persecuții motivație pentru o mai crâncenă rezistență.

ISTORIOGRAFIA BIZANTINĂ ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ PÂNĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA

ILIE CORNELIU ERNEANU

ZUSAMMENFASSUNG. *Die byzantinische Historiographie in der rumänischen Kultur bis am Anfang des XIX. Jahrhunderts.* Die rumänische Kultur hat sich im Laufe der Zeiten im Bereich der Begegnung und Interferenz derbyzantinischen und westlicherer Kultur entwickelt. Die rumänischen Fürstentümer waren für eine lange Zeitperiode das Gebiet der Entfaltung und Umlauf der byzantinischen Literatur. Ein Teil der byzantinischen Kultur, insbesondere die theologische wurde angegliedert und übernommen, ein anderer Teil diente als Muster für die rumänische Kultur. Deswegen spricht man von den Vorreden der byzantinischen Historiographie in der rumänischen Kultur. In dem vorliegenden Aufsatz stellen wir diese historiographischen Elementen unter den folgenden Stichworten dar: der Einfluss der byzantinischen Quellen auf die Werke der rumänischen Chronisten; die Übernahme des byzantinischen literarischen Muster von rumänischen Gelehrten und Fürsten (die byzantinische Chronographen); die Anwesenheit byzantinischer Werke in der alten rumänischen Historiographie, wie: die **Kurzgeschichte von Patriarchen Nikiforos** (806-815), die **Chronik von Georgeos Hamartalos** (XI. Jh.), die **Chronik von Simen der Magister und Logothelos** (X. Jh.), die **Chronik von Johannes Zonnaras** (VII Jh.), u.a. Aus dieser Untersuchung kann man schliessen dass die byzantinische Historiographie einen minimalen, indirekten um positiven Einfluss auf die rumänische Historiographie gehabt hat. Die byzantinischen historiographischen Quellen sind, durch die Vermittlung der Vertretern der siebenbürgischen Aufklärung, den westeuropäischen Kulturmustern begegnet. Aus dieser Begegnung hat sich eine europäische, dialogische und einheitliche Kultur entwickelt.

Este astăzi un fapt bine stabilit că în contextul raporturilor politice și culturale ale Țărilor Române cu Bizanțul și cu Statele slave vecine, vechea cultură română s-a dezvoltat în strânsă legătură cu cultura bizantină și cea slavă și, ceva mai târziu cu cea occidentală¹.

Un aspect important al acestor raporturi îl constituie apariția și dezvoltarea istoriografiei vechi românești ale cărei înrudiri cu istoriografia bizantină sunt evidente. Interesul pe care izvoarele istorice bizantine l-au trezit cronicarilor și istoricilor români este mare. Ele au constituit sâmburele din care a crescut și s-a

¹ G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 104.

dezvoltat literatura și istoriografia română. Acest sâmbure, mutat pe pământ românesc, a fost cultivat după reguli bizantine, până ce din el a crescut și s-a dezvoltat arborele vechii istoriografii românești².

Pe baza acestor izvoare, istoricii și oamenii de cultură români au încercat să lămurească probleme legate de spațiul geografic pe care s-a format poporul nostru, apoi probleme legate de afirmarea acestui grup etnic, de rolul său politic în spațiul carpato-dunărean și balcanic în genere.³ Nu am putea afirma că istoriografia bizantină a fost cunoscută în originalul grecesc și cercetată critic încă din primele momente ale apariției culturii și istoriografiei românești.

La noi românii, însemnările cu caracter istoric erau făcute din necesități interne, din dorința de a perpetua amintirea unor fapte ale trecutului.⁴ Aceste însemnări au început încă din primele decenii ale organizării statelor feudale românești, pe baza informațiilor politice anterioare.

Cărturarii și domnii înșiși au început să ia cunoștință de istoriografia bizantină și slavă, care le-a servit în primul rând ca model literar.⁵

Genul bizantin cel mai cultivat în această perioadă a fost reprezentat prin acele cronografe bizantine, vechi rezumate de istorie universală, care au pătruns la noi în redacție medio-bulgară și sârbească. Aceste cronografe erau scrise de cărturari bizantini care începeau povestirea de la creație și care întrețeseau în urzeala biblică și istorică legende apocrife, tradiții populare referitoare la împărați și alte multe elemente de folclor bizantin, la care adăugau apoi istoria evreilor, egiptenilor, perșilor, romanilor și bizantinilor, mergând până în vremea celui care scria acest cronograf⁶.

Din bogata literatură de cronografe bizantine au trecut în literatura bulgară:

1. Cronograful lui Ioan Mahalas, care relatează istoria lumii până la anul 574;
2. Cronica lui Gheorghe Hamartalos, care duce povestirea până la moartea împăratului Teofil (842);
3. Câteva fragmente din Hronografihou Sintomon a patriarhului Nichifor (806-815);
4. Cronograful lui Constantin Manasses, care duce istoria Imperiului bizantin până la Nichifor Botaniates (1081) și care, în originalul grecesc era scris în versuri, dar care, în slavă, este tradus în proză. Acest cronograf va avea o mare influență asupra călugărilor cronicari din secolele XV-XVI și în special asupra episcopului Macarie și călugărului Azarie și prin aceștia, indirect, asupra cronicarului Grigore Ureche⁷.

² Vasile Grecu, *Originea cronicelor românești*, în vol. "Omăgiu lui Ion Bănu", București, 1927, p. 222.

³ *Izvoarele Istoriei României*, vol. III, *Scriitori bizantini*, publicate de A. Elian și N.S. Tanașoca, București, 1975, p. VII.

⁴ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 135-136.

⁵ *Ibidem*, p. 136.

⁶ Nicolae Cartoian, *Istoria Literaturii române vechi*, București, 1980, p. 242.

⁷ *Ibidem*, p. 242.

Cronicarii români s-au folosit de aceste cronografe bizantine ca de niște modele literare după care ei să se exprime și să scrie istorie, sacrificând fondul de dragul formei. Ei nu cercetează conținutul, ideile, izvoarele bizantine, ci împrumută doar forma în care sunt scrise cronografele pentru a se putea exprima în scris.

După modelul acestor istorii universale și al analelor bulgărești și sârbești, au început și cronicarii noștrii a scrie istoria patriei, mai întâi în scurte însemnări analistice care înregistrau în mod obiectiv și în puține cuvinte evenimentele mai însemnate din viața domnilor, apoi în descrieri mai ample și mai meșteșugite, în felul în care descrie Constantin Manasses istoria împăraților din Bizanț.⁸ În secolul al XI-lea se scriau numai anale, în secolul al XVI-lea anale și cronici, iar la începutul secolului al XVII-lea cronicarul Grigore Ureche face un pas înainte în istoriografie, scriind în românește și lărgind orizontul cercetării istorice⁹.

De o cercetare serioasă și sistematică a izvoarelor bizantine se poate vorbi mai ales de la sfârșitul secolului al XVII-lea, când problemele legate de originea poporului și a limbii române sunt abordate de Dimitrie Cantemir și reprezentanții iluminismului din Transilvania, istorici cu un nivel de pregătire european și cu mijloace de informare nesfârșit superioare celor ce erau accesibile generațiilor precedente.

Într-o vreme în care filologi erau siliți să lucreze pe materiale de limbă insuficiente și nesigure, cu metode de investigație lipsite deseori de rigoare, când cercetările arheologice sistematice erau inexistente, singura sursă a istoricilor rămânea analiza repetată a izvoarelor narative mai vechi și a interpretărilor care li s-au dat în cursul vremii.¹⁰ Izvoarele bizantine ocupau în rândul acestora, un loc deosebit prin informația, spiritul critic și relativa obiectivitate a autorilor, iar istoricii români le-au folosit la maximum, pentru a demonstra originea latină a poporului român, latinitatea limbii și continuitatea românilor în spațiul carpato-danubiano-pontic de-a lungul secolelor.

Lucrarea de față își propune, așadar, să arate cum au fost folosite izvoarele istorice bizantine de către cronicarii și istoricii români și cum se oglindesc ele în cultura și istoriografia românească veche.

În acest sens, am împărțit perioada istoriografiei și culturii românești vechi în trei perioade distincte:

1. Până la Cronograful lui Mihail Moxa;
2. Perioada cronicarilor și a lui Dimitrie Cantemir;
3. Școala Ardeleană.

Capitolul I: Până la Cronograful lui Mihail Moxa

Vechii cărturari români au luat cunoștință de principalele cronicui bizantine traduse în limba slavonă și de aproape toate scrierile originale istorice ale bulgarilor și sârbilor. Dintre cronicile bizantine, au fost copiate și citite la noi, după cât putem constata din manuscrisele păstrate următoarele lucrări:

⁸ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 136.

⁹ *Ibidem*, p. 137.

¹⁰ *Izvoarele Istoriei României*, vol. III..., p. VII-VIII.

- Povestirea pe scurt a patriarhului Nichifor (806-815);
- Cronica lui Gheorghe Hamartalos (sec. XI);
- Cronica lui Simeon Magistrul și Logothetul (sec. X);
- Cronica lui Ioan Zonaras (sec. XII);
- Cronica lui Constantin Manasses (XII).

Toate acestea au fost folosite în traducere sau în prelucrări slavone.¹¹ Singurele cronici existente în traducere slavonă, care par a nu fi circulat la noi, sunt:

- Cronica lui Ioan Mahalas din Antiohia, tradusă în slava veche în secolele X-XI
- Cronica lui Gheorghe Sincelul (sec. XIII), tradusă în Rusia în secolul al XIV-lea¹².

Există foarte multe manuscrise, care cuprind aceste cronici în redacțiune slavă în Biblioteca Academiei Române, în Biblioteca Academiei de Științe a U.R.S.S. Multe din ele au fost studiate de istoricul Ioan Bogdan.¹³

Prima etapă a istoriografiei românești independente, o surprindem în: *Cronica scurtă a Moldovei; Letopisețul de când s-a început Țara Moldovei, în partea de început; Letopisețul de la Putna; Cronica moldo-polonă și moldo-rusă*¹⁴.

Dacă luăm în considerare tehnica expunerii, constatăm că atât Cronica scurtă cât și Letopisețul "de când s-a început Țara Moldovei" și variantele sale, se aseamănă cu "Povestirea pe scurt", o scriere bizantină care era cunoscută cărturarilor moldoveni în special prin simpla înșirare a domnilor¹⁵.

Aceste documente descoperă o epocă a istoriografiei noastre vechi, epoca bizantino-slavonă, ale cărei caractere de căptenie sunt:

1. limba slavonă de redacție medio-bulgară,
2. manieră bizantină de lucru, transmisă prin traducerile vechi slavonești și medio-bulgare.

Dacă autorii acestor anale au rămas anonimi, în schimb cronicile domnești din secolul al XVI-lea se datoresc unor autori care și-au dezvăluit identitatea, pentru că au vrut să facă operă literară care să poarte pecetea personalității lor.¹⁶

Dintre aceștia, amintim pe Macarie, Eftimie și Azarie.

Macarie a fost egumen al mănăstirii Neamț și apoi episcop de Roman în două rânduri 1531-1548 și 1551-1558. El a fost ucenicul mitropolitului Teoctist II și a scris o cronică în limbă slavă, în care relatează faptele petrecute după moartea

¹¹ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 106.

¹² *Ibidem*, p. 106.

¹³ Ioan Bogdan, *Cronice inedite atingătoare de istoria românilor*, București, 1894, p. 204.

¹⁴ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 136-137.

¹⁵ Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldovenești până la Urechia*, București, 1891, p. 28-31; Același, *Scrieri alese*, București, 1968, p. 292-294.

¹⁶ *Ibidem*, p. 287.

lui Ștefan cel Mare (1504). O primă fază a cronicii mergea până la 1542, alta până în 1551.¹⁷ Această cronică se împarte în două părți: prima parte expune fapte petrecute între anii 1504-1527. Ea este o completare a cronicii și a analelor putnene, pe care Macarie le cunoștea în redacțiunea păstrată prin Sobornicul de la Slatina.¹⁸ Partea a doua cuprinde domnia lui Petru Rareș. Obiectivitatea lui Macarie este redusă, el scriind din îndemnul lui Petru Rareș și trecând sub tăcere unele greșeli și defecte ale lui.

În alcătuirea cronicii sale, Macarie și-a luat ca model un cronograf bizantin foarte popular în lumea slavă, acela al lui Constantin Manasses. Acesta fusese un călugăr care prelucrase motive din cronografele anterioare, îmbogățindu-le cu apocrife biblice și cu legende populare bizantine, într-o mare operă în versuri, care începe relatarea evenimentelor de la creație și o duce până la moartea împăratului bizantin Nichifor Botaniates, în 1081.¹⁹

Versiune medio-bulgară a cronicii lui Manasses, este o traducere făcută în timpul țarului bulgar Ioan Alexandru, cam pe la anul 1350, după originalul grecesc.²⁰ Ea a plăcut așa de mult călugărului Macarie încât acesta, primind de la Petru Rareș sarcina de a scrie istoria țării, împrumută din ea pasaje întregi pe care le integrează în cronica sa. Macarie a voit să limite pe Manasses și l-a imitat. El n-a fost capabil de a o realiza în mod independent. Pentru aceasta îi lipsea și talentul și cunoștința aprofundată a limbii. El a copiat pasaje întregi din modelul său și a căutat să le pună în narațiunea sa acolo unde i se părea că se potrivesc cu cuprinsul ei.²¹

Astfel, viața Moldovei cu zbuciumul ei, cu boierii și domnul ei în loc să fie înfățișată în realitatea ei de zi cu zi este prezentată în anacronice înfloriri de stil bizantin, lăsând impresia de artificial.²²

Lipsa de obiectivitate în caracterizarea personajelor, expunerea retorică a faptelor, stilul său împodobit cu prea multe figuri poetice scad din valoarea cronicii. Cu toate acestea, Macarie rămâne un reprezentant de seamă al vechii culturi românești, creator al unei adevărate școli de cărturărie slavonă în Moldova, căci continuatorii lui, Eftimie și Azarie, se consideră "ucenicii" săi. Exemplificând, putem arăta că întâlnim în Cronica lui "oameni cu mințile de dobitoace", eroi "cu cap de leu", codrii "hrănitori de fiare", "vorbe în aur împletite"²³. Dacă voiește să spună cum s-a răzbunat Petru Rareș împotriva Poloniei, Macarie caută în Manasses un pasaj unde să fie vorba de răzbunare, și-l găsește în istoria războiului troian unde se povestește despre grecii plecați

¹⁷ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 153 vezi și N. Cartoian, *op. cit.*, p. 68-70.

¹⁸ Pr. Prof. Dr. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1980, vol. I, p. 463-465.

¹⁹ Ioan Bogdan, *Vechile cronice...*, p. 72-73.

²⁰ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 65.

²¹ Ioan Bogdan, *Vechile cronice...*, p. 76.

²² *Ibidem*, p. 77.

²³ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 65.

împotriva Traciei: Dacă vrea să spună cât de furios a plecat Petru Rareș la război, o spune cu cuvintele lui Achile din cronica lui Manasses: "Așadar a ieșit Achile la război suflând foc".²⁴ Tot din bizantini, Macarie a împrumutat și obiceiul de a arhaiza numirile de popoare, râuri, dregători, etc. De exemplu, el folosește în expunerea sa, cuvinte ca perși în loc de turci, Istru în loc de Dunăre, Moldovlachia în loc de Moldova, satrapi în loc de boieri etc.²⁵

Descriind mai departe fuga lui Petru Rareș dinaintea lui Soliman al II-lea prin munții Moldovei către Ardeal, el ia din Manasses frazele cu care acesta descrie vânătoarea împăratului bizantin Marcian în munții Balcani, ca și cum Petru Rareș ar fi împăratul bizantin și Carpații identici cu Balcanii.²⁶

Extrasele din Manasses ne explică toate particularitățile de stil ale lui Macarie, nenumăratele mijloace poetice, reminiscentele mitologice, comparațiile, exclamațiile etc. Toate acestea aveau la Manasses înțelesul lor, pentru că el scria o istorie în versuri. Macarie, care nu a văzut niciodată originalul grecesc, ci a cunoscut numai traducerea slavo-bulgară în proză, le-a socotit bune pentru istoria sa.²⁷ Cu toate inadvertențele și lipsa de obiectivitate. Cronica lui Macarie rămâne un însemnat monument de istoriografie, deși prezintă o valoare mai mult literară decât istorică.

Continuatorii lui Macarie au fost episcopul Eftimie și călugărul Azarie.

Eftimie a fost egumen la mănăstirea Neamț, și apoi episcop de Rădăuți. El a primit poruncă din partea domnitorului Alexandru Lăpușeanu să continue cronica lui Macarie. Eftimie începe prin a relata vremurile pline de frământări ale Moldovei, pornind de la urmașii lui Petru Rareș și se oprește brusc la cel de-al doilea an al domniei lui Alexandru Lăpușeanu, la zidirea mănăstirii Slatina²⁸.

Eftimie pare să nu fi fost un călugăr așa de erudit ca Macarie și aceasta l-a scăpat de influența stilului manasian.²⁹ Ca și lucrarea acestuia, cronica lui Eftimie este mai degrabă un panegiric și nu o scriere istorică, cu laude exagerate la adresa lui Lăpușeanu și cu prezentarea în culori întunecate a faptelor lui Iliăș și Ștefan Rareș.³⁰ În modul de expunere, Eftimie urmează modalitatea de lucru și stilul macarian, el este mai cumpătat decât acesta. El nu a fost sub influența directă a lui Manasses și de aceea, bizantinismul acestuia ia la el o formă mai temperată. Stilul lui este mai simplu și conține cu mult mai puține comparații, exclamații, reflexiuni retorice de nuanță bizantină, etc.³¹

²⁴ Pr. Prof. Dr. Păcurariu Mircea, *op. cit.*, p. 466.

²⁵ Ioan Bogdan, *Scieri alese*, p. 333.

²⁶ Idem, *Vechile cronice*, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ N. Cartoian, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ Ioan Bogdan, *Scieri alese*, p. 333.

³¹ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 663.

Ultimul cronicar care scrie în limba slavă este Azarie. El își scrie Cronica între anii 1574-1577, din porunca lui Petru Schiopu. Înainte de a evoca epoca sa, el începe cu înșirarea anilor de la descălecatul Moldovei, copiind ca și predecesorul său, vechiul Letopiseț al Moldovei, la care adaugă apoi Cronica lui Macarie până la 1551, după care urmează partea sa proprie, care îmbrățișează istoria Moldovei de la 1550 până la urcarea pe scaunul domnesc a lui Petru Schiopu (1574)³².

Azarie este în istoriografie ucenicul lui Macarie. El "nemernicul ucenic al lui Macarie" are pentru "cuvintele frumoase și meșteșugite" ale dascălului său o adâncă admirație, iar opera lui Macarie este pentru el un adevărat izvor de adevăr, ca "se varsă asupra inimilor noastre și le adapă cu apa minții, pe care, cu toate că o gustăm, nu ne săturăm de ea".

El preia din cronica lui Macarie toată arta retorică a acestuia precum și toate epitele stilistice ale lui Manasses, atribuindu-le figurilor moldovenești pe care le zugrăvește în cronica sa. Putem afirma că el s-a inspirat atât din Cronica lui Macarie, cât și din Cronograful lui Constantin Manasses în versiunea sa bulgară din care a luat pasaje întregi. De exemplu, cuvintele pe care le pune Azarie în gura Ștefan Rareș, când cade la vânătoare, sângerat sub pumnalele boierilor: "Vai de tine dreptate, pe tine te plâng și după tine oftez, căci înainte de mine tu ai pierit și ai murit", sunt împrumutate de Manasses. Cu aceleași cuvinte se exprimă și Palamed din cronica lui Manasses, când era aproape să fie ucis cu pietre în urma insinuărilor viclene ale lui Odisseus.³³

Cu acest cronicar se sfârșește epoca istoriografiei în limba slavonă din Moldova, după care urmează, în secolul care vine Letopisețul Țării Moldovei al lui Grigore Ureche (1590-1647), primul cronicar original care scrie în limba română, folosind însă întreaga serie de letopisețe și cronici moldovenești.

Ca o concluzie la acest capitol putem consemna următoarele:

1. Analiștii și cronicarii români din secolele XV-XVI aveau, în primul rând, o formație teologică. Aceasta va avea repercursiuni fundamentale în felul redactării cronicilor lor și în modul alegerii și folosirii izvoarelor după care au scris.
2. Cronicile scot în evidență mai mult fapte ziditoare de suflet decât adevăruri istorice, ceea ce face să scadă obiectivitatea lor, ele transformându-se din opere istorice în opere panegirice și ziditoare de suflet.
3. Istoriografia bizantină își găsește expresia în această primă fază a culturii românești în limba slavonă, prin folosirea de către acești cronicari a unor cronografe bizantine și în special a Cronografului lui Constantin Manasses, care erau niște rezumate de istorie universală de la facerea lumii până în vremea scriitorului, în care ei întrețeseau și istoria poporului român.
4. Istoriografia bizantină, cunoscută prin intermediul traducerilor slavo-bulgare și slavo-sârbe, era un slab reflex al adevăratei istoriografii bizantine.

³² *Ibidem*, p. 667; vezi și Ioan Bogdan, *Vechile cronice*, p. 90-103.

³³ Pr. Prof. Dr. Păcurariu Mircea, *op. cit.*, p. 492-493.

Capitolul II: De la Cronica universală a lui Mihail Moxa până la reprezentanții Școlii Ardelene

Trecerea de la istoriografia în limba slavonă la cea în limba română a avut loc în Moldova în timpul lui Petru Schiopul, când înregistrăm Cronica lui Azarie, redactată între anii 1574-1575.³⁴ În Țara Românească ea s-a făcut de cronica universală a lui Mihail Moxa și apoi de cronica internă redactată în timpul lui Matei Basarab (1632-1654), cronică inclusă în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea în Letopisețul Cantacuzinesc.³⁵

Inițiatorul acestui important monument de cultură a fost episcopul Teofil de la Râmnic, viitor mitropolit, cunoscut între anii 1611-1617 ca egumen al mănăstirii Bistrița. Pe când era egumen la Bistrița, Teofil l-a cunoscut pe călugărul Mihail Moxa și l-a îndrumat să compună în românește după izvoare bizantino-slave, o cronică universală. Acesta a început să scrie această cronică, pe care a terminat-o în jurul anului 1620.

V.I. Grigorovici și B.P. Hașdeu au arătat în lucrările lor³⁶, că izvorul principal al Cronicii lui Moxa îl constituie versiunea slavonă în medio-bulgară a Cronicii universale a lui Constantin Manasses. Filologul rus a intuit în partea finală tipărită de el și alte izvoare care au fost descoperite și publicate peste trei decenii de Ioan Bogdan în anul 1891.³⁷

Aceste izvoare sunt, în ordinea introducerii lor în țesătura textului Cronicii, următoarele:

1. Cronografia pe scurt a patriarhului Nichifor (806-815), cu completări ulterioare mergând până la 1425, în versiunea slavo-sârbă;
2. Cronica anilor 1296-1413, atribuită în anii din urmă lui Ioan Chortasmenos;
3. O variantă aLL prescurtată.

Partea a doua este formată, la rândul ei, din trei părți, după izvoarele utilizate:

1. Capitolul 93 ce are la bază partea oficială a textului completat al Cronografiei pe scurt a patriarhului Nichifor în versiunea slavono-sârbă;
2. Capitolele 94-96 și 97 (parțial), constând din traducerea aproape integrală a Cronicii anilor 1296-1414, atribuită lui Ioan Chortasmenos;
3. Sfârșitul capitolului 98-99 cuprinde extras din Letopisețul sârbesc nou cu unele știri din Letopisețul de la Putna, respectiv dintr-o versiune de tipul Cronicii sârbo-moldovenești, precum și dintr-un izvor neidentificat încă, despre cucerirea Constantinopolului de către turci în 1453.

³⁴ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 339.

³⁵ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 67.

³⁶ *Ibidem*, p. 67.

³⁷ Ioan Bogdan, *Letopisețul lui Azarie*, București, 1895, p. 28-42.

În anumite locuri găsim fraze și formulări originale ale lui Mihail Moxa, care face legătura între diverse capitole și părți sau explică unele pasaje din izvoare, ceea ce accentuează latura originală a întregului text.

Hronograful lui Mihail Moxa prezintă până astăzi mare valoare, fiind istorie universală scrisă. În limba el este un izvor important și sigur pentru lingvistica noastră și un moment de seamă al istoriografiei românești vechi. Cu el intrăm-cum spune Alexandru Procopovici în epoca românească, epoca biruinței cărții românești asupra celei slavone. Cronograful lui Moxa nu mai este o operă de epigon, o copie scrisă undeva, într-un colț de țară mai ferit de tulburările vremii, nu mai este nici măcar o lucrare pornită din inițiativă particulară, în afară de cei chemați de a avea înaintea de toate grija pentru trebuințele vieții obștești. Pentru întâia oară se face încercarea de a se da în românește o istorie universală, iar opera de traducere și compilație a fost săvârșită din îndemnul și cu binecuvântarea unui episcop.³⁸

Hronograful este, așadar, o primă încercare de rânduire a știrilor de istorie universală, scrise pentru români cu anumite preocupări de istorie românească.³⁹ Este vorba deci, de continuarea tradiției bizantine de scriere a unor rezumate de istorie universală pe pământ românesc. Iată cum Imperiul Bizantin își revarsă razele sale spre popoarele din sud-estul Europei și implicit spre români, civilizația și cultura lui, integrându-se și găsindu-și loc în civilizația și cultura acestor popoare. Următorul moment de seamă în istoria culturii românești este acela al cronicarilor.

Primul dintre ei, Grigore Ureche, deschide pentru literatura noastră veche alcătuită din texte religioase, legende apocrife, romane populare și din cronografe, o eră nouă. Cronica sa include perioada cuprinsă de la descălecarea Moldovei până la a doua domnie a lui Aron Vodă (1595). Grigore Ureche este un spirit critic. El are despre istorie o concepție pragmatică. Istoria, în concepția lui, trebuie să dea norme de învățătură "feciorilor și neptilor lor, despre cele rele să se ferească... iară de pe cele bune să urmeze, și să învețe și să se îndrepteze". Dar cine are despre istorie o asemenea concepție, își dă bine seama că primele condiții pe care trebuie să le îndeplinească sunt spiritul critic în cercetarea izvoarelor și deplina obiectivitate în restabilirea adevărului.⁴⁰ El confruntă izvoarele pe care le găsește

³⁸ Idem, *Scrieri alese*, p. 287.

³⁹ Mihail Moxa, *Cronica universală*, București, 1989, p. 32. Petru Schiopu, care știa grecește, a poruncit, prin 1590, să se copieze, sub supravegherea ginerelui său Zotu Tzigara o versiune în neogreacă a Cronicii lui Manasses, completată cu alte izvoare și continuată până către sfârșitul secolului al XVII-lea, care a fost tipărită și cu alte adaosuri ce merg până în 1629, la Veneția, în 1631, cu titlul _____ sub numele mitropolitului Dorotei al Monembazinei. O altă versiune a lui Matei Cigala a fost publicată tot la Veneția prin 1650. Ambele stau la baza bogatei serii de cronografe, treduse și copiate în românește începând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Vezi și Demotene Russo, *Studii istorice greco-române*, București, 1939, p. 53-100; Iulian Ștefănescu, *Cronografele românești, Tipul Danovici*, în "Revista istorică română", IX, 1939, p. 1-77; Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 244-249.

⁴⁰ G. Mihăilă, *op. cit.*, p. 158 și M. Moxa, *op. cit.*, p. 32.

în țară cu cele străine, pentru ca din această confruntare să iasă adevărul. El însuși o spune cu cuvintele: "Nu numai letopisețul nostru am cercat, ci și cărți străine, ca să putem afla adevărul, ca să nu mă aflu scriitoriu de cuvinte deșarte, ce de dreptate".⁴¹

Influența bizantină asupra cronicarului Grigore Ureche este evidentă, dar ce pare indirectă. Un izvor al letopisețului lui Grigore Ureche a fost și Cronica lui Macarie și poate și alte cronografe bizantine în redacția medio-bulgară, prin intermediul cărora izvoarele bizantine au pătruns și în cronica lui. Dacă însă se poate vorbi de influența lui Macarie asupra lui Grigore Ureche, atunci trebuie făcută precizarea că Ureche se arată superior premergătorului său, prin aceea că lasă afară toate înfloriturile poetice și toată retorica bizantină a lui.⁴²

Grigore Ureche a fost un om cu mult talent și incomparabil superior lui Macarie, care are marele merit de a fi rupt odată pentru totdeauna cu școala veche greco-slavonă și de a fi dat cronicarilor următori un model de expunere și un stil ce slujește ca podoabă istoriografiei românești.⁴³

Nici cel mai mare cronicar al veacului al XVII-lea, Miron Costin, nu folosește direct izvoarele bizantine. S-ar putea, ca unele informații de sursă bizantină să le fi cunoscut în chip mijlocit prin Laurentius Toppeltinius, care a scris o lucrare intitulată: "Origines et occasus Transsylvanorum", apărută la Lyon în 1667 și mult folosită în istoriografia din Țara Românească și Moldova, sau prin așa zisele "Culegeri grecești de patru monarhi".⁴⁴

Putem afirma fără nici o temere, că istoriografia bizantină a avut o influență minimă asupra acestor cronicari, iar aceasta a fost indirectă. Acest fapt își are explicația sa. În a doua jumătate a veacului al XVII-lea, se crează în Moldova două partide: unul care pactiza cu turcii, și altul care ținea să scuture, cu ajutorul polonilor, suveranitatea otomană. Cei care erau învinși de partida care fraterniza cu turcii, trebuiau să ia drumul pribegiei în Polonia. Astfel au fost domnul Alexandru Lăpușneanu și fiul său Bogdan, boierii domnului Petru Schiopul, Ieremia și Simeon Movilă, Nestor Ureche etc.⁴⁵ Ei au găsit în școlile din Polonia știri despre istoria

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Păcurariu Mircea, *op. cit.*, p. 364-365.

⁴² *Ibidem*, p. 541-542.

⁴³ Mihail Moxa, *op. cit.*, p. 42; vezi și N. Cartoian, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁵ Capitolele 1-92 provin în esență din Manasses, completat mai la tot pasul cu indicații din Nichifor, cu rezumate din Vechiul Testament și din Cronicile lui Simion Magistru și Logothetul și Ioan Zonaras. Partea centrală a Cronicii, cap. 40-92, și cea mai detaliată este consacrată ca și la Manasses istoriei imperiului bizantin până la Mihail Ducas (1071-1078). Cel puțin 15 fragmente cuprinzând detalii abstracte de la Manasses, se datorează Cronicii universale a lui Simion Magistru, începând de la capitolul 15 până la capitolul 77. Vezi detalii și indicații bibliografice la Gyula Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I, p. 328-329, 313-315, 353-356; M. Weingart, *Byzantsek Kroniky*, p. 160-236. Cap. 94-96 și parțial 97, reprezintă traducerea aproape integrală a Cronicii anilor 1296-1413. La sfârșitul cap. 97, întâlnim printre altele și descrierea bătăliei victorioase a lui Mircea cel Bătrân asupra lui Baiazid la Rovine în anul 1395. Partea finală a cap. 97 și cap. 98 și 99 au ca izvor

Moldovei și latinitatea românilor la unii istorici ca Ian Dlugosz, Marcin Kromer, Marcin Bielski, istorici formați în școlile Apusului în spirit catolic care nu folosesc izvoarele bizantine în lucrările lor. Formarea lor ca oameni de cultură, în instituțiile poloneze, și-a spus cuvântul în ceea ce privește metodologia, stilul, concepția despre istorie, în modul de alegere și cercetare a izvoarelor. Totuși trebuie să menționăm că în raport cu cronicile moldovenești scrise în limba slavonă, în care nu găsim nici un sentiment național, meritul de a face istorie un instrument al conștiinței naționale, revine marilor cronicari moldoveni.⁴⁶ Opera lor se caracterizează printr-un înalt spirit de obiectivitate și printr-o putere de discernământ critic nemiîntâlnită până la ei.

Urmând firul expunerii noastre, ajungem la stolnicul Constantin Cantacuzino, cu lucrarea sa referitoare la istoria Țării Românești.⁴⁷ Și acesta, cu toate că depășește cu mult sub raportul concepției informației și criticii istorice nivelul atins de cronicarii români contemporani cu el, se îndreaptă rareori spre autorii bizantini pentru date privind trecutul îndepărtat al poporului român. Îl citează o dată pe Procopiu de Cezareea și Istoria lui "ce face pentru războiul gotic"⁴⁸, și pe Ioan Tzetzes sau "Tețu" cum îl numește el, care vorbind despre podul de peste Dunăre al lui Traian în lucrarea sa istorică "puțin mai pe larg și făptura lui cum au fost spune și căzute lui laude îi dă"⁴⁹.

Cronicarul bizantin care aparține secolului al XII-lea, și se bucură de prețuirea deosebită a stolnicului, este Ioan Zonaras, pe care îl folosește pe larg pentru războaiele lui Traian cu dacii, citindu-l și în legătură cu Hadrian, pentru evenimentele ce se desfășoară departe de hotarele Daciei. Ocupându-se de vlahi și de armele lor, stolnicul îl citează pe istoricul Dio Cassius, cunoscut și lui Miron Costin, în loc să se îndrepte spre Nichita Honiatesk, istoricul bizantin cel mai informat asupra epocii lui Isaac al doilea Anghelos și asupra vlahilor din Balcani⁵⁰.

Cel care va folosi din plin izvoarele bizantine pentru a demonstra latinitatea poporului român și a limbii române, continuitatea lui pe teritoriul Daciei, va fi Dimitrie Cantemir. Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor este prima istorie critică și sistematică a tuturor românilor priviți ca o unitate.⁵¹ În lista celor peste 150 de autori folosiți de Cantemir în Hronicul său, figurează peste 40 de autori greci și bizantini.⁵² Lista lor începe cu Olympiodoros și Zosimos (sec. V) și sfârșește cu

Letopisețul sârbesc nou, tradus de Moxa aproape integral, începând cu anul 1410. cf. Mihail Moxa, *op. cit.*, p. 43-44.

⁴⁶ Al. Procopovici, *De la Coresi diaconul la Teofil, mitropolitul lui Matei Basarab*, în vol. "Omajiu lui Ion Bianu", București, 1927, p. 298.

⁴⁷ P. P. Panaitescu, *istoria Literaturii românești*, vol. I, București, 1967, Ed. II-a, p. 335.

⁴⁸ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 274.

⁴⁹ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 363.

⁵⁰ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 276-278.

⁵¹ Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, p. 363.

⁵² *Izvoarele Istoriei României*, vol. III..., p. X, vezi și P. P. Panaitescu, în ediția sa *Miron Costin. Opere*, București, 1959, p. 378-403; D. Russo, *op. cit.*, p. 99.

Chalcocondil și Sphrantzes (secolul al XV-lea). Dintre autorii cuprinși pentru secolele XI-XIV, Dimitrie Cantemir cunoaște și folosește scrierile lui Kendros, Zonaras, Manasses, Glikis, Pachimeres, Ioan Cantacuzino, Nicefor Gregoras și alții.⁵³

Pentru Dimitrie Cantemir Nichita Choniates este "de toată credința și de toată lauda vrednic istoric și adevărinții slujind". Mărturia sa este adusă într-o pagină plină de vervă polemică din Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor împotriva alegațiilor lui Simeon Dascălul și Misail Călugărul cu privire la tâlhăriile și "oamenii răi aduși de la Rîm de Laslău Craiu să populeze Maramureșul"⁵⁴.

De cele mai multe ori informațiile culese din istoriografia bizantină folosită în formularea proprie lui Cantemir, sunt puse cu indicație pe marginea textului sau chiar în cuprinsul lui. Alteori însă, se traduc pasaje întregi, care, grupate, ar putea alcătui prima antologie românească de texte bizantine privitoare la istoria patriei și a românilor în veacul de mijloc.⁵⁵ Un alt autor bizantin citat de Cantemir foarte mult în Hronic este Ioan Zonaras. El apare citat de peste 50 de ori.⁵⁶ Cantemir citează din Zonaras numai pasajele care vizează în mod expres evenimentele principale din istoria formării și dezvoltării poporului român.

Astfel, în cartea a III-a din Prolegomena, capitolul 16, Cantemir argumentează originea latină a poporului român, colonizarea Daciei de către romani în timpul lui Traian citându-l pe Zonaras: "...precum Ulpii Traian au descălecat Dachia cu cetățenii de la Roma și cu oșteani bătrâni romani și precum românii cești ce astăzi lăcuiesc în Dachia sunt dintr-aceiași neam și dintr-aceași viță a acelorași romani"⁵⁷. Rezumând capitolul 21 al cărții a XI-a din Analele lui Zonaras, Cantemir spune: "Zonaras, luând de la Apian scrie că Traian, după ce au bătut întâi pe dachi și ducând cu sine solii lui Decheval la Roma, cu triumf au intrat și au luat de la Senat titlul Dacicus, adică Dățatul, iar în cel de pe urmă războiu, Decheval singur sieși moarte făcându-și, de atunci încoace neamul dachilor și țara lor au rămas supt supunerea romanilor".⁵⁸ Informații interesante a găsit Cantemir în Analele lui Zonaras și referitoare la popoarele migratoare, care au pus la grea încercare stăpânirea romană în Dacia, determinând-o până la urmă să se retragă cu armată și administrație în dreapta Dunării. În căutare de puncte de sprijin pentru demonstrarea teoriei continuității politice, Cantemir a găsit la Zonaras informații prețioase referitoare la relațiile lui Constantin cel Mare cu barbarii din stânga Dunării, la refortificarea limes-ului dunărean prin refacerea cetății Drobeta, la construirea

⁵³ Nicolae Cartoian, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 259.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 253.

⁵⁶ *Istoria Țării Românești a lui Constantin Cantacuzino Stolnicul*, publicată întâi incomplet în 1858, s-a bucurat de mai multe ediții, dintre care cea mai remarcabilă a fost cea dată de N. Iorga în *Operele lui Constantin Cantacuzino*, București, 1900, p. 60-179. O ediție ameliorată au dat N. Cartoian și Dan Simionescu, Craiova, 1944; M. Gregorian în *Cronicari munteni*, I, București, 1961, p. 1-79.

⁵⁷ *Ed. cit.*, p. 66.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

podului de piatră de la Sucidava și a cetății Daphne, precum și la înfrângerea goților și carpilor și întinderea stăpânirii la nordul Dunării până la "brazda lui Novac".⁵⁹

Textul pe care îl parafrizează Cantemir, redând într-un mod sintetic informațiile luate de la Zosimos, Kedrenos și Zonaras⁶⁰, spun că: "nu puțin argument și dovadă iaște precum romanii din Dachia bine lăcuiți să fie fost, de vreme ce ne biruiește armatele lui Constantin pre neprietenii și varvarii carii erau mai dincolo de Dachia supuși și biruiți, ținea și pentru ca să nu se vază cu ceva mai gios decât Traian a fi, sau precum cea bună socoteală arată părțile Dachiei și alte locuri carile de pe această parte". "Istoria românilor din Țara Ardealului", care își propunea să lămurească probleme de această natură.⁶¹ Istoricii Școlii Ardelene își propun să rezolve aceste probleme, afirmând drepturile românilor și combătând pe unii istorici răuvoitori. Ei desăvârșesc opera în începută de Miron Costin stolnicul Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir, mișcându-se cu ușurință în lumea copleșitoare a informației istorice și exploatând plenar experiența europeană de care au beneficiat.⁶²

Preocupările de istorie au avut toți corifeii Școlii Ardelene, dar adevăratul istoric al acestui curent luminist a fost Gheorghe Șncai, care ne-a lăsat cea dintâi colecție de documente privitoare la istoria românilor, în 26 de volume rămase în manuscris și prin "Hronicul Românilor și a mai multor neamuri".⁶³

Dificultățile întâmpinate de Gheorghe Șncai în găsirea izvoarelor pentru a prezenta istoria românilor până la întemeierea statelor independente din secolul al XIV-lea, erau mari. El trece de acest impas, recurgând la izvoarele bizantine. Șncai nu s mulțumește numai cu relatările autorilor bizantini despre vlahi, ci recurge la o argumentare interesantă pentru a putea dovedi că românii au avut întotdeauna istorie și că istoria lor este strâns legată de istoria Imperiului roman, iar când acest imperiu va fi legat de cel bizantin, românii sunt legați de acesta.⁶⁴ El se formează ca istoric la Roma, unde Bizanțul ortodox nu era privit cum se cuvine și de aceea urmărește istoria Bizanțului din necesitatea de a dobândi datele despre români, insistând oriunde un scriitor bizantin vorbește despre vlahi, fie de cei din nordul Dunării, fie de cei din sud. În lucrarea sa, avem prezentată istoria Bizanțului până la împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino (1341-1355), pentru că de acum încep să se înmulțească știrile despre români pe teritoriul patriei noastre și la popoarele vecine.

Atitudinea lui față de Bizanț reiese clar din însemnarea făcută pentru anul 1455, unde arată că "mândria grecilor bine că cu doi ani mai înainte căzuse sub jugul turcilor, supt care încă gem, tot n-au încântat ci în anul de acum s-au

⁵⁹ *Ibidem*, p. XI.

⁶⁰ Drd. Matei Corugă, *Analele lui Zonaras în Hronicul lui Dimitrie Cantemir*, în S. T. an XXIX, 1973, nr. 5-6, p. 366.

⁶¹ *Ibidem*, p. 369.

⁶² *Izvoarele Istoriei României*, vol. III, p. XI.

⁶³ *Ibidem*, p. XI-XIII; vezi și Dimitrie Cantemir, *Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor*, Ed. Gr. Tocilescu, București, 1901, p. 393.

⁶⁴ *Ibidem*, p. XIII.

strămutat în simonie, ce până azi domnește între ei".⁶⁵ Șincai le contestă bizantinilor numele de romani, pe care ei l-au purtat întotdeauna, întrucât numai romanii aveau dreptul la acest nume.⁶⁶ Vorbește de fiecare bazileu în parte cu simpatie sau nesimpatie, dar nici unul nu e trecut cu vederea. Despre Teodosie al II-lea scrie puțin, ocupându-se mai mult de Pulcheria, sora împăratului, căreia la o vârstă tânără "s-a încredințat împărăția răsăritului, care foarte cu înțelepciune au oblăduit și cu aceeași înțelepciune au crecut pe frate său"⁶⁷.

Purtarea lui Iustinian față de Biserică, și mai ales față de papalitate, nu putea fi aprobată de Șincai, pentru că acest împărat a avut conștiința majestății imperiale romane, dar pentru că a înfăptuit opere mărețe și durabile, i se scuză atitudinea chiar față de papi.⁶⁸

Iconoclasmul este urmărit în ambele sale faze. Creștinarea lui Boris, "craii bulgarilor și al românilor", consideră ca s-a întâmplat în 864, iar trecerea deplină a Bulgariei de la Roma sub Constantinopol este regretată, pentru că românii "mai fericiți ar fi fost de s-ar fi supus patriarchiei de Roma, precum s-au fericit alte neamuri".⁶⁹ Răscoala vlaho-bulgară, sub conducerea fraților Petru și Asan, împotriva bizantinilor și întemeierea celui de-al doilea țarat bulgar se bucură de multă atenție, românii fiind uniți cu bulgarii și părtași la victoriile bulgarilor împotriva Bizanțului. Originea românească a Asăneștilor este încă un motiv în plus să privească cu toată simpatia acest eveniment. Iată ce scrie în acest sens Șincai: "Mai pre larg scrie Gheorghe Acropolitul tot despre răscoala aceasta, numai cât el pre români nu-i osebește de bulgari, măcar că Petru și Asan n-au fost de viță bulgari, ci neași români, cum poți pricepe din Honiat și Codin".⁷⁰

Începând din anul 1186, știrile despre vlahi se înmulțesc în Hronicul lui Gheorghe Șincai. Sunt descrise toate contactele imperiului bizantin cu vlahi, care include răscoala vlahilor, campaniile bizantinilor împotriva lor, tratate de pace, etc.

Pentru anul 1186 îl citează pe Gheorghe Pachimeres, care spune "vlahi sau românii care lăcuiau de la lăstezele Tarigradului până la cetatea Bizia și mai încolo, era de un nărav și de un neam cu schytele de preste Dunăre".⁷¹

⁶⁵ Drd. Matei Corugă, *art. cit.*, p. 369.

⁶⁶ Dimitrie Cantemir, *Hronicul...*, p. 153.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 156; pentru textul din Zonaras vezi *Analles*, Ed. M. Pinderi, vol. II, Bonn, 1884, p. 510. "și din acel moment, neamul dacilor și țara lor a devenit supusă romanilor." apud. Drd. Matei Corugă, *art. cit.*, p. 370.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 371. Vezi și Dumitru Tudor, *Oltenia Romană*, Ed. a III-a, București, 1968, p. 425-460; R. Vulpești, I. Barnea, *Din Istoria Dobrogei*, vol. II, București, 1968, p. 388-390.

⁶⁹ Zosimos, *Historia nova*, II, apud *Izvoarele Istoriei României*, vol. III, p. 306 și Zonaras, *Epitomeae Historiarum*, XIII, p. 242, vol. III, Ed. Butther-Wobst, Bonn, 1897.

⁷⁰ Patru chestiuni se căutau a fi rezolvate și anume: "Ce feliu de sămânță este neamul nostru românesc? Cu ce întâmplări sau pricini am venit noi în această țară din părțile Mediteranii, care de noi se numește Ardeal? De unde am venit? Cum am rămas pe locul acesta? *Ibidem*, p. XIII.

⁷¹ *Ibidem*, p. XIV.

Pentru anul 1190, el scrie următoarele: "Românii în anul de acum iarăși au bătut pe greci. Iară împăratul Isaachie Anghel, cum scrie Honiat, pre Constantin Aspiat, pentru că s-au apărat oastea care o povățuia asupra vlahilor, zicând că nu se pot bate ostașii cu doi dușmani prea puternici, cu valhi și cu foamea, l-au lepădat din dregătorie".⁷²

Pentru anul 1194, îl citează pe Nichita Honiates astfel: "sumețindu-se vlahi, zice Nichita, de viruințele cele multe și îmbogățindu-se cu prădzile de la romani luate... nici au bătut mai mult numai satele și țarinile ci și cetățile cele întărite".⁷³

Apariția Imperiului latin de Răsărit nu-l mai bucură pe Șncai, pentru că acești latini nu erau adevărații romani de odinioară, ci "italiani și frânci, germani care încep a vărsa sângele creștinesc în loc de cel păgânesc".⁷⁴

Cu Ioan al VI-lea Cantacuzino se termină cercetarea istoriei bizantine. Până la 1453 apar foarte puține nume și date bizantine. Putem aminti câțiva autori bizantini pe care i-a folosit Șncai în *Hronica* sa: Procopiu de Cezareea, Teofilat Simocatta, Constantin Manasses, Ioan Kinamos, Ioan Cantacuzino ș.a. Chiar dacă întrebuițarea izvoarelor nu este întotdeauna critică, trebuie să ne gândim că el scrie într-un secol al "erudiției de paradă", fără a se face deosebire de izvoare, fiecare citind cât mai mult pentru plăcerea sa, iar Șncai poartă și el amprenta vremii sale.⁷⁵

Partizan al autonomiei științifice a istoriei, Șncai a acordat o atenție deosebită documentului (cineva îl socotea chiar "sclav în mare măsură a documentelor"⁷⁶, documentului "istoric autentic și semnificativ"⁷⁷). Discursul său evită metoda narativă și aspiră la o expunere de tip narativ a evenimentelor, redând, în celemai multe cazuri, chiar documentele și punând astfel serioase piedici acțiunilor de sinteză și interpretare.⁷⁸

Cu toate acestea, el rămâne unul dintre primii istorici români de formație europeană care ne pune în legătură cu istoriografia bizantină în care el, găsind temeuri puternice de argumentare a continuității poporului român, a latinității limbii și a unității neamului nostru, trezește interesul istoricilor ce-i vor urma în ceea ce privește Bizanțul ca cultură și civilizație.

Un alt reprezentant de seamă al Școlii ardelene a fost Petru Maior. Conjunctura istorica a acelei vremi, în care apar unele istorii tendențioase la adresa românilor, ca cele ale lui Sulzer, Eder sau Engel, a stimulat interesul lui

⁷² Drd. Constantin Tutuianu, *Bizanțul în Hronica lui Gheorghe Șncai*, în S. T., nr. 7-8, 1974, p. 548. Asupra lui Gheorghe Șncai a se vedea și Al. Papiu Ilarian, *Viața, Operele și Ideile lui Georgiu Șncai*, București, 1869, Mircea Tomuș, *Gheorghe Șncai, Viața și Opera*, 1965. Manole Neagoe, *Prefață la Opere, Hronica românilor*, vol. I, p. XCVIII.

⁷³ Drd. C. Tuțiuianu, *art. cit.*, p. 548-549.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 550.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 551.

⁷⁶ *Hronica lui Gheorghe Șncai*, p. 115-116, apud Drd. C. Tuțiuianu, *art. cit.*, p. 551-554.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 552.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 553.

Maior pentru studiul istoriei. Ceea ce l-a impus pe Petru Maior ca istoric, au fost lucrările "Istoria pentru începutul românilor în Dachia" și "Istoria besericii românilor atât a cestor dincoace precum și a celor dincolo de Dunăre". Istoria lui Petru Maior aduce în discuție, cu tot arsenalul de argumente, următoarele ideocheie: romanitatea românilor, continuitatea și untiatea poporului român, vechimea creștinismului și a organizării noastre bisericești. În acest sens el folosește și izvoarele istorice bizantine.

Precum se știe, ideea latinității poporului și a limbii române este foarte veche. O găsim întâi la cronicarul bizantin laon Kinamos, din secolul al XII-lea. Dintre reprezentanții Școlii Ardelene, P. Maior este teoreticianul obârșiei pur romane a românilor: "...romanii cei de Traian trimiși în Dachia, nicidecum nu s-au căsătorit cu muieri dache, nice nu putem zice să se fi mestecat cu iele".⁷⁹ Maior este atât de convins de persistența elementului roman la nord de Dunăre, încât nu mai insistă asupra momentelor de revenire a imperiului la Dunăre, fiind de acord cu o dominație temporară numai a unor capete de pod în stânga fluviului, piedute însă după moartea lui Constantin și a lui Justinian. În acest context este citat Zosimos în legătură cu colonizarea unui mare număr de bastarni în dreapta Dunării: "Dintre aceste vreau unii a culege cum că împăratul Probus au stăpânit Dachia, dar - reflectă Maior - nu totdeauna locurile prin care trec oștile, sunt supuse împărăției lor".⁸⁰

În privința hunilor conduși de Attila îl folosește pe Sozomenos. Părerea lui Maior este că "romanii cei din Dachia fură stăpâniți și de huni".⁸¹ În anul 448, Priscus, trimis în ambasadă de către împăratul Teodosie II la curtea lui Attila, sesizează că acolo se vorbeau, pe lângă limbile hună, gotă, greacă și o limbă numită a ausonilor. "Nici o îndoială dară - comentează just Maior - nu putea fi că Priscus, prin limba ausonilor au înțeles limba latinească cea proastă (vulgară)".⁸²

Citându-l pe Procopius de Cezareea cu lucrarea "De aedificiis", Maior arată că Justinian a posedat unele cetăți și în stânga Dunării, precum: Litterata, Recidiva, Zernes, dar concluzia lui este exagerată, el considerând că exarhia Justiniana Prima a fost românească și, chiar împăratul Justinian, român.⁸³

În dorința de a asigura, prin mărturia documentelor bizantine, statornicia românilor în nordul Dunării, pe lângă multe încercări reușite, face și unele identificări arbitrare. De exemplu, mulțimea și forța pecenegilor, îl fac pe Maior să creadă că n-au fost migratori, ci romanii înșiși, adică români, deși textul din Constantin Porfirogenetul⁸⁴ este destul de clar.

⁷⁹ *Despre vechimea și continuitatea românilor*, p. 58-60.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 60.

⁸¹ *Ibidem*, p. 65.

⁸² *Ibidem*, p. 65.

⁸³ Drd. C. Tuțuianu, *art. cit.*, p. 554.

⁸⁴ Al. Piru, *Istoria Literaturii românești de la origini până la 1830*, p. 459. apud. *Despre continuitatea și vechimea...*, p. 65.

Maioresc insistă, nu fără motiv, asupra termenului vlah, apreciat ca dovadă în favoarea ideii de romanitate a românilor. El citează din Nichita Choniates și din Anna Comnena, că vlahii au nu numai sate ci și orașe, cetăți, precum orașul Exeban, sau din Chalcocondil, care vorbind de "dacii" din nordul Dunării, scrie despre ei că locuiesc în sate și se ocupă mai ales cu păstoritul.⁸⁵ Referitor la expediția bizantină din 1166, condusă de Leon Vatatzas contra ungarilor, este descoperit de Maioresc înțelesul real al textului din I. Kinnamis. La această campanie au luat parte și români (vlahi), despre care se spune că sunt coloniști vechi din Italia.⁸⁶

O altă chestiune căreia îi acordă atenție este teoria imigraționistă și combaterea ei, teorie îmbrățișată de Lucius, Sulszer și Engel, care afirmă între altele că limba românilor din Pind este una cu limba "dacilor" bazându-se pe referințele din Chalcocondil, și de aici celelalte insinuări. De fapt cronicarul bizantin nu cunoaște obârșia vlahilor în mod singur, dar nici nu menționează vreodată o imigrare în sens invers, de la sud spre nord.⁸⁷

Validarea tezelor din "Istoria pentru începutul românilor în Dachia" constituie un aport prețios al învățatului transilvănean privind unitatea politică și spirituală a poporului român. Pentru evidențierea acestor principii, Maioresc urmărește evoluția creștinismului, atât în stânga cât și în dreapta Dunării, susținând că "biserica românilor măcar că începutul credinței l-au avut de la biserică Romei vechi... totdeauna s-au ținut de legea grecească", că "românii mai demult toți au fost neuniți".⁸⁸

Ceea ce impresionează de la început la Petru Maioresc, este concentrarea de documente, spiritul selectiv, subtilitatea logicii ș.a. El nu epuizează informația bibliografică, cum procedează Șincai, ci extrage numai datele necesare pentru

⁸⁵ N. Iorga, *Istoria Literaturii românești*, Vol. III, p. I-a, Ed. II-a, București, 1933, p. 230.

⁸⁶ *Despre vechimea și continuitatea românilor...*, p. XXXI.

⁸⁷ *Ibidem*, p. XLI.

⁸⁸ Petru Maioresc, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, Ed. Albatros, București, 1970, p. 19, apud. Pr. drd. Vasile Munteanu, *Izvoarele bizantine în Opera lui Petru Maioresc*, în M.B., an XXV, nr. 4-6, 1975, p. 179.

⁸⁹ Idem, *op. cit.*, p. 60, apud. V. Munteanu, *art. cit.*, p. 180.

⁹⁰ *Ibidem*, cap. XV, apud V. Munteanu, *art. cit.*, p. 181.

⁹¹ Priscus Panites, *Excerpta de lagationibus*, Ed. C. de Boor, Berlin, 1903, p. 145, cf. *Ibidem*, p. 135. În ce privește pe Maioresc, informația e luată din G. Pray, *Annalibus Hunnorum*, 3,1.

⁹² Novela XI "Recidiva et Litterata qua trans Danubium sunt nostrae iterum dicioni subactae sint. și Procopiu de Cezareea *De aedificiis*, 4,7, apud. *Izvoarele Istoriei României*, II, p. 378 și 464. A se compara cu P. Maioresc, *Istoria pentru începutul...*, p. 69.

⁹³ Constantin Porfirogenetul, 37, apud *Izvoarele...*, vol. II, p. 664, apud drd. V. Munteanu, *art. cit.*, p. 182.

⁹⁴ Drd. V. Munteanu, *art. cit.*, p. 182.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 183.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 183-184.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 185.

prezentarea adevărului. Se pot observa în lucrarea sa istorică unele confuzii, exagerări sau limite, depășite de critica istorică actuală. În istoriografia și cultura noastră Petru Maior a fost un creator de marcă, un spirit lucid și dinamic care a știut, pe bază logică și rațională să-și caute izvoarele operei sale și să le folosească în mod critic în argumentarea problemelor legate de ființa poporului român și a limbii române.

Concluzii

În încheiere putem trage unele concluzii în legătură cu prezența și folosirea izvoarelor istorice bizantine în cultura și istoriografia românească, și anume:

- Operele istorice bizantine au fost prezente în cultura și istoriografia românească încă din perioada secolelor XIV-XVI, când acestea iau ființă pe teritoriul țării noastre. Genul bizantin cu preponderență cultivat în această fază de început a culturii românești, l-au constituit acele rezumate de istorie universală - cronografele bizantine și în speță Cronograful lui Constantin Manasses - care au pătruns la noi în redacție medio-bulgară și sârbească. Cei care au cultivat acest gen istoric bizantin au fost niște călugări erudiți, care au scris istoria poporului român în manieră bizantină, lucrările lor purtând însă și pecetea personalității lor.

- Dimitrie Cantemir, a fost primul istoric care a folosit în lucrarea sa "Hronicul vechimei a româno-moldo-vlahilor", lucrările istorice bizantine într-un mod sistematic dar mai puțin critic. El citează operele multor istorici bizantini, însă are o prea mare încrederea în document fără a-l cerceta critic.

- De o cercetare critică și sistematică a izvoarelor istorice bizantine s-au ocupat reprezentanții iluminismului din Transilvania - Petru Maior, Gheorghe Șincai etc., istorici de formație europeană, care vor folosi izvoarele bizantine pentru argumentarea problemelor legate de ființa poporului și a limbii române. Cu toate exagerările și greșelile lor de interpretare, ei au deschis un drum nou în istoriografia română, care, urmat de alții, avea să ducă la elaborarea de opere tot mai valoroase.

STATUTUL HARISMATIC AL EPISCOPULUI ÎN MISTICA SACRAMENTALĂ ȘI LITURGICĂ A LUI NICOLAE CABASILA

IOAN BIZĂ U

RÉSUMÉ *Le statut charismatique de l'évêque dans la mystique sacramentale et liturgique de Nicolas Cabasilas.* Le statut charismatique spéciale que detient l'évêque dans la vie de l'Église est examinée par Nicolas Cabasilas dans le cinquième livre de son chef-d'oeuvre *La vie en Christ*. Tout le cérémonial de la consécration de l'Autel en tant que source ou principe de tout rituel sacré, tel qu'il est décrit et interprété dans cet essai mystagogique, s'impose comme un milieu révélateur, à travers lequel l'évêque assume et exerce sa qualité mystique de *modèle* et de *fondateur* de la divine table de sacrifices.

En s'opposant à tout espèce de sacramentalisme du type mécaniste ou magique - qui ne trouve pas sa place dans la spiritualité orthodoxe - Cabasilas met en question une vérité de foi fondamentale: en tant que modèle et fondateur de l'Autel, l'évêque n'agit pas de façon magique et ne court pas le risque d'être idolâtre, justement parce que tous les gestes sacramentels qu'il accomplit se rapportent de façon mystique à *Jésus-Christ*, le vrai *Grand Prêtre* et le vrai *Autel* de notre rédemtion.

Bien qu'il occupe une place centrale dans la vie d'une Église locale, l'évêque ne peut se placer lui-même au-dessus de l'Église, car il ne travaille jamais séparé du Corps mystique du Christ, et sa qualité charismatique n'a aucune raison sinon dans la dynamique sacramentelle et liturgique de l'Église locale don't il est le représentant.

Ca deținător al puterii harismatice în toată deplinătatea ei, episcopului sau arhierelui i-a fost recunoscut dintru început un statut eclesial de excepție, fiind considerat ca un centru simbolic în jurul căruia se cristaliza și se afirma întreaga viață religioasă a unei comunități creștine din fiecare Biserică locală. Datorită acestui fapt, în epoca apostolică și post-apostolică, atunci când comunitățile creștine erau mai puține și mai izolate din punct de vedere geografic și când în fiecare cetate unde se organiza o astfel de comunitate era așezat un episcop, toate adunările de cult se făceau în prezența și cu binecuvântarea acestuia. Având calitatea de întâistătător al unei Biserici locale, episcopului îi revenea - în mod firesc - dreptul de a săvârși toate actele liturgice mai importante și mai frecvente în viața religioasă a respectivei comunități eclesiale, precum dumnezeiasca Liturghie, Botezul și Mirungerea, mărturisirea, sfințirea lăcașului de cult, hirotoniile și hirotesiiile, etc.¹.

¹ Cf. Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 95. A se vedea în acest sens și Alexandre Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, trad. rom. de Pr. B. Răduleanu, Edit. Anastasia, București, f.a., p. 101-104.

Scrierile Părinților apostolici, care aparțin celei de a doua jumătăți a veacului întâi și primei jumătăți a veacului următor, ne oferă mărturii revelatoare cu privire la statutul special, pe care episcopul unei Biserici locale îl avea în cadrul întregii vieți religioase a acesteia, mai ales în ceea ce privește dimensiunea ei sacramentală și liturgică. Dintre Părinții apostolici, facem apel doar la Sf. Ignatie Teoforul al Antiohiei (+ 107), ale cărui epistole sunt apreciate ca fiind adevărate puncte de reper pentru literatura antichității creștine. Iată câteva dintre afirmațiile sale, referitoare la statutul de excepție al episcopului în viața și lucrarea Bisericii; acestea pot fi raportate de fapt la mentalitatea generală a creștinătății veacului său: "trebuie să privim pe episcop ca pe Domnul Însuși" (*Către Efeseni VI, 1*); "vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe episcop, care este în locul lui Dumnezeu..." (*Către Magnezieni, VI, 1*); "cu toții urmați pe episcop, după cum urmează Iisus Hristos pe Tatăl... Nimeni să nu facă fără episcop ceva, din cele ce aparțin Bisericii. Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Unde se vede episcopul, acolo să fie și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este și Biserica universală. Fără episcop nu este îngăduit nici a boteza, nici a face agapă; că este bineplăcut lui Dumnezeu ceea ce aprobă episcopul, ca tot ce se săvârșește să fie sigur și întemeiat" (*Către Smirneni VIII, 1-2*); "Bine este să știți de Dumnezeu și de episcop. Cel care cinstește pe episcop, este cinstit de Dumnezeu; cel care face ceva fără știrea episcopului, acela slujește diavolului" (*Ibidem IX, 1*)².

Pe măsură ce fenomenul convertirii la creștinism a luat amploare, iar numărul comunităților eclesiale depășea practic posibilitatea de a fi conduse în mod nemijlocit și personal de către episcopi, în practica bisericească s-a impus treptat o nouă formulă de exprimare a puterii harismatice arhieresti. Episcopii au fost nevoiți să transfere - prin actul hirotoniei - preoților de sub ascultarea lor, o mare parte dintre funcțiile liturgice, precum și dintre cele de natură învățătoarească și administrativă, care le reveneau în virtutea aceluiași statut harismatic special ce le era recunoscut în cuprinsul respectivei Biserici locale. Se înțelege că preoții preluau de la episcopii lor aceste funcții, printr-un act de pogorământ harismatic, punându-le apoi în lucrare ca delegați personali ai acestora, adică în locul și în numele lor. Iar episcopii au rămas pe mai departe centre ale puterii spirituale bisericești, păstrându-și acest statut de axe simbolice, în jurul cărora gravita și își împlinea vocația mântuitoare fiecare Biserică locală. În virtutea acestui statut, unele lucrări sfinte - fundamentale pentru întreaga viață sacramentală și liturgică a Bisericii - au fost rezervate până astăzi doar episcopilor, făcând parte dintre prerogativele harismatice ale acestei trepte sacerdotale de instituire dumnezeiască.

² Trad. rom. de Pr. D. Fecioru, în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, col. PSB 1, București, 1979, p. 157-186. Merită a fi amintită în acest sens și formula Sf. Ciprian al Cartaginei, devenită clasică: "Biserica este, în ochii lui Hristos, poporul unit cu episcopul său, turma legată de păstorul ei; episcopul este în Biserică și Biserica în episcop și cine nu este cu episcopul, nu este în Biserică" (*Epistola 66,8*); cf. Prof. Nicolae Chițescu, *Introducere la tratatul Sf. Ciprian Despre unitatea Bisericii*, în vol. *Apologeti de limbă latină*, col. PSB 3, București, 1981, p. 430.

Este vorba de consacrarea Sfântului și Marelui Mir, de sfințirea bisericilor și Antimiselor, precum și de toate acele acte sacramentale prin care se transmite - în perspectiva generală a succesiunii apostolice - harul preoției și puterile sau slujirile speciale pe care acesta le presupune, adică hirotoniile și hirotesile³.

În consens deplin cu practica Bisericii din epoca apostolică, tradiția ortodoxă recunoaște arhierelui calitatea de întâistătător sau protos al oricărei adunări de cult la care acesta ar lua parte. Conform acestei calități, el are dreptul de a săvârși sau rosti anumite acte și formule liturgice - îndeosebi cele pentru binecuvântare - chiar și atunci când asistă doar la respectivul serviciu liturgic, fără a sluji în mod efectiv⁴. De asemenea, în exercițiul funcției sale sacramentale, pe care o împlinește prin slujirea liturgică, episcopul are vocația mistică de a-L descoperi pe Hristos ca "Arhieru al bunătăților celor viitoare" (Evrei 9,11) și ca "Mijlocitor între Dumnezeu și oameni" (I Tim. 2,5). Poate cea mai limpede și mai impresionantă expresie liturgică a vocației sale de a-L simboliza pe Cel care este Arhieru al mântuirii noastre, ne-o oferă episcopul în vremea citirii Apostolului - la dumnezeiasca Liturghie - când se așează pe scaunul cel de sus (το ανω καθεδρα θρονος). Așa cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, urcarea și șederea arhierelui pe scaunul cel de sus, "închipuiește simbolic, înălțarea și reșezarea Aceluia [a lui Hristos] în ceruri și pe tronul mai presus de ceruri, după petrecerea în lume"⁵. Iar "coborârea arhierelui de pe tron..., înseamnă în general a doua venire din cer a marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, și despărțirea păcătoșilor de cei sfinți, ca și răsplătirea cea dreaptă după vrednicia fiecăruia"⁶.

³ Dacă inițial toate hirotesile au făcut parte din fondul prerogativelor arhieresti, pe parcursul istoriei bisericești, hirotesia în treapta de citeț (anagnost) și în cea de ipodiamon - la mănăstiri - puteau fi săvârșite, cu îngăduința episcopului bineînțeles, și de către stareții respectivelor așezăminte monahale, atunci când aceștia aveau hirotonia întru preot și hirotesia întru egumen (cf. canonul 14 al Sinodului VII ecumenic și canonul 6 al Sf. Nichifor Mărturisitorul; la Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1993, p. 172-173 și 452). Și consacrarea locașului de cult poate fi încredințată de către episcop - atunci când nevoile vieții bisericești cer un astfel de pogorământ - unor preoți sau arhimandriți (cf. E. Braniște, *op. cit.*, p. 96 și *Arhieratikon - adică rânduiala slujbelor săvârșite cu arhieru*, București, 1993, p. 173).

⁴ Cu privire la drepturile și prerogativele arhierelui când este prezent la sfintele slujbe, a se vedea "Tipicul slujbei Sfintei Liturghii cu arhieru", în *Liturghier*, București, 1980, p. 429-450, și mai ales *Arhieratikonul*, p. 11-66. Din punct de vedere canonic, statutul special și drepturile episcopilor în viața Bisericii, sunt luate în considerare într-un plan mult mai larg decât cel strict liturgic, acestea fiind raportate la cele trei dimensiuni definitorii ale puterii harismatice: învățătoarească, sfințitoare și pastorală (a se vedea în acest sens Arhid. prof. dr. Ioan Floca, *Dreptul canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I., București, 1990, p. 292-298).

⁵ *Mystagogia* VIII, trad. rom. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, sub titlul *Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, în "Revista Teologică" (Sibiu), anul XXXIV, nr. 7-8/1944, p. 338.

⁶ *Ibidem*, XXIV, p. 350. Ecoul interpretării Sf. Maxim Mărturisitorul, amplificat desigur, poate fi regăsit și la Sf. Gherman I, Patriarhul Constantinopolului, în a sa *Descriere a bisericii și contemplație mistică* (vezi trad. rom. de Pr. prof. Nic. Petrescu, în rev. "Mitropolia Olteniei", anul XXVI, nr. 9-10/1974, p. 828-829 și anul XXVII, nr. 3-4/1975, p. 215), de unde va fi preluat, cu termeni aproape identici, în comentariul liturgic atribuit Sf. Sofronie,

Punând ierarhia bisericească în lumina unei perspective de natură mistică, Sf. Dionisie Areopagitul afirmă că treapta dumnezeiască a episcopilor "este prima dintre treptele văzătoare de Dumnezeu; ea este cea mai din vârf și totodată ultima. Căci de fapt în ea se împlinește și se desăvârșește tot ordinul ierarhiei celei pentru noi". De aceea, "legea dumnezeiască i-a rânduit ei, deosebit de celelalte trepte, împlinirea lucrărilor sfințitoare (mai) dumnezeiești. Iar acestea sunt chipurile lucrărilor desăvârșitoare ale puterii dumnezeieștii obârșii, care se arată în toate simbolele cele mai dumnezeiești și în toate orânduirile cele sfinte. Căci deși se săvârșesc și de către preoți unele din preacinstitele lucrări simbolice, dar preotul nu va împlini și sfânta naștere din Dumnezeu fără Mirul preadumnezeiesc, nici nu va săvârși Tainele dumnezeieștii împărtășiri, fără să fie așezate pe preadumnezeiescul Altar simbolele împărtășirii. Ba nici el nu va fi preot fără să fie rânduit spre aceasta prin sfințirea ierarhică. De aceea legea dumnezeiască a atribuit sfințirea treptelor ierarhice și sfințirea dumnezeiescului Mir și Sfânta Taină a Altarului, în mod unic, puterilor desăvârșitoare ale dumnezeieștilor ierarhi"⁷. Am redat acest pasaj mai amplu, tocmai pentru că aparține unei autorități patristice din epoca antichității creștine, care s-a bucurat - și se bucură încă - de un prestigiu imens în Răsăritul ortodox și care a influențat decisiv întreaga spiritualitate a Ortodoxiei, și mai ales, pentru că unul dintre cei mai importanți purtători de cuvânt ai acestei spiritualității - Nicolae Cabasila - se va raporta în mod clar, așa cum a făcut-o și Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Grigorie Palama de pildă, la teologia *corpusului areopogitic*, atunci când va aprofunda statutul hristologic pe care îl are episcopul în viața sacramentală și liturgică a Bisericii, precum și relația de natură mistică dintre acesta și dumnezeiescul Altar.

Analizând natura vieții spirituale ca *viață în Hristos* (της εν Χριστω ζωης), Nicolae Cabasila a reușit - prin maturitatea și profunzimea cugetării sale teologice, ca și prin modul în care a înțeles să-și asume el însuși această viață - să imprime o pecete personală și în același timp, o dinamică nouă, tradiției mistice a Răsăritului ortodox, actualizând-o și îmbogățindu-o cu marile experiențe de natură sacramentală și liturgică pe care Ortodoxia le-a acumulat de-a lungul veacurilor.

În teologia marelui mistic bizantin, întemeiată din punct de vedere doctrinar pe dogma răscumpărării și mântuirii noastre - în și prin Hristos - Sfintele Taine, împreună cu toate celelalte acte de ritual ce intră în substanța vieții liturgice, își primesc sensul și devin lucrătoare pentru sfințirea și îndumnezeirea noastră doar în

Patriarhul Ierusalimului (vezi trad. rom. de Pr. prof. Nic. Petrescu, în rev. "Mitropolia Olteniei", anul XVI, nr. 5-6/1964, p. 357 și 368. La rândul său, Sf. Teodor al Andidelor adaugă o nuanță personală acestei interpretări, spunând că "suirea arhierelui în jețul arhieresc înalt..., simbolizează suirea de pe pământ la cer și ieșirea din mijlocul vieții joasnice a iudeilor și ridicarea mai sus față de Legea Vechiului Testament, îngăduită acestora dintr-un pogorământ indulgent, așa încât de aici este limpede că după instituirea Botezului s-a făcut începutul primirii harului divin" (trad. rom. de Pr. prof. Nic. Petrescu, în rev. "Biserica Ortodoxă Română", anul LXXXIX, nr. 3-4/1971, p. 309). Cu privire la ritualul șederii solemne a episcopului pe scaunul cel de sus, a se vedea Pr. prof. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 177-178 și E. Braniște, *Liturgica generală*, p. 396.

⁷ *Despre Ierarhia Bisericească* V, 5 (trad. rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în vol. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, 1996, p. 90-91.

Biserică. Iar aceasta, tocmai pentru că - în conformitate cu spiritualitatea ortodoxă și cu tradiția prin care ea își exprimă natura proprie - Biserica este *Taina* prin excelență, în sensul cel mai profund și mai atotcuprinzător al cuvântului. Viața creștină, trăită în mediul spiritual pe care ni-l oferă Biserica (mediu structurat în plan instituțional, printr-o rânduială ierarhică, liturgică și canonică foarte precisă), este sacramentală, simbolică prin însăși esența ei, deoarece Biserica există pentru a fi permanent transfigurată în acea realitate ce se revelează ca fiind "plinirea Celui ce plinește toate într-o toți" (Efeseni 1,23). Biserica este *Taina* cosmică, fiindcă în această lume ne descoperă adevărata lume a lui Dumnezeu, adică lumea cea dintru început, la lumina căreia și față de care să ne putem cunoaște atât vocația noastră autentică, înrădăcinată în statutul original de făpturi create "după chip" și chemare "la asemănare" cu Dumnezeu (cf. Facere 1,26-27), cât și adâncimea căderii noastre din starea originală. În același timp, Biserica se impune ca *Taină* eshatologică, pentru că lumea cea dintru început, pe care ea o descoperă, este o lume izbăvită și restaurată prin Hristos, iar în trăirea liturgică și în lucrarea rugăciunii noi ne asumăm în sens mistic acel "cer nou și pământ nou" (Apoc. 21,1) al veacului de la sfârșit, în care avem credința că "Dumnezeu va fi totul într-o toată" ale creației Sale (cf. I. Cor. 15,28)⁸.

Urmându-și vocația sacramentală, Biserica se zidește, se descoperă și se împlinește prin Sfintele *Taine*, în primul rând prin dumnezeiasca Euharistie. 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 în viță. Adică nu e vorba numai de o comuniune de nume sau de o simplă asemănare între ele, ci chiar de o identitate de fapt. Căci Sfintele *Taine* sunt Trupul și Sângele Domnului, dar sunt totodată hrana și băutura cea adevărată a Bisericii lui Hristos"⁹.

În calitatea ei concretă de comunitate umană, Biserica își actualizează organizarea sa în spațiu și timp într-o continuă revelație a vocației sale sacramentale, structurându-se în jurul a trei axe simbolice, prin care se afirmă dimensiunea hristologică și eclesială a vieții spirituale: *Altarul*, *Episcopul* și *Sfinții*. Nicolae Cabasila aprofundează în opera sa teologică relația de natură mistică, ce există între cele trei puncte fundamentale de convergență ce stau la temelia "vieții în Hristos". După el, aceste trei axe în jurul cărora se constituie organizarea și unitatea Bisericii, nu se pot separa între ele. Episcopul are nevoie de Altar și de Sfinți, Altarul de episcop și de Moaște, iar Sfinții de episcop și de Altar. Fiecare dintre aceste trei centre de convergență ale vieții eclesiale, își găsește plinirea în celălalt și este determinat de celălalt. Ele reprezintă trei condiții sau premise ce se desăvârșesc în dumnezeiasca Euharistie, *Taina* în care se realizează și se revelează plenar adevărul și unitatea Bisericii. Dacă una dintre aceste trei lipsește, Euharistia nu se poate săvârși. Iar tulburarea echilibrului lăuntric, prin accentuarea ori diminuarea unilaterală a uneia sau alteia dintre ele, duce la scindarea unității și dezorganizarea

⁸ Al. Schmemmann, *Euharistia*, p. 41.

⁹ *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XXXVIII, trad. rom. de Pr. prof. dr. Ene Braniște, în vol. Nicolae Cabasila, *Scrieri*, București, 1989, p. 87.

vieții bisericești și totodată, la scindarea și dezorganizarea Bisericii ca Trup mistic al lui Hristos¹⁰.

Statutul harismatic special pe care îl are episcopul în viața Bisericii, precum și raportul sinergic dintre acesta și celelalte două centre de convergență prin care Biserica își actualizează organizarea în timp și spațiu, sunt cercetate de către Nicolae Cabasila mai ales în cartea a cincea a capodoperei sale *Despre viața în Hristos*¹¹. Întreaga rânduială a consacrării Altarului ca izvor sau principiu al oricărui ritual sacru (πασσης εστιν αρχη τελετης), așa cum este descrisă și interpretată în acest eseu mystagogic, se impune ca un mediu revelator, prin care episcopul își asumă și își exercită statutul mistic de *model* și *întemeietor* al dumnezeiescului Jertfelnic. Toate gesturile sacramentale pe care episcopul slujitor se săvârșește pe întregul parcurs al ritualului, se cer a fi raportate mistic la Hristos - "Arhiereul care a șezut de-a dreapta tronului slavei în ceruri, slujitor Altarului și Cortului celui adevărat, pe care l-a înfipt Dumnezeu și nu omul" (Evrei 8,1-2). În același timp, toate aceste gesturi emblematice, care poartă în ele o mare încărcătură simbolică, nu au decât un singur scop: să facă dintr-un bloc de materie oarecare, neutră din punct de vedere mistic, "un Altar în adevăratul înțeles al cuvântului", așa cum zice Cabasila, "de la care vin toate pricinile mântuirii noastre"¹². Prin lucrarea sa harismatică, exprimată în gesturi de ritual, episcopul are deci vocația și puterea de a întemeia și consacra Altarul ca centru ontologic și inimă tainică a templului creștin, pentru ca asupra acestuia, ochii lui Dumnezeu să fie deschiși apoi ziua și noaptea, după cuvântul lui Solomon (cf. III Regi 8,29), preluat de către Cabasila în argumentarea biblică a interpretării sale¹³.

Dacă întreaga lucrare sacramentală are pentru misticul bizantin o importanță fundamentală, întemeierea și consacrarea Altarului se constituie într-o adevărată probă mărturisitoare a vocației sale de teolog și mystagog în cel mai propriu înțeles al cuvântului. Cu o grijă aparte, ca într-un exercițiu de pedagogie înțeleaptă, el va explica - prin mijlocirea unor formule teologice de mare putere evocatoare - cum episcopul servește ca "model" Altarului, tocmai pentru că "el este de fapt templu al lui Dumnezeu, căci, din toate făpturile văzute, singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar, pe când tot

¹⁰ Panayotis Nellas, *Omul- animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv și trad. de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1994, p. 75.

¹¹ Cartea a cincea a capodoperei lui Cabasila are caracterul unui eseu mystagogic și poate și raportată mai cu seamă la problematica teologică pe care misticul bizantin a dezvoltat-o în *Tăcuirea dumnezeieștii Liturghii*, precum și în cele două opusculi ce vin să completeze celebra sa erminie liturgică: *Despre sfintele veșminte* și *Despre cele ce se săvârșesc în dumnezeiasca Liturghie* (editate de către René Bornert și publicate ca *appendice* la vol. Nicolae Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie*, col. "Sources chrétiennes", nr. 4 bic., Paris, 1967, p. 357-381; cu introd. și trad. franceză).

¹² *Despre viața în Hristos*, trad. rom. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în vol. Nicolae Cabasila, *Scrieri*, p. 226 și 228.

¹³ *Ibidem*, p. 232. A se vedea Myrrha Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle - Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 21; Idem, *Le Coeur theandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, în "Irénikon", nr. 13/1936, p. 666-667.

ceea ce este făcut de mână omenească, repetă numai, chipul (εικονα) și modelul (τυπον) ce i se dă"¹⁴.

Pentru a-și argumenta afirmația că modelul premerge unui proiect ce urmează a fi realizat și că "tot ce se face este luat după un model dinainte hotărât", Cabasila aduce în discuție orizontul miraculos al creației artistice, evocând - ca un adevărat critic de artă - procesul tainic prin care arhetipul mental, cristalizat inițial în cugetarea unui artist, se proiectează și se întrupează într-o operă de artă: "tot așa și maestrul zidarilor precum și oricare dintre cei ce au puterea să facă ceva, înainte de a trece la îndeplinirea lucrării, au frământat-o bine în cugetele lor. Ceea ce a cugetat în sine, este transmis ca model mâinilor pentru a înfăptui, iar acestea întipăresc apoi în materie. Și zugravii de altfel, atunci când lucrează, se uită la un model (αρχετυπα) pe care-l au înainte, repetând doar ceea ce au în fața ochilor, iar când zugrăvesc din ceea ce-și aduc aminte, chiar și atunci văd modelul (παράδειγμα) din sufletul lor. Același lucru se întâmplă nu doar cu zugravii ci și cu cei care face statui, cu cei care zidesc case și cu oricare dintre creatori (δημιουργοις). Și dacă printr-o născocire oarecare, s-ar putea privi în sufletul maestrului, am putea vedea acolo - bineînțeles desprinse de materie - casa, statuia sau opera pe care acesta are de gând să o facă"¹⁵.

Și în acest pasaj al eseului său mystagogic, Nicolae Cabasila se apropie de Sf. Dionisie Areopagitul, care aplicase tema artistului ca subiect al unui proces miraculos - actul creației operei de artă- la "lucrarea desăvârșitoare" a dumnezeiescului Mir. Dorind să facă mai bine înțeleasă ideea că "binemirositoarele frumuseți ascunse și mai presus de minte ale lui Dumnezeu... se arată în chip spiritual numai celor înțelegători", Părintele *corpusului areopagitic* spune: "Fiindcă forma bine inițiată, dar nedefinită, a virtuții de chip dumnezeiesc, tinzând spre frumusețea ei spirituală și binemiroitoare, își dă astfel chipul ei și înfăptuiește cea mai bună imitație. Și, precum în realizarea chipurilor sensibile, dacă zugravul, privind neclintit spre forma modelului său, nu e atras de nimic altceva din cele văzute sau spre ceva deosebit de el, îl va reda pe însuși cel zugrăvit așa cum este: un dublu al originalului (de e îngăduit a spune aceasta) și va arăta pe cel real în asemănarea lui și modelul în chip și pe fiecare în fiecare, afară de deosebirea de ființă, la fel, privirea întinsă și neabătută spre frumusețea binemiroitoare și

¹⁴ *Despre viața în Hristos*, p. 227. Avem și în acest pasaj o mărturisire definitivă pentru antropologia lui Cabasila, totdeauna teocentrică, dar fără a subestima proprietățile specifice ale firii umane. Despre ființa umană ca templu al lui Dumnezeu (cf. I. Cor. 3,16; 6, 19; II Cor. 6,16) și preoția noastră lăuntrică, raportată la arhieria supremă a lui Hristos și lucrătoare în biserica personală a inimii, a se vedea Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 21-27 și Yves Congar, *Le mystère du Temple*, Paris, 1958, p. 183-205.

¹⁵ *Despre viața în Hristos*, p. 227. Ideea că în opera de artă se reflectă arhetipul mental, preexistent acesteia în cugetarea artistului, o găsim la Aristotel (*De animalium generatione* I, 22; *Metafizica* VI, 7), dar și la Origen (*In Ioannem* I, 22). Cf. Umberto Neri, note la vol. Nicolae Cabasilas, *La vita in Cristo*, Roma, 1994, p. 245.

ascunsă, va întipări forma nedeosebită și de chip cu totul dumnezeiesc în mintea zugravilor iubitori de frumusețe și bunătate"¹⁶

Revenind la autorul tratatului *Despre viața în Hristos*, vom reține afirmația sa că, asemenea artistului (care poartă în cugetare arhetipul mental ce va fi transpus apoi, printr-un act de creație, în opera de artă), episcopul "întipărește în materie" ceea ce a cugetat în sine și totodată ceea ce este el însuși ca altar însuflețit al lui Dumnezeu.

Această calitate specifică a făpturii umane, de a se exprima ca ființă creatoare (în temeiul înzestrării cu imaginație și capacitatea transpunerii în materie a unui anumit proiect mental preexistent), l-a preocupat pe Cabasila și atunci când a interpretat ritualul Proscomidiei. Este vorba în fapt despre scoaterea sfântului Agneț din trupul prescurii, junghierea în chipul crucii și străpunerea lui. Misticul bizantin va interpreta aceste gesturi ale preotului ca alcătuind "o istorisire, prin acte simbolice, a patimilor și a morții lui Hristos". Preotul face gesturile amintite "mai întâi ca să arate că adevărul și realitățile acestor lucrări au fost precedate și preînchipuite oamenilor, mai dinainte, prin simboluri și figuri, tot așa cum și el (preotul), mai înainte de a aduce pâinea pe Sfânta Masă și a o jertfi, întipărește într-ânsa Jertfa. În al doilea rând, le face ca să arate că pâinea aceasta se va preface, în curând, în pâinea cea adevărată, adică în Trupul cel răstignit și jertfit"¹⁷.

Vocația mistică a episcopului de a fi modelul (παράδειγμα) dumnezeiescului Altar, pe care urmează a-l întemeia și a-l consacra (făcând astfel, dintr-o societate umană oarecare, o comunitate euharistică, adică o icoană a Bisericii ca trup mistic al lui Hristos), este afirmată de către Cabasila și atunci când vorbește despre cămașa albă (giulgiul), îmbrăcată peste veșmintele arhieresti, înainte de a săvârși ritualul purificării preliminară a Sfintei Mese și ungerea cu Sfântul Mir¹⁸. Această cămașă albă "preînchipuie un altar, cum este și omul însuși"¹⁹ spune Cabasila, în duhul Sf. Maxim Mărturisitorul: "omul este o biserică tainică"²⁰; "tot cel ce poate să înțeleagă cu înțelepciune cele ce se săvârșesc în biserică, își face cu adevărat biserică a lui Dumnezeu și dumnezeiesc sufletul său. Căci pentru suflet ni s-a dat poate, spre călăuzirea lui către cele înalte, biserica cea nefăcută de mâini, care îi este și model prin diferitele simboluri dumnezeiești din ea"²¹.

Această înveșmântare simbolică are și o funcție practică în același timp, întrucât giulgiul alb - adunând și protejând veșmintele arhieresti, atât de ample în

¹⁶ *Op. cit.*, p. 85. În *Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul la Ierarhia bisericească*, putem citi acest comentariu: "Deși chipul e cu totul nedeosebit și asemenea cu modelul (arhetipul), ființa lui, zice, este deosebită; căci el este neînsuflețit; și modelul are viață adevărată; dar opera zugravului este din ceară și culori. Văzută deosebirea în aceasta, identitatea dintre cele două e unită cu o deosebire (în ființă, n. trad.). *Op. cit.*, p. 111.

¹⁷ *Tăcuirea dumnezeieștii Liturghii VI*, p. 35-36.

¹⁸ A se vedea *Arhieraticonul*, p. 160.

¹⁹ *Despre viața în Hristos*, p. 226.

²⁰ *Mystagogia IV*, p. 175.

²¹ *Ibidem V*, p. 181. Mărturia Sf. Maxim Mărturisitorul este specifică modului de gândire al spiritualității răsăritene, căreia îi descoperă măsura înaltă a realismului sacramental, asumat de către Cabasila cu toată ardoarea inimii sale credincioase și cu toată puterea pătrunzătoare a cugetării sale.

croiala specifică a lor - îi înlesnește episcopului slujitor o anumită libertate în mișcările impuse de ritualul pe care îl săvârșește, făcându-l și în acest sens mai destoinic pentru etapa sacramentală care urmează: purificările preliminare și ungerea Altarului cu Sfântul Mir.

În interpretarea sa, Cabasila are în vedere dimensiunea morală și ascetică a înveșmântării episcopului în giulgiul alb: "Căci, după cum zice David, cel ce se spală de fărâdelegi se albește mai vârtos decât zăpada, dacă se concentrează, se reculege și coboară în sine însuși; unul ca acesta face din sufletul său sălaș lui Dumnezeu, iar în inimă îi ridică un altar", afirmă ei în acord cu cea mai autentică spiritualitate isihastă²². Coborârea omului în sine însuși - prin smerenie, reculegere și paza gândurilor - și prefacerea inimii într-un altar preacurat al lui Dumnezeu, este una dintre cele mai familiare teme ale misticii isihaste²³. Prin acest pasaj, Cabasila se situează în centrul tradiției isihaste, al căror ideal era purificarea inimii ca sediu al vieții duhovnicești, pentru ca ea să devină lăcaș al lui Dumnezeu²⁴. Ca și pentru Sf. Grigorie Palama și întreaga tradiție monastică legată de scrierile Sf. Macarie Egipteanul, faptul de a considera trupul omenesc ca pe un receptacol posibil al harului, este de la sine înțeles. Iar aceasta, în special din momentul în care Dumnezeu-Fiul S-a întrupat "pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire", întemeind o Biserică văzută, al cărei har sfințitor poate și trebuie să îndumnezeiască omul întreg, suflet și trup adică, oferindu-i arvuna învierii și a vieții veșnice prin înduhovnicirea trupului. Tocmai pe acest aspect al învățăturii de credință, mai mult decât pe oricare altul, s-a pus accentul în controversa dintre Varlaam și Palama, controversă de care Nicolae Cabasila n-a fost străin sau indiferent. Adică opoziția ireconciliabilă dintre religia Întrupării și Învierii din morți, față de umanismul nominalist (de factură neo-păgână), ce ispatea societatea bizantină a veacului al XIV-lea²⁵. Gândirea Sf. Grigorie Palama reabilitează materia pe care tendințele spiritualizante ale elenismului au avut mereu înclinația să o disprețuiască²⁶. Nicolae Cabasila nu face altceva decât să urmeze perspectiva antropologiei patristice atunci când afirmă că omul este "un altar" și că "din toate făpturile văzute singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar, pe când tot ceea ce este făcut de mână omenească, repetă numai, chipul și modelul ce i se dă". De această afirmație, raportată la episcop, putem lega altele asemănătoare în ceea ce privește bogăția teologică, pentru a ne face o privire clară asupra antropologiei misticului bizantin, contemporan cu Sf. Grigorie Palama și părtaș cu acesta la apărarea

²² *Despre viața în Hristos*, p. 226. Ideea poate fi raportată și la ceea ce spune Sf. Maxim Mărturisitorul: "sfânta biserică a lui Dumnezeu nu este numai icoana întregului om, adică a celui constător din suflet și trup prin compoziție, ci și a sufletului însuși, privit în sine cu ajutorul cugetării". *Mystagogia V*, p. 175. 23

²³ A se vedea în acest sens J. Meyendorff, *Le thème du retour en soi dans la doctrine palomite du XIV^e siècle*, în "Revue de l'histoire des religions", 45, 1954, p. 188-206.

²⁴ A se vedea Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, București, 1992, p. 125-134.

²⁵ Cf. John Meyendorff, *Sântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. de A. Pagu, București, 1995, p. 87-88.

²⁶ *Ibidem*, p. 90.

învățăturii ortodoxe, împotriva asaltului unei filosofii ce se îndepărtase de fondul biblic și patristic. Iată una dintre acestea: "Căci ce poate fi oare mai sfânt decât acest trup, de care Hristos s-a legat mai strâns chiar decât orice împreunare trupească? De aceea, dacă ne vom da seama cu respect de minunata strălucire a trupului, și o vom avea pururea vie în fața ochilor, vom ajunge să cinstim trupul și să ni-l păstrăm cu vrednicie și evlavie. Căci dacă ferim de orice spurcare lăcașul sfânt, vasele, precum și orice lucruri sfinte, tocmai fiindcă știm că sunt sfinte, atunci trebuie să grijim ca ceea ce e mai sfânt nici măcar să nu fie atins. Ori, mai sfânt decât omul, nimic nu este, fiindcă însuși Dumnezeu a luat asupra Sa fire omenească"²⁷.

Înfășurat cu giulgiul alb, care ne aduce aminte că și trupul Arhiepiscopului Hristos a fost învăluit cu un astfel de acoperământ protector atunci când Iosif și Nicodim l-au așezat în mormântul din care s-a revărsat peste întreaga lume izvorul învierii și al vieții veșnice (cf. Ioan 19,40), episcopul slujitor se înfățișează în viziunea măreață a lui Cabasila ca "însemnând înaintea sfințelor uși, un altar în însuși trupul său, dând apoi această putere slujbei Altarului"²⁸. Acest transfer de sfințenie se face prin mijlocirea mâinilor arhiepiscopului slujitor; ele întipăresc în materia Sfintei Mese imaginea-arhetip ce a luat chip în cugetarea sa. Putem spune că în această meditație mystagodică, avem unul dintre cele mai frumoase elogii aduse mâinii ca instrument înfăptuitor, prin care se întrupează în planul creației proiectele cugetării umane. Raportată la ritualul impresionant al întemeierii și sfințirii Altarului, mâna primește o funcție mistică, pe care Nicolae Cabasila o sesizează și o afirmă cu toată puterea sa de convingere.

Este important să observăm că, împotrivindu-se oricărui fel de sacramentalism de tip mecanicist sau magic - ce nu-și găsește locul în spiritualitatea ortodoxă - Cabasila are grijă să pună în discuție un adevăr de credință fundamental: ca *model* și *întemeietor* al Altarului, episcopul nu lucrează magic și nu riscă a fi idolatrizat, tocmai pentru că toate gesturile sacramentale pe care le săvârșește, sunt raportate mistic la Hristos, adevăratul *Arhiepiscop* și adevăratul *Altar* al mântuirii noastre. Întregul ritual - așa cum îl propune tradiția liturgică ortodoxă și cum îl interpretează Cabasila - decurge în limitele precise ale acestui principiu sacramental, fiind în deplin acord cu învățătura dogmatică a Bisericii. Episcopul "preînchipuie un altar"

²⁷ *Despre viața în Hristos*, p. 239.

²⁸ *Ibidem*, p. 227. Tema giulgiului în care se învășmântează arhiepiscopul la slujba consacrării Altarului, va fi preluată și de către Sf. Simeon al Tesalonicului, care - cu siguranță - a cunoscut demersul mystagodic al lui Cabasila. Spre deosebire de antecesorul său, Sf. Simeon va opta și în acest caz pentru un simbolism excesiv și exclusiv, exprimat într-o formulare de tip baroc, ce nu poate atinge profunzimea teologică și mistică a meditației lui Cabasila. A se vedea *Pentru sfânta biserică și pentru târnosirea ei*, cap. 103, trad. rom. în vol. *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe...*, tip. de Toma Teodorescu, București, 1865, p. 111. O evaluare lucidă a contribuției lui Simeon al Tesalonicului (făcută prin raportarea acestuia la demersul similar al lui Cabasila) se poate vedea la Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Studiu introductiv la Tăcuirea dumnezeieștii Liturghii*, p. 11-24, precum și la Pr. prof. dr. Nicolae Necula, *Simbolismul locașului de cult în opera liturgică a Sfântului Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului*, în rev. "Glasul Bisericii", anul XLII, nr. 9-12/1983, p. 637-638. A se vedea și R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie*, Paris, 1966, p. 245-263.

În virtutea faptului că "singură firea omenească poate fi cu adevărat un templu al lui Dumnezeu și un altar", zice Cabasila, dorind parcă să preîntâmpine riscul unei detașări nefirești, de tip eretic, a episcopului de trupul comunității eclesiale.²⁹ Iată de ce, asumându-și calitatea și responsabilitatea de "model" și "întemeietor" al Altarului în jurul căruia respectiva comunitate își va împlini vocația euharistică, episcopul se așează pe sine - în mod obligatoriu - într-un raport sinergic față de acea comunitate bisericească și față de Hristos în același timp. Conștient că lucrarea sacramentală ce-și așteaptă împlinirea, întrece puterile naturale pe care firea omenească le poate avea, el se supune întâi unor prescripții duhovnicești, impuse de *lex orandi* (legea rugăciunii), adică acel ritual de purificare personală, după care invocă ajutorul dumnezeiesc. Operează deci, în sine însuși, acea prefacere a inimii într-un altar, sugerat și prin giulgiul alb pe care îl îmbracă peste veșmintele arhieresti.

Purificarea personală a episcopului slujitor se face - așa cum am văzut că spune Cabasila - prin concentrare, reculegere și coborâre în sine însuși, adică în locul cel tainic al inimii, unde omul se poate întâlni cu Dumnezeu. De asemenea, ca și în cazul dumnezeieștii Liturgii, rânduiala sfințirii Altarului este alcătuită în așa chip, încât oferă arhierelui slujitor câteva momente speciale, de adâncire a pregătirii duhovnicești și de invocare a milei lui Dumnezeu, momente pe care Nicolae Cabasila nu uită să le pună în lumină și să le interpreteze printr-o grilă de natură morală și ascetică. Astfel, după ce s-a înveșmântat în giulgiul alb, episcopul "cade cu fața la pământ înaintea lui Dumnezeu", făcând "rugăciuni fierbinți spre a dobândi binecuvântarea Lui asupra lucrării ce o va săvârși"³⁰. Dacă - așa cum zice Cabasila - fără ajutorul lui Dumnezeu "nimeni nu poate aduce vreo roadă duhovnicească, mai ales când este vorba de Sfintele Taine, unde totul nu-i decât lucrare dumnezeiască"³¹, pentru a întemeia și sfinții dumnezeiescul Jertfelnic, episcopul are nevoie mai întâi de ajutorul lui Dumnezeu. În același timp însă, "spre a ne învrednici de binefacerile lui Dumnezeu, nu-i de ajuns numai să ne curățim; mai trebuie să și săvârșim, pe cât ne stă în putință, fapte corespunzătoare, fără de care nu putem câștiga bunăvoința Dăătorului de bine, fiindcă Dumnezeu nu împrăștie bunătățile Sale celor ce petrec în lenevie, ci celor care fără încetare Îl cheamă în rugăciuni; balsamul binefacerii îl dă celui ce se străduiește, iar darul înțelepciunii dă celui ce Îl caută cu toată puterea minții. Adică, mai pe scurt, dorința noastră pentru tot ceea ce cerem, trebuie să ne-o arătăm nu numai prin

²⁹ A se vedea în acest sens Jean Zizioulas, Métropolite de Pergame, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premières siècles*, Paris, 1994, p. 119-190.

³⁰ *Despre viața în Hristos*, p. 225. A se vedea rugăciunea pe care o rostește arhierul în acest moment, îngenuncheat în fața sfințelor uși ale incintei Altarului, în *Arhieraticon*, p. 160-162. Cabasila precizează că episcopul nu îngenunchează pe pământ gol (*Op. cit.*, p. 225). Sf. Simeon al Tesalonicului va insista asupra acestui detaliu tipiconal: "Deci pune înaintea sfințelor uși un covor și peste dânsul o pernă, pentru cinstea arhieriei care este a lui Hristos și pentru cinstea sfințelor odăjdii; ca să nu se atingă adăjdiile de pardoseală, fiindcă au cruci și icoane, și pentru că pardoseala încă nu este sfințită, căci această pardoseală după ce se sfințește, este cinstită, și mulți din cei iubitori de Dumnezeu, sărută pardoseala ca și cum ar săruta cerul" *Op. cit.*, p. 112.

³¹ *Despre viața în Hristos*, p. 227.

rugăciuni, ci și prin grele eforturi personale"³². Îată încă o mărturisire de credință prin care Nicolae Cabasila aplică principiul sinergiei - atât de familiar întregului său sistem teologic - la mistica sacramentală și liturgică, al cărei prestigios purtător de cuvânt s-a dovedit a fi peste veacuri.

Ca "model" și "întemeietor" al dumnezeiescului Altar, episcopul este împovărat cu o responsabilitate cutremurătoare, având chemarea să facă mai întâi în sine însuși, transfigurarea pe care o va săvârși apoi - prin mijlocirea ritualului liturgic - asupra materiei Jertfelnicului. Preluând o întrebare - avertisment pe care Dumnezeu o adresează poporului ales pentru a denunța incompatibilitatea morală dintre ceremoniile prescrise de Legea Vechiului Testament și practicile imorale prin care această Lege era de fapt încălcată, Cabasila aplică acest cuvânt dumnezeiesc la statutul moral și ascetic al episcopului: "Căci Cel care a zis: "Ce fel de casă Îmi veți zidi Mie?" (cf. Isaia 66,1; Fapte 7,49), răspunde: "Eu întru ei voi locui și Mă voi preumbla" (cf. Levitic 26,12; II Cor. 6,16), voind să arate cred eu, că oricine dorește să se facă folositor altcuiva acela trebuie mai întâi să-și ajute sieși, iar cel care a fost găsit demn să confere o astfel de putere unor lucruri neînsuflețite, trebuie să-și facă, înaintea acestora, asemenea binefaceri. De aceea și Pavel cerea ca episcopul merit să facă un bine unei cetăți și unui neam, trebuie să înceapă cu propria sa casă, iar cel care este chemat să chivernisească bine casa, se cuvine mai întâi să se știe conduce pe sine după dreapta judecată", zice Cabasila în temeiul unui cunoscut principiu din Epistola I către Timotei (3, 2-5)³³.

Dincolo de perspectiva biblică pe care Nicolae Cabasila o urmează atunci când pune în discuție responsabilitățile episcopului, în raport cu Dumnezeu și cu Biserica în organizarea ei concretă (comunitatea euharistică pentru care se va întemeia și sfinți noul Altar), vom recunoaște în cuvintele sale ecoul unui principiu fundamental ce stă la temelia vieții bisericești: deși are o poziție centrală în viața unei Biserici locale, episcopul nu se poate plasa pe sine deasupra Bisericii, pentru că el nu lucrează niciodată separat de Trupul mistic al lui Hristos, iar statutul său harismatic nu-și are nici o rațiune decât în dinamica sacramentală și liturgică a Bisericii locale pe care o reprezintă. De asemenea, el nu este posesorul unei infailibilități de natură magică, prin care s-ar putea detașa de Cel care este principiul și temeiul arhieriei în Biserică, adică Hristos, Arhierarul suprem al mântuirii noastre (cf. Evrei 4,14; 5,10). Și nici nu poate exercita asupra comunității eclesiale presiuni incompatibile cu ipostaza sa hristologică, asemenea unui satrap oriental, ori șef al unui regim totalitar. Episcopul nu este "vicar" unui Hristos absent din viața Trupului Său mistic - Biserica. În funcția sa harismatică, el are o imagine hristologică, tocmai pentru că exprimă prezența mistică a lui Hristos.

Acest principiu fundamental, ce stă la temelia vieții bisericești în Ortodoxie, poate fi regăsit și în interpretarea pe care Nicolae Cabasila o dă *omoforului* arhieresc și *epigonatului*. Vorbind despre omofor, misticul bizantin spune că aceasta "înseamnă iconomia și supravegherea celor aflați sub mâna lor, cu care episcopii

³² *Ibidem*, p. 229.

³³ *Ibidem*, p. 227. Corelația imperativă dintre vrednicia morală a ierarhului și demnitatea lui sacramentală, este o temă pe care Nicolae Cabasila o pune în discuție în conformitate cu "grila" pe care i-o putea oferi și Sf. Dionisie Areopagitul.

se împovărează ca pentru a susține pe aceia ce sunt conduși prin purtările lor de grijă, ceea ce și mamele fac cu copiii lor, care încă nu pot să meargă ei înșiși: ele umblă ținându-i în brațe și purtându-i pe umeri. Acestea le poate episcopul față de cei aflați sub el"³⁴. Este ușor de observat că atunci când interpretează funcția simbolică a omoforului, Cabasila are în vedere slujirea și responsabilitatea episcopului ("iconomia și supravegherea") față de credincioșii care alcătuiesc respectiva Biserică locală. Imaginea sublimă a mamei cu pruncul în brațe, devine pentru Cabasila expresia cea mai limpede a puterii harismatice, prin care episcopul își asumă o comunitate eclesială, pentru a-i mijloci "viața în Hristos". Această imagine trebuie raportată la arhieria Mântuitorului, așa cum însuși Cabasila a făcut-o atunci când a interpretat parabola despre oaia cea pierdută: "Nu noi suntem cei care am pornit, ridicându-ne spre Dumnezeu, ci El este Cel care a venit la noi, coborând. Nu noi am căutat, ci am fost căutați. Doar nu oaia a plecat în căutarea păstorului și nici drahma în căutarea stăpânului casei, ci El S-a aplecat spre pământ și a găsit chipul; a cutreerat locurile pe unde rătăcise oaia, a ridicat-o și a scos-o din rătăcirea ei..."³⁵

Interpretarea funcției simbolice a epigonatului îi dă lui Cabasila prilejul să afirme o altă dimensiune fundamentală a slujirii arhieriești: "Deoarece însă, episcopul nu este numai părinte și pedagog, ci și judecător, el știind și a tăia și pedepsi duhovnicește, este încins cu un tip de sabie, numită epigonat, care are forma și înfățișarea spadei; căci noi auzim vorbindu-se de o "sabie a Duhului Sfânt" (cf. Efeseni 6,17), și aceasta este evident după ce tocmai a fost spus. Căci de fiecare dată când și-o prind la brâu, ei zic: "Încinge-te cu sabia ta, peste coapsa ta, puternice" (cf. Ps. 44,4), căci este cu adevărat puternic cel care are întru el pe Dumnezeu Cel puternic"³⁶. Și în această ipostază harismatică a episcopului, recunoaștem o imagine hristologică, adică icoana mistică a lui Hristos ca Judecător drept al faptelor noastre.

Aprofundarea operei lui Nicolae Cabasila și raportarea acesteia la întreaga spiritualitate ortodoxă, ne oferă adevărata măsură a geniului său teologic, dar și a trăirii sale duhovnicești. În ceea ce privește statutul harismatic al episcopului în viața Bisericii, demersul teologic al marelui mistic bizantin este obligatoriu a fi luat în seamă, atunci când se afirmă principiile tradiției sacramentale și liturgice ale Ortodoxiei referitoare la această temă atât de importantă a "vieții în Hristos".

³⁴ *Despre sfintele veșminte*, ed. cit., p. 367. În legătură cu veșmintele și insignele arhieriești, a se vedea Pr. Vasile Gregorian, *Veșmintele liturgice în Biserica Ortodoxă*, Craiova, 1941, p. 96-159 și E. Braniște, *Liturgica generală*, p. 620-630.

³⁵ *Despre viața în Hristos*, p. 137.

³⁶ *Despre sfintele veșminte*, p. 367.

ÎNCEPUTURILE ȘI DEZVOLTAREA IMNOGRAFIEI CREȘTINE ÎN BISERICA PRIMARĂ

MIRCEA OROS

ABSTRACT. - *Hymnography - the beginning and the development in the primary Church.* The Christian hymn had been used at the beginning, as an eulogistic weapon for defence and spreading of the true faith, with a view to combat the mistaken teachings of heretics. The hymn had an out of mess character but it penetrated in the creed, taking place in the system of varied clerical services Christian hymn had been sung beside the old hymns of clerical origin. Today, these constitutes the invaluable and sacred content of the most orthodox service books: *Octoih, Triod, Penticostar* and *Minee*.

Drumul urmat de imnul bisericesc în alcătuirea celor mai multe din cărțile noastre de slujbă descrie gradul de trăire creștină dintr-o lungă perioadă a istoriei Bisericii. Frumusețea și profunzimea imnelor bisericești sunt roada unei adânci experiențe religioase lăuntrice, în lumina adevărilor creștine de credință. În ele se răsfrâng simțirea și cugetarea creștină, adânc pătrunse de misterul mântuirii noastre.

Într-o definiție generală, proprie limbajului liturgic, prin imn bisericesc se înțelege o compoziție poetică, cântată în adunările de cult creștine¹. Această noțiune de "*imn bisericesc*" nu era bine fixată în cele dintâi veacuri ale Bisericii. Psalmul, cântările din Sfânta Scriptură, cântarea duhovnicească și imnul s-au confundat multă vreme în același sens larg. Dacă Sfinții Părinți și scriitori bisericești întrebunțează acești termeni unul în locul altuia, lucrul este explicabil, întrucât compozițiile primei perioade creștine nu se depărtau de psalmi; ele erau asimilate psalmilor, se inspirau din Sfânta Scriptură și aveau un rol secundar față de aceștia².

Cele mai vechi cântări religioase întrebunțate în cultul creștin sunt psalmii biblici, al căror uz liturgic este moștenit din cultul iudaic³. Cei dintâi și cei mai importanți psalmi folosiți în cultul Bisericii primare, trebuie să fi fost, fără îndoială,

¹ Dom., H. Leclercq, *Hymnes, Dict. D'Arch chrét. Et de Lit.*, t. VI, 2 e p., pag. 2837, 2897, 2901 și 2902 la P. Vintilescu, *Poezia imnografică din cărțile de ritual și Cântarea bisericească*, p. 11.

² P. Vintilescu, *op. cit.* p. 14.

³ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica Generală*, Ed. a II-a, revizuită și completată, București, 1993, pag. 706.

psalmii mesianici, adică aceia prin care profetul David a profețit venirea, viața, activitatea, patimile și moartea Mântuitorului: Ps. 2, 16, 45, 72, 73, 110, 111. Acești psalmi erau folosiți în cadrul cultului divin zilnic, de seara și de dimineața și la toate celelalte slujbe⁴. Cântarea psalmilor alterna cu lecturi biblice și diverse rugăciuni⁵. Existau psalmi determinați sau specifici anumitor slujbe, ca de exemplu Ps. 62 pentru rugăciunea de dimineață: "*Dumnezeule, Dumnezeul meu, pe Tine Te cauți dis-de-dimineață...*", Ps. 140: "*Doamne, strigat-am către Tine...*", pentru rugăciunea de seară; Ps. 90: "*Cel ce locuiește sub acoperământul Celui Prea Înalt...*", pentru rugăciunea de la începutul nopții⁶. Numărul psalmilor citați ori cântați în cadrul cultului divin era variabil; episcopul sau protosul adunărilor de cult era acela care îl fixa de fiecare dată. La început, aproape toți psalmii folosiți în cult erau cântați. Existau două moduri de cântare a psalmilor în Biserica veche: cântarea responsorială și cântarea antifonică. În cadrul cântării responsoriale, moștenită din tradiția iudaică, cântărețul principal dădea tonul, începea și conducea cântarea, executând el însuși versetele din textul psalmilor iar participanții se uneau cu el, acompaniindu-l prin anumite refrene sau răspunsuri scurte, numite ipacoi (υπακοη), ca de exemplu: "*Aliluia*" (Lăudați pe Domnul), "*Auzi-mă, Doamne*" (Ps. 140). Așa se cântau și Ps. 134 și 135 "*Lăudați numele Domnului...*" și "*Lăudați pe Domnul că este bun...*", întrebuițat până astăzi în Utrenia sărbătorilor; după fiecare verset al primului dintre acești doi psalmi se repeta refrenul "*Aliluia*", iar la al doilea "*Că în veac este mila Lui*"⁷. Cântarea antifonică sau alternativă constă în executarea întregului psalm de către toți credincioșii, împărțiți în două grupe, care cântau alternativ versetele psalmilor. În Capadocia, în secolul IV se întrebuițau în serviciul Utreniei ambele moduri de cântare a psalmilor: antifonică și responsorială⁸.

Alături de psalmi, s-au întrebuițat în adunările cultice și unele cântări cu texte din Sfânta Scriptură. Astfel în ***Vechiul Testament*** avem:

a) cântarea de mulțumire a lui Moise și a sorei sale Miriam după trecerea israeliților prin Marea Roșie și izbăvirea din robia Egiptului: "*Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit...*" (Ieșire 15, 1-19);

b) cântarea lui Moise, prin care mustră pe poporul său căzut în idolatrie, în pustiu Sinai: "*la aminte, cerule, și voi grai! Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele!...*" (Deuteronom 32);

⁴ *Constituțiile Apostolice* VIII, 13, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 706.

⁵ Canonul 17 al Sinodului local din Laodiceea spune că, în adunări, nu trebuie să se cânte psalmi fără întrerupere, ci „*în intervalul de după fiecare psalm să se facă citire*” — vezi Arhim. Prof. Dr. Ion N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 207.

⁶ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 707.

⁷ *Ibidem*, p. 707

⁸ Sfântul Vasile cel Mare - *Epistola 207 către clerul din Biserica Neocezareei*, P.G. t. XXXII, col. 760-765, tradusă de Pr. T. Bodogae, în M.B, 1979, 4-6, p. 318.

ÎNCEPUTURILE ȘI DEZVOLTAREA IMNOGRAFIEI CREȘTINE ÎN BISERICA PRIMARĂ

c) cântarea de mulțumire a Sfintei Ana, mama lui Samuil, când acesta a născut pe fiul său, după rugăciunea îndelungată: "*Bucuratu-s-a inima mea întru Domnul, înălțată a fost fruntea mea de Domnul Dumnezeu meu...*" (I Regi 2, 1-10);

d) rugăciunea proorocului Iona când se afla în pântecul chitului: "*Strigat-am către Domnul în strâmtoarea mea și El m-a auzit...*" (Iona 2, 3-10);

e) cântarea celor trei tineri evrei aruncați în cuptorul cu foc din Babilon: "*A Ta este, Doamne, dreptatea...*" (Daniel 9, 7).

În paginile **Noului Testament** avem următoarele texte:

a) cântarea de mulțumire și proorocie a lui Zaharia, tatăl sfântului Ioan Botezătorul, când i s-a deschis limba și a pus numele fiului său: "*Bindecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului său...*" (Luca 1, 67-79);

b) cântarea de slăvire a Sfintei Fecioare Maria, după ce primise de la înger vestea că dintr-înșea se va naște Mesia: "*Mărește, suflete al meu, pe Domnul...*" (Luca 1, 46-54);

c) rugăciunea dreptului Simeon, când a primit la templu, în brațele sale, pe Pruncul Iisus: "*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...*" (Luca 2, 29-32).

Din Epistolele Sf. Ap. Pavel se vede clar că, în adunările de cult, se foloseau nu numai psalmii și cântările din Sfânta Scriptură ci și "*cântări duhovnicești*" care nu sunt altceva decât creația entuziasmului religios⁹ al celor dintâi creștini: "*Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului, în inimile voastre*" (Efeseni 5, 19). Tot imne trebuie să fi fost și unele fragmente cu structură poetică¹⁰, ca imnul creștinătății din I Timotei 3,16: "*Cu adevărat, mare este taina dreptei 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 în slavă*" sau "*Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos*" din (Efeseni 5, 14) ori "*Și aceasta, fiindcă știți / în ce timp ne găsim, / căci este chiar ceasul să vă treziți din somn, / căci acum mântuirea este mai aproape de noi, decât atunci când am crezut. / Noaptea este pe sfârșite, / ziua este aproape...*" din (Romani 13, 11-12).

Caracter de imne au și unele fragmente din Apocalipsa Sf. Ioan, ca de exemplu cântarea celor douăzeci și patru de bătrâni înaintea tronului dumnezeiesc: "*Vrednic ești, Doamne și Dumnezeu nostru, să primești slava și cinstea și puterea, căci Tu ai zidit toate lucrurile și prin voința Ta ele erau și s-au făcut*" (Apocalipsa 4, 11)

⁹ Petre Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, p. 11.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 711.

ori cântarea de slăvire a Mielului, din aceeași viziune: "*vrednic este Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea și bogăția și înțelepciunea și tăria și cinstea și slava și binecuvântarea*" (Apocalipsa 5, 12). Acestea trebuie să fie "*imenele duhovnicești*" (πνευματικαί) de care vorbește Sfântul Apostol Pavel, îndemnând pe creștinii din timpul său să le cânte alături de psalmi și de celelalte imne biblice. Acestea erau roade ale inspirației poetice ale primilor creștini sub revărsarea harismelor duhovnicești, pe care autorii lor anonimi le vor fi cântat în adunările de cult din Biserica primară¹¹.

Numeroase documente scrise, provenind din primele secole creștine, confirmă faptul că uzul cântării bisericești din adunările de cult din epoca apostolică s-a practicat mai departe, în comunitățile creștine din epoca post-apostolică și în tot cursul secolelor următoare. Astfel, dintr-o scrisoare a lui Pliniu cel Tânăr către împăratul Traian, din anul 112, reiese că una dintre învinuirile aduse de către păgâni creștinilor din părțile Pontului și ale Bitiniei era că "*ei se adună într-o zi anumită din săptămână [duminică] și cântă imne lui Hristos, ca lui Dumnezeu*"¹².

Apologetul Aristide scria pe la anul 140 că creștinii "*în fiecare dimineață și în tot ceasul cântă lui Dumnezeu și-L laudă pentru bunătatea Lui față de ei*"¹³.

Tertulian este mult mai clar, atunci când ne dă amănuntul că, pe lângă cântările biblice, credincioșii cântau la agape și imne compuse de ei înșiși: "*după spălarea mâinilor cu apă și după aprinderea luminilor, este îndemnat fiecare să înalțe cântări lui Dumnezeu în public după cum poate, din Sfânta Scriptură, ori din proprie inspirație*"¹⁴. Istoricul Eusebiu ne relatează că Dionisie al Alexandriei (†254), combătând hiliasmul episcopului Nepos din Arsinoe, nu-și ascunde totuși aprecierea și simpatia pentru darul lui de a compune imne: "*Îl iubesc pentru credința sa, pentru zelul lui la lucru, pentru studiul făcut asupra Scripturii, pentru psalmii săi numeroși, care și astăzi fac bucuria multor frați*"¹⁵.

Același istoric ne informează că presbiterul Gaiu invoca împotriva lui Artemon, care nega divinitatea Mântuitorului, autoritatea imnelor compuse de primii creștini: "*câți psalmi și câte imne compuse dintru început de frați credincioși, nu laudă pe Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu?*"¹⁶

¹¹ *Ibidem*, p. 711.

¹² Pliniu, *Epistolarum liber*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,, ep. 97 apud Pr. Ptof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, ST, nr. 1-2, 1954, și Albrecht Christoph, *Einführung in die Hymnologie*, Göttingen, 1984.

¹³ *Apologia 15*, apud Jules Lebreton, *Hist. Du dogme de la Trinité*, II, 1918, pag. 187, la P. Vintilescu, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, pag. 12, și Latke Michael, *Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg, 1991.

¹⁴ *Apologeticum*, 39, la Vintilescu, *op. cit.*, p. 12 și Joseph Gelineau, *Die Musik im christlichen Gottesdienst*, Regensburg, 1965.

¹⁵ *Ist. Bis.*, cartea VII, 24, 4 la P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ *Ist. Bis.*, cartea V, cap. 28 la P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 13.

Aceste imne se bucurau de o întrebuițare liturgică, din moment ce episcopul Paul de Samosata ia măsuri de înlăturare a lor, pe motiv că sînt nescripturistice și de proveniență mai nouă. El a înlocuit aceste imne cu cântări în onoarea sa, fapt pe care Părinții Sinodului din Antiohia (269) îl dezaprobă într-o scrisoare foarte amănunțită către episcopii din Roma, Alexandria și celelalte Biserici¹⁷.

Originea și întrebuițarea liturgică a unora din acestea este așa de veche încât Sfântul Vasile cel Mare, ocupându-se de imnul "*Lumină lină*", mărturisește că nu știe cine l-a compus. "*Cine a fost autorul acestui imn de mulțumire, noi nu putem spune; cu toate acestea, poporul repetă această cântare veche (αρχαίαν την φωνήν) și nimeni n-a învinuit vreodată de impietate pe cei ce-l cântă...*"¹⁸

Dacă existența unei imnografii religioase creștine în primele trei veacuri ale Bisericii nu poate fi tăgăduită și, precum ne informează autorii deja citați, nici chiar întrebuițarea ei liturgică, rămâne totuși o întrebare cu privire la măsura în care imnografia găsisese un loc consacrat și recunoscut oficial în rânduiala cultului divin public. Astfel, pasajul în care Tertulian afirmă întrebuițarea imnelor împreună cu cântările biblice, am văzut că se referă la agape și nu la serviciul liturgic propriu-zis. Așa-zisul "*Imn al copiilor*" compus de către Clement Alexandrinul în cinstea Mântuitorului, la sfârșitul cărții sale "*Pedagogul*" nu este exclus să fie destinat uzului catehumenilor¹⁹.

Dacă însă Paul de Samosata a întreprins înlăturarea imnelor pentru a face loc altora în interesul vanității sale personale, înseamnă într-o bună măsură că rânduiala imnelor în oficiul divin public era destul de fluidă la acea vreme. Dacă adăugăm faptul că în veacul al VI-lea, mănăstirile Egiptului făceau încă opoziție întrebuițării imnelor în serviciul divin public, rezultă că imnul nu primise o consacrare liturgică categorică în prima perioadă a Bisericii. Faptul că Sinodul de la Laodiceea (360) interzice întrebuițarea liturgică a psalmilor particulari²⁰ arată că imnele nu aveau până la această dată o poziție recunoscută și bine fixată în cultul divin public. Aceste măsuri de precauție luate față de uzul liturgic al psalmilor particulari, care nu sunt decât imnele, dovedește în același timp că tendința acestor imne de a câștiga un loc din ce în ce mai sigur în cult, se făcuse destul de simțită.

Libertatea acordată Bisericii de împăratul Constantin cel Mare a constituit o condiție psihologică pentru manifestarea entuziasmului ei. Putința de a respira liber, nemaexistând teama de persecuții, s-a simțit și în planul cultului. Cu veacul al patrulea, imnul bisericesc ajunsese să-și definească o fizionomie proprie și

¹⁷ Eusebiu, *Ist. Bis.*, VII, la Pr. Prof. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun...*, art cit.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *De spiritu sancto*, 29, 73, la Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturgica Generală*, Ed. a II-a, revizuită și completată, București, 1993, p. 724.

¹⁹ Cf. Doru F. Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929, p. 193, la P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 16.

²⁰ Vezi canonul 59, Laodiceea la Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 216.

caracteristică și să întrevadă perspective liturgice nemaîntâlnite. Imnul perioadei precedente se înfățișa cu o bază scripturistică riguroasă, dezvoltând în general un pasaj ori un verset din cărțile sfinte. Cel de acum izvora însă dintr-o inspirație liberă, independentă. Cel dintâi nu se depărta de tradiția creștinilor proveniți dintre iudei, care alcătuiau mediul predominant în Biserica primelor secole, pe când cel de-al doilea traducea aproape exclusiv, simțirea și entuziasmul religios al "*neamurilor intrate în Biserică*".

Ereziile au dat un impuls puternic dezvoltării imnografiei bisericești și, în același timp au fost și prilejul de a se lua act pentru prima dată istoricește de o imnografie bisericească ortodoxă, cu un caracter bine definit și cu o notă de noutate. Disputele hristologice au dus la o concentrare într-o măsură mai mare asupra realităților istorice ale vieții Mântuitorului, asupra operei Sale mântuitoare și asupra atributelor divine ale Mântuitorului și ale celorlalte Persoane ale Sfintei Treimi. Același lucru s-a petrecut și cu privire la rolul Sfintei Fecioare, al martirilor și al sfinților în planul divin. Astfel, rezultă o imnografie analitică, o imnografie teologică, explicativă. Cu alte cuvinte, întrebuițarea imnului ca o armă apologetică, de apărare și popularizare a învățăturii celei drepte de credință, a dus la imprimarea în structura lui a notei dogmatico-morale ca fond și a unei preocupări didactice, ca tendință practică. De fapt, inaugurarea imnului ca armă de luptă dogmatică și de propagandă revine ereticilor și, în primul rând, gnosticilor²¹.

Tertulian ne spune că gnosticii Marcian și Valentin, venind la Roma pe la mijlocul veacului al doilea, au răspândit psalmi, adică imne, compuse de ei înșiși²². Același lucru, în scop eretic, a făcut gnosticul Bardesan, în Siria, compunând imne ritmate în așa fel, încât mulțimea să le poată cânta cu ușurință, iar Armoniu, fiul său și continuatorul ereziei, a organizat coruri pentru răspândirea și impunerea acestor imne²³. Astfel, Biserica din Edessa, a fost pusă, pentru un moment, într-o grea situație și ea nu putea contracara acțiunea ereticilor decât combătându-i cu propriile arme. Talentul poetic remarcabil, însuflețit de o credință adâncă, al diaconului Efrem, cunoscut sub numele de Sirul (†373) a salvat dreapta credință a Bisericii din Edessa. Opera imnografică a Sfântului Efrem Sirul este foarte vastă, el compunând imne în cinstea Fecioarei Maria, imne închinare Nașterii Mântuitorului, imne despre Biserică, credință, Sfânta Treime, Sfintele Taine²⁴. În cultul divin al Bisericii Ortodoxe se găsesc astăzi în uz, din opera imnografică a Sfântului Efrem Sirul, stihirile intitulate "*ale Prea Sfințitei de Dumnezeu Născătoare*", rânduite în Octoih după stihirile lui Anatolie, la slujba Vecerniei de Marți, Joi și Vineri. Întrebuițarea lor aici nu datează însă din veacul al IV-lea, ci din veacul al XI-lea, când imnograful Pavel din Amosa, le-a rânduit în acest loc²⁵.

²¹ Pr. Dr. Dumitru Belu, *Imnele liturgice ca izvor omiletic*, M.A., nr. 3-4, 1960.

²² Tertulian, *De carne Christi*, cap. XVII, la P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 38.

²³ Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericii Universale*, I, ed. 2, București, 1925, pag. 318 la Pr. Prof. D. Belu, *Imnele liturgice ca izvor omiletic*, M.A., 1960, nr. 3-4.

²⁴ Pr. Prof. Simion Todoran, *Sfântul Efrem Sirul, model de smerenie creștină*, Alba Iulia, 1995, p. 27-31.

²⁵ P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 40.

Fiind folosit ca armă în amândouă taberele, imnul nu putea primi o consacrare liturgică fără un control îndelungat; nu se putea ști, dacă introdus în grabă, el n-ar fi consacrat însăși erezia. În astfel de împrejurări, sunt ușor de înțeles rezervele și măsurile de apărare ale cultului, luate de Sinodul de la Laodiceea (360) împotriva oricărui imn care nu era din Sfânta Scriptură. Canonul 59 prevede că "*nu se cuvine să se cânte în biserică cântări speciale nici să se citească cărți necanonice, ci numai cele canonice ale Testamentului Vechi și Nou*"²⁶. Același sens îl au și dispozițiile canonului 15 ale aceluiași sinod de a nu permite să cânte în biserică decât psalții sau cântăreții anume rânduiți: "*Afară de cântăreții canonici, altora nu li se permite să cânte în biserică*"²⁷. Aceste prescripții ale Sinodului de la Laodiceea pot fi interpretate și ca măsuri pentru eliminarea unora dintre imnele care vor fi pătruns până atunci în slujba bisericească. Prin urmare, nici o compoziție de inspirație personală nu se putea bucura de o consacrare liturgică în această vreme. Se poate deci, ca în acest început de activitate imnografică, slujba bisericească să fi rămas aproape neatinsă de imne, păstrându-și fizionomia de mai înainte. În acest sens, nu se poate afirma cu siguranță dacă introducerea imnului "*Lumină lină*" în cult poate fi socotită o operă a veacului al patrulea. Sfântul Vasile cel Mare citează din acest imn un fragment numindu-l "*cântare veche*" (αρχαία φωνή), fără a face o lămurire clară dacă era cântat în cadrul cultului divin²⁸. Ceasloavele grecești prezintă acest străvechi imn ca aparținând episcopului Antinoghen al Sevastiei Capadociei, martirizat în persecuția lui Dioclețian (311)²⁹. Ceasloavele bisericești slave și românești pun acest imn pe seama sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului († 638)³⁰. Cum Sfântul Sofronie a trăit în veacul al VII-lea, lui i se poate atribui, cel mult, consacrarea oficială sau generalizarea imnului "*Lumină lină*" în serviciul liturgic al Bisericii de Răsărit. Imnul are un caracter hristologic și trinitar prea evident, ca el să nu fi găsit o întrebuițare liturgică în vremea luptelor trinitare sau înaintea altor imne din epoca imediat următoare. De aceea, vechimea lui rămâne mai presus de orice îndoială și, poate, chiar și întrebuițarea lui liturgică.

Dacă în veacul al IV-lea Biserica a circumscris uzul imnelor noi la manifestările extraliturghice, totuși ea s-a văzut nevoită să procedeze la o adaptare, completare și precizare stilistică a imnelor cu bază biblică, deja aflate în cadrul cultului divin. Acesta este cazul, în primul rând, doxologiei mici. În ***Didahia celor 12 Apostoli***, găsim o formulă cu totul condensată: "... slavă Ție în veci..." sau "Ție [se cade] slavă în veci..." Într-o altă scriere, tot din veacul întâi, Epistola către Corinteni a Sf. Clement Romanul, ea este puțin mai dezvoltată: "... pe Tine te lăudăm, prin arhiereul și ocrotitorul sufletelor noastre Iisus Hristos, prin care se

²⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Flăca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, 1991, p. 216.

²⁷ *Ibidem*, p. 206.

²⁸ *De Spiritu Sancto*, cap. 29, 73, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, pag. 724.

²⁹ *Vezi* (Ορολογιον το μεγα, Atena, 1890, pag. 122, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 724.

³⁰ *Ceaslov*, ed. rom. Târgoviște, 1713, Brașov, 1835, Neamț, 1835; București, 1945; *Ceaslov sârbesc* Ljubljana, 1929, la Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit.*, p. 724.

cuvine Ție slava și mărirea atât acum, cât și din neam, în neam și în vecii vecilor. Amin"³¹. Arie întrebuița de preferință formula "Mărire Tatălui prin (δτα) Fiului" sau "în (εν) Sfântul Duh...", pe care o invoca în susținerea ereziei sale. Semnul pe care îl dădea Arie formulei Doxologiei mici și stăruința cu care o întrebuița, au atras atenția Bisericii, care a consacrat ca singură liturgică, formula rămasă până astăzi: "Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh". Pentru a fi îndepărtată puțința oricărei interpretări din partea arienilor, Doxologia mică a fost completată în această vreme cu partea a doua: "Și acum și pururea și în vecii vecilor, Amin". Expresia "Mărire" era îndreptată împotriva arienilor, spre a arăta că Sfânta Treime are una și aceeași ființă și i se cuvine una și aceeași mărire. Cuvintele "Tatălui și Fiului și Sfântului Duh" erau o afirmație împotriva învățaturii lui Sabelin despre o singură persoană în Sfânta Treime. Prin partea a doua "acum și pururea și în vecii vecilor" se sublinia credința despre veșnicia celor trei Persoane ale Sfintei Treimi împotriva învățaturii lui Arie, că ar fi fost o vreme, când Hristos nu era³².

Ca și în cazul "Doxologiei mici", ereziile din veacul al patrulea au dus și la amplificarea "Doxologiei celei mari". Întrebuițarea ei liturgică urcă până în perioada primară a Bisericii, însă sub forma simplă din **Evanghelia de la Luca 2, 14**, "Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bună voire". Se presupune că afirmația din apologia sirianului Aristide din veacul al doilea: "în fiecare dimineață și în tot ceasul [creștinii] cântă lui Dumnezeu și-L laudă", s-ar referi la textul Doxologiei celei mari; de asemenea, nu este exclus ca între imnele cântate lui Hristos ca Dumnezeu, la care se referea Pliniu cel Tânăr în veacul al doilea, să fi fost și textul primar al Doxologiei mari³³. În perioada discuțiilor dogmatice, pe la jumătatea veacului al patrulea, aflăm Doxologia mare amplificată, așa cum se prezintă în cartea VII, cap. 47 din **Constituțiile apostolice**, ca un imn de laudă către Tatăl și către Fiul³⁴. În textul din **Codex Alexandrinus**, ultimul verset al Doxologiei mari se încheie ca și în cărțile noastre de ritual: "Doamne, Împărate ceresc, Dumnezeule, Părinte Atotțitorule, Doamne, Fiule, Unule născut, Iisuse Hristoase și Duhule Sfinte"³⁵.

Așa cum se prezintă în structura lor, Doxologia mare și Doxologia mică sunt imaginea vie a imnului rezultat din dezvoltarea unui text biblic. Acest gen reprezintă un punct de tranziție între imnul cel vechi, strict biblic, al primei perioade și între adevăratul imn bisericesc, întâlnit mai târziu.

În cadrul acestor adaptări imnografice își are originea și rânduiala de a se cânta, în cadrul cultului divin, răspunsul "Doamne miluiește", de trei ori. Formula este, de asemenea, biblică, întemeindu-se pe texte atât în Psalmi (Ps. 4, 2; 9, 4; 24, 6; 40, 3 precum și Isaia 50, 8) cât și din Noul Testament: Matei 9, 27; 20, 30 și Luca 17, 18; 18, 38).

³¹ Vezi P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 44 și Joachim Beckmann, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienst*, Carl Bertelsmann Verlag, 1956.

³² Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Despre sfintele rugăciuni*, cap. 319, la P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 45.

³³ P. Vintilescu, *op. cit.*, p. 49.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Acest răspuns poate fi identificat chiar în Liturghia veacului al doilea, în unele pasaje din ***Dialog cu iudeul Trifon*** al Sfântului Justin Martirul și Filozoful (cap. 96, 108, 133)³⁶. Descriind pelerinajul său la Locurile Sfintei, pelerina Egeria ne vorbește, la sfârșitul secolului al IV-lea, nu numai de psalmi, ci și de imne în slujba de dimineață oficiată la Ierusalim. Dar, în general, se admite că ambii termeni se referă la unul și același lucru, adică la psalmi, desemnați deopotrivă cu numele de imne³⁷.

Se poate spune deci, că rânduiala oficială a slujbei bisericești a rămas închisă până la sfârșitul veacului al patrulea, imnului dogmatic, care începuse să se afirme acum ca gen exclusiv al imnografiei creștine. Biserica s-a mărginit, cel mult, la precizarea și amplificarea textului imnelor cu bază biblică, moștenite din tradiția secolelor precedente.

³⁶ *Ibidem*, p . 51.

³⁷ Pr. Marin Braniște, *Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. IV)*, București, 1981, *Teză de doctorat*.

GNOSTICISM ȘI NEW-AGE

STELIAN MANOLACHE

RÉSUMÉ *Gnosticisme et new-age.* L'auteur fait une analyse sur la liaison entre le gnosticisme et new-age, en soulignant les caractéristiques communes. Il constate qu'on est dans un monde bien imprégné de cette idéologie, qui risque de faire tomber l'humanité dans le piège d'une mentalité malade qui va mettre le signe d'égalité entre la science et l'occultisme.

Contre toutes ces actions, la solution chrétienne est seule viable par son caractère constructif. Pour ça, la connaissance de la foi chrétienne est vitale dans cette époque troublée par des personnes qui prétendent pouvoir donner une explication rationnelle aux mystères du monde.

Optșprezece secole ne despart de gnostici. Atunci, ca și acum, ne aflăm într-o perioadă de "ruptură" sau de "cotitură" a istoriei, în astfel de momente gândindu-se într-un mod baroc sau sincretist. Se propun diferite moduri "de a fi și a deveni" în lume care include în acest context atât o mare șansă, cât și un mare pericol de care trebuie să fim conștienți.

Cu toate că gnosticii au trezit și trezesc simpatie, datorită spiritului lor entuziast-revoluționar concretizat în încercarea lor așa-zis "rațional-științifică" de a răspunde unor întrebări stringente epocii lor, nu sunt decât niște aventurieri ai spiritului uman, care, printr-o gândire "parazitologică, mutantă", rămân ancorați într-o lume a trecutului, cu fața întoarsă mai mult către *Mythos* decât către istoria descoperirii progresive a Logosului care culminează cu "întruparea" Mântuitorului Iisus Hristos.

Marea lor eroare constă în faptul că, în dorința lor de a trece peste *Regula Fide* la o știință-cunoaștere directă în privința misterelor divine - *gnosa*, au vrut să transforme creștinismul într-o filosofie a desăvârșirii". Pentru aceasta, ei transformă toate categoriile filosofic-raționale în categorii etico-religioase, încercând să înțeleagă universul într-un mod radical-dualist, univers pe care îl concep ca pe un câmp de luptă între cele două principii constitutive a Împărăției Binelui și a Răului.

Această "știință-cunoaștere" născută însă din propriile lor reflecții și gânduri sau din așa-zisele învățăături secrete transmise de Mântuitorul Iisus Hristos sau de strămoșii lor mitici, ca de exemplu Perații - "antropofagii cerului" -, sectă gnostică care afirma că în constelația Șarpelui sau a Dragonului poziționată între Ursa Mare și Ursa Mică se află începutul genezei Cosmosului, Șarpele fiind primul gnostic din lume care încearcă să comunice protopărinților din grădina Edenului cunoașterea de sus celestă - mântuitoare, și cunoașterea de jos - împătimitoare -, îi face pe aceștia să vadă în toată creația rezultatul activității unui Dumnezeu-demiurg, ignorant și dușman al omului. În mod visceral imperios, gnosticii resimt viața, gândirea, devenirea ca pe o lucrare căreia îi lipsește ceva. De la stele până la om se simte, spun ei, amprenta unei imperfecțiuni *ab origine*, pe care numai *gnosa* sau mai bine zis "gnosele" vor fi în stare să o combată prin căile lor. Ceea

ce este mai grav însă, este faptul că de la această critică radicală asupra creației gnosticii trec la o certitudine comportamentală tot atât de radicală, afirmând că ei sunt singurii aleși ai Adevărului în om existând ceva care scapă blestemului acestei lumi, "o scânteie divină" venită de la Dumnezeu cel Adevărat, care, departe și inaccesibil, este "Străin" de ordinea perversă a acestei lumi. De aici, dorința lor de a fi angajați în această grandioasă luptă a celor două împărății, de a dobândi patria pierdută și de a-și regăsi unitatea sfâșiată de aruncarea omului în lume. Toate aceste pseudo-certitudini se concretizează, în cele din urmă, într-o învățătură radical-extremistă, anticosmică și antisomatică, prin refuzul căsătoriei, familiei, alimentației, procreerii sau a supunerii față de stat, considerând în același context marea majoritate a sistemelor filosofice și a religiilor precedente ca neavenite, cu toate că au împrumutat destule elemente din sistemele filosofice, cât și de la profeți sau din cărțile sfinte.

În opoziție cu aceștia, Apologeții propovăduiesc învățătura Logosului în lume și pentru lume, făcând trecerea către noua perioadă istorică de tip creștin printr-o gândire "stromateică" sau, cu alte cuvinte, trec de la o ordine critic sistematic-doctrinară la o altă perspectivă "totalizatoare" de a înțelege lumea. Ei desemnează gnosa ca și cunoaștere rațională, caracteristică a lumii vechi cu gnosa creștină plină de credință, care este "modernă" și păstrătoare a vechilor valori culturale antice; ea fiind recunoscută *nunc et hunc* ca "adevărata filosofie sau gnosă divină".

Atunci, ieșeam din "Mitul veșniciei reînțoarceri" circumscris unei gândiri de tip mitico-analitic și intram în istorie prin creștinism, printr-o gândire de tip "Revelațional". Din amalgamul soluțiilor propuse, atunci "sufletul creștin" a Mântuitorului și Dumnezeului nostru Iisus Hristos a ieșit învingătoare *per amorem*, deoarece îl scotea pe om în mod real din criza "limbajului și a alterității" prin chemarea la "asemănarea" cu divinitatea în virtutea "chipului" imprimat în creație.

Problema raportului cunoaștere-libertate care era adevărata cauză a crizei cetății antice este înțeleasă de creștinism la un nou nivel: omul nu mai are "teama de libertate", nu mai este supus zeiței Fortuna sau destinului fatalist, în relația dialogică cu Dumnezeu, Acesta nu mai este privit la persoana a treia singular, ci ca "Cel Ce sunt" - Creator, Mântuitor, Pronietor, un Dumnezeu Personal, "chip sau imagine a Tatălui" care ne cheamă la desăvârșire.

Salvarea s-a făcut atunci "prin urmarea lui Hristos", cu alte cuvinte "prin cultură", prin aceasta înțelegând însă nu orice cultură, ci cultura de tip *semantic* construită pe principiul asemănării dintre obiect/subiect-semn și caracterizată prin scripturisticul "La început a fost Cuvântul". Această cultură care a caracterizat lumea greco-romană, Orientul, culturile populare și lumea medievală nu are ceea ce Saussure numește "arbitrariul semnului lingvistic", neexistând decât o unică realitate care se regăsește mereu în fiecare lucru. Pentru această cultură totul este valoros și semnificativ, totul fiind legat de Cuvântul-Realitate, omul, având în acest proces un rol deosebit, ca și creație a divinității. Acum, după 2000 de ani de speranțe și dezamăgiri, când păgânismul a supraviețuit în subterana patimilor și a mândriei noastre, încercăm să ne salvăm, răstignindu-l a doua oară pe Mântuitorul Iisus Hristos. Evoluăm în aceste timpuri între "post-istorie" și "post-modernism", perioadă caracterizată de această dată de grava criză datorată "Mitului progresului continuu", cu corolarul secularizării care, prin dezvoltarea științei și a tehnologiei nu a rezolvat decât unilateral bunăstarea materială a omului. Acesta este tributar prin

implicațiile ei, unei culturi "*asemantic și asintactic*", care este produsul gânditorilor secolului al XVII-lea (Hobbes, Lock, Hume, Swift) și al discipolilor lor și continuatorilor lor iluminiști francezi (Voltaire, Rousseau), care afirmă că sistemele culturale sunt convenționale, acestora opunându-li-se Mama-Natură sau ceea ce este înăscut în fiecare din noi. Cu alte cuvinte, aceasta presupune lupta acerbă dintre Dumnezeu și om, om-natură, religie-rațiune, tradiție-actualitate, care justifică în atari condiții *individualismul, desacralizarea, centrarea discursului despre lume, pe ființa umană, care este pusă în centrul sistemului de referință*. Această cultură nu va rezista mult timp, fiind înlocuită de cultura de tip *semantico-sintactic*. Pentru aceasta, individul rămâne în centru, dar el nu există în realitate decât mânuind/punând de acord diferitele tipuri culturale, semantice și sintactice. Este un triumf al individualismului, unde "artificialul - spune Beaudelaire - îți poate permite să fii tu însuși". La antipodul omului de tip creștin propus de creștinism sub auspiciile zodiei Peștilor, ni se propune acum în post-istorie și post-modernism, nici mai mult, nici mai puțin decât idealul omului-robot sau al omului clonat. Acum, ca și în urmă cu optsprezece secole,, apare tot mai pregnant că această "criză a tragediei moderne" se datorează întoarcerii privirii omului de la valorile spirituale supreme, de la Dumnezeu, că *ia forma concretă a unei noi crize a limbajului și a alterității, unde pluralitatea discursurilor primează în detrimentul singularului discursului*, pragmatismul fiind linia directoare. Într-un astfel de climat, limbajul devine ceva tot mai artificial într-o lume a informatizării, iar omul nemaigăsindu-și "modelul" oscilează între dialectica marxistă și Supraomul nietzchian, manipulat și organizat într-o "societate perfectă", după forma diferitelor ideologii totalizatoare. La aceste evoluții periculoase ale modernității, într-un incitant și profund eseu, I. Ică jr. observa că la ora actuală se înregistrează mai multe genuri de reacție, în conformitate cu culturile prezentate mai sus: 1. o opinie pesimistă la adepții post-istoriei în concepția cărora aceasta și-a consumat resursele, totul fiind un pseudo-limbaj, o repetiție, așteptându-se în tristețe implozia finală; 2. O opinie optimistă la adepții post-modernismului, la aceștia terminându-se nu istoria, ci numai "epoca modernă". Ei propun în acest context trei căi de rezolvare a crizei: a) reîntoarcerea la vechile valori păgâne, care vor fi cuantificate la nivelul "New-Age"-ului contemporan, printr-o "paradigmă de tip holist"; b) renunțarea la orice fel de proiect totalizator și ancorarea într-o cultură de tip semantico-sintactic, cu o civilizație dominantă de ideea unei pluralități și diversități ireductibile de discursuri, ea proclamând deconstruirea și depășirea radicală a miturilor intelectuale ale modernității circumscrise ideilor filosofice de "istorie", "subiect", "valoare". Totul este limbaj și joc de limbaj, de unde renunțarea la mitul istorist al "Progresului continuu" construit pe filosofia idealistă a lui Hegel și Marx și reîntoarcerea la valorile mitului "Veșniciei reîntoarcerii" proclamat de un Nietzsche; c) reîntoarcerea la valorile creștinismului pre-modern medieval catolic-scolastic și bizantin-ortodox, soluție propusă de gânditorii ruși Dostoievski, Berdiaev, Homikov sau grecul Yanaras și de gânditorii catolici J. Maritain, R. Guardini, criteriul de judecată fiind credința evanghelică și apostolică, și nu miturile pre și post-moderne.

Ceea ce se constată în practică, însă, este faptul că la nivel planetar, la acest sfârșit de secol XX, mentalitatea New Age este tot mai pregnantă. Printr-o politică a pașilor mărunți și o perfidie diabolică, care ia forme diferite de la camuflarea adevăratului scop al mișcării prin lucrări care vor să adoarmă vigilența creștină, ca de exemplu broșura World Healing Meditation, 1986, la mișcările

pacifiste și ecologiste gen "Green Peace" la regizarea și difuzarea unor filme gen Hercule, Xena, Sailer Moon, această mișcare încearcă recucerirea lumii printr-o "nouă paradigmă", care este o nouă sinteză a religiilor orientale cu ocultismul vechilor învățături esoterice, combinație de gnosticism și spiritism. La baza sistemului New Age stă credința într-o guvernare internă a planetei de către o ierarhie de "stăpâni ai înțelepciunii", Noua Ordine Mondială avându-l centrul sistemului pe Lucifer, căruia trebuie să i te supui printr-un act de "inițiere satanică".

Această nouă "paradigmă", care se dorește o nouă conștiință a unei civilizații perfecte nu mai vorbește de "religie", ci de spiritualitate, nu mai vorbește de rugăciune, ci de meditație, refuzând, în concluzie, paradigma - modul de gândire pozitivist. În locul unei gândiri analitice măsurabile - "domnia cantității" - această mișcare propune să aibă despre lume o perspectivă holistă, credința într-o doctrină a Întregului sau a interconexiunii între toate lucrurile. Se trece la o gândire sintetică și intuitivă, știința și ocultismul fiind egale, credința biblică fiind contestată, Mântuitorul Iisus Hristos, fiind unul dintre numeroșii eoni sau înțelepți ai lumii pe picior de egalitate cu Mohamed, Zoroastru, Confucius, Mani sau Brahman. Are loc o orientare către un sacru difuz, unde divinul este mai mult legat de profunzimea lumii și exprimat prin Conștiință, Spirit sau Energii supreme. Fericirea în această doctrină, ca și la gnostici, este contemplarea "între abisul tăcerii și a slavei luminii lui Dumnezeu", pornind de la faimoasa ecuație hindusă panteistă "acesta ești tu" - Brahman, experiența aceasta de liniște și de pace făcându-se prin intermediul unui Channeling, de branșare la conștiința cosmică (Yoga). La aceste asemănări, dacă mai adăugăm reactualizarea ipotezei zeiței Gaia, privită ca suferință a planetei și a Erosului în detrimentul lui Agapi, ca și accentuarea cunoașterii ultime prin arsenalul astrologic și dualismul radical, ne dăm seama de marele pericol care ne pândește...

Contra acestor acțiuni, soluția creștină este însă singura viabilă prin caracterul său constructiv.

Meditația asupra misterului fundamental creștin reprezentat de modelul trinitar-teologic și hristologic-eclziologic, cu implicațiile antropologice, sociale, politice va deschide în acest context soluțiile diversității în identitate și a multiplului în unitate. În cadrul acestui proces, realitățile antinomice se echilibrează, unitatea nedevenind confuzie, iar diferența nedevenind diviziune.

Toată această gândire și acțiune paradoxală avându-l pe Mântuitorul Iisus Hristos în centru, ne oferă un mod nou de existență divin-trinitar, personalist comunitar, care nu este nici individualist, nici anarhic, nici autoritar despot. Prin jertfa de pe cruce, învierea, coborârea la iad și înălțarea la cer și șederea de-a dreapta Tatălui, omul intră cu Dumnezeu într-o nouă relația, unde Dumnezeu coboară, iar omul urcă, aceasta fiind cu puțință prin credință, nădejde și dragoste, celebrată baptismal și euharistic în Biserică, acestea eliberându-l pe om de idolatriile mincinoase ale individualității.

De aceea, cunoașterea învățurii Bisericii, "stâlp și temelie a adevărului" (ITim., 1, 15), este nu numai necesară, ci și vitală, în astfel de vremuri tulburi, mărturia credinței noastre, contra unor "*utopiști*" de tip holistic, care pretind explicarea rațională a tainelor lumii, noi opunându-le adevărata cunoaștere *prin și în* Hristos, în conformitate cu I.17.3: "aceasta este viața veșnică: să te cunoască pe tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos, pe care l-ai trimis".

LECTIA - PRINCIPALĂ FORMĂ DE ORGANIZARE ȘI DESFĂȘURARE A ACTIVITĂȚII DIDACTICE ȘI DE EDUCAȚIE RELIGIOS - MORALĂ

TIMIȘ VASILE

RÉSUMÉ *La (classe) de religion - la principale forme d'organisation et dévouement de l'activité didactique et d'éducation religieuse et morale.* Si l'éducation commense en même temps que l'homme, la pédagogie en tant que science et tout aussi ancienne. Les Grecs la cultivaient (pratiquaient) dès l'Antiquité, sous le terme de *paideea*, au sens d'éducation des enfants.

Par la personne de Jésus Christ, la pédagogie en tant qu'art et science de l'éducation est éminemment une entreprise divine. Dans l'église fondée par Jésus Christ, par toute l'iconomie de la redemption, le Pédagogue et le Christ même.

Par éducation religieuse nous entendons l'activité méthodique et pratique par l'intermédiaire de laquelle nous nous adressons en tant qu'enseignants à l'âme" des élèves.

La réalisation de l'éducation religieuse est une démarche complexe et de longue durée, et elle est rendue facile dans la mesure où les enseignants respectent certaines formes, méthodes et principes de l'activité didactique.

Les méthodes et les techniques spécifiques de l'éducation religieuse réclament une applications qui soit toujours au service de la foi chrétienne.

Le moyen le plus usuel de réalisation de l'éducation religieuse est la *classe/leçon* didactique la principale forme d'organisation et dévouement de l'activité de l'enseignant dirigée vers un groupe d'élèves d'un certain niveau.

Par son organisation et son dévouement, la classe de religion exerce une influence systématique ayant pour fonction essentielle de modeler les traits de personnalité des apprenants dans un contexte éducationnel formatif.

En dernière analyse, le lien entre l'éducation morale et l'éducation religieuse nous conduit vers la conclusion que les deux pratiques culturelles se trouvent en rapport d'interdépendance, d'influence réciproque qui tend à se manifester aussi dans la société actuelle.

Nous soulignons encore une fois le fait que l'enseignement religieux chrétien doit réaliser aussi bien des spécialistes du domaine évangélique que des caractères moraux et religieux chez nos apprenants.

1. Noțiuni introductive

*Dacă educația începe odată cu omul, implicit, pedagogia ca știință are o vechime considerabilă. Grecii o cultivau încă din antichitate, sub termenul de **paideea**, cu înțelesul de educare a copiilor. Această activitate corelată cu făptura umană, îndeosebi cu cea gingașă și nevinovată a copilului, avea în ea ceva sacru.*

La greci, "idealul educației era formulat în acel cuvânt compus *kalokagathia*, adică îmbinarea armonioasă dintre frumos și bine, bunătatea sufletească într-o frumoasă expresie fizică"¹. Binele pentru un filosof ca Platon era însăși Dumnezeuirea.

În și prin Iisus Hristos, pedagogia ca artă și știință a educației este eminentemente lucrare divină. În biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos, prin întreaga iconomie a mântuirii, Pedagogul este însuși Hristos. Clement Alexandrinul, care închină una din operele sale educației și o intitulează "*Pedagogul*", contemplând în acest titlu pe Iisus Hristos. "Să fie dar numit de noi Cuvântul cu un singur nume **Pedagog**; numai El, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, poate investi calitatea de pedagog cu atributele desăvârșirii"². Într-o asemenea viziune, cu Hristos ca Model Suprem, prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, s-a dezvoltat pedagogia creștină.

De altfel, între credință și educație, relațiile sunt de un tip special. Viitorul unui om sau al unei comunități se clădește plecând de la supoziția dezirabilității și credinței că acel viitor este cel ce merită a fi conturat, câștigat și atins. "Succesul unui act educativ este dat și de insistența cu care educatorul își imaginează conturul personalității viitoare"³.

În acest context, devine necesar acel principiu - cu conotații didactice - propus de Fericitul Augustin *dacă nu veți crede, nu veți înțelege*.

Credința este o cerință indispensabilă oricărei activități umane, mai ales atunci când cei ce suportă intervenția sunt ființe umane: "Dacă pleci la drum fără credința atingerii unei ținte, șansele de a o îmbrățișa sunt minime"⁴.

Prin intermediul educației religioase se pot atenua scepticismul și nihilismul, de care sunt atinse din ce în ce mai multe persoane; "postmodernitatea vine să distrugă vechile repere, să accentueze angoasa individuală"⁵.

Prin educație religioasă înțelegem activitatea metodică și practică prin care ne adresăm sufletului școlărilor, capacității lor de a asimila cunoștințe, totodată "fiind preocupați cum trebuie să fie mijlocite cunoștințele ca prin ele să exercităm și să dezvoltăm puterile spirituale ale școlărilor - rațiune, sentiment și voință"⁶.

Formarea atitudinilor și învățarea valorilor religioase este un demers complicat și de durată. Realizarea educației religioase este facilitată de respectarea unor forme, metode și principii didactice. Fără a intra în detalii, vom spune că toate principiile generale ale didacticii vor fi respectate și se vor contextualiza la specificul predării religiei.

Educația religioasă incumbă o racordare optimă a arsenalului metodologic la obiectivele și conținutul acestei laturi deosebite a educației generale. *Metodele și tehnicile specifice ei reclamă o aplicație care să fie întotdeauna în serviciul credinței.*

¹ Preot. prof. dr. Constantin Galeriu, *Pedagogia creștină și pedagogia laică* în "Îndrumări metodologice și didactice", Ed. Inst. Biblic, București, 1990, pg. 1.

² Clement Alexandrinul, "Pedagogul", trad. de D. Fecioru, București, 1992, pg. 167.

³ Constantin Cucoș, "Pedagogie", Polirom Iași, 1996, pg. 161.

⁴ Constantin Cucoș, "Educația religioasă, conținut și forme de realizare", E.D.P., București, 1996, pg. 65.

⁵ Gilles Lipovetsky, "L'ère du vide", Gallimard, Paris, 1983, pg. 28.

⁶ Preot prof. dr. Sebastian Șebu, *Subiectul de educat*, în "Îndrumări metodologice și didactice", Ed. Instit. Biblic, București, 1990, pg. 75.

În toate acțiunile noastre didactice este nevoie de a urma sisteme de lucru, și metodologii adecvate scopurilor urmărite: "rămâne de studiat prin ce mijloace se poate atinge scopul propus"⁷.

2. Cerințe generale ale conceperii și organizării lecției de religie

*Mijlocul, calea, forma cea mai uzuală în educația religioasă este **lecția**. Lecția constituie forma principală în care este organizată și se desfășoară activitatea educatorului cu elevii unei clase. Ea vizează realizarea unor obiective instructiv-educative, are un conținut bine definit, o anumită structură și un timp determinat de desfășurare, presupune utilizarea unor strategii didactice, a unor sisteme metodologice (metode și procedee didactice) și resurse materiale (instrumente de lucru: Sfânta Scriptură, manuale, cărți cu conținut religios ș.a. și mijloace de învățământ: icoane, vase liturgice, aparatură audio-video).*

Prin urmare, lecția poate fi definită ca "activitate comună a învățătorului/profesorului cu elevii unei clase, în vederea realizării unor obiective instructiv-educative determinate, în cadrul căreia învățătorul/profesorul asigură predarea unui conținut, organizează și dirijează activitatea de învățare a elevilor"⁸.

În ansamblul formelor de lucru desfășurate cu elevii, lecția deține un loc important, constituind o formă principală de activitate a diadei profesor-elev. În rădăcinată în practica școlară de multă vreme "lecția a demonstrat o adevărată perenitate, situându-se în prim-planul formelor de lucru cu elevii"⁹.

Prin ordonarea logică a conținutului instruirii în unități didactice corespunzătoare fiecărei lecții, ansamblul lecțiilor asigură predarea sistematică a disciplinelor de învățământ, inclusiv a religiei și realizarea obiectivelor pedagogice proprii acestora.

Concomitent cu realizarea obiectivelor instructive, prin exercițiul duhovnicesc pe care îl realizează, lecția de religie constituie activitatea cu rol hotărâtor în planul dezvoltării capacităților intelectuale și religioase ale elevilor.

*Prin întreaga organizare și desfășurare, lecția de religie exercită o influență sistematică cu **funcție formativă sub raportul modelării unor trăsături de personalitate**, având incidență puternică asupra randamentului școlar al elevilor și al formării caracterului moral-religios al acestora.*

3. Proiectarea lecției de religie

Referitor la pregătirea lecției de religie trebuie să precizăm că ea își atinge scopul numai dacă profesorul o pregătește temeinic, o predă bine, realizează autoanaliza acesteia, reglându-și demersul pedagogic în viitor.

⁷ Letiția Leonte, "Ucenicul lui Hristos", Ed. Crater, București, 1998, pg. 40.

⁸ I. Cerghit, I. T. Radu, E. Popescu, L. Vlăsceanu, "Didactica" manual pentru clasa a X-a, școli normale, E. D. P., București, 1997, pg. 114.

⁹ Miron Ionescu, I. Radu, "Didactica modernă", Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, pg. 226.

Se știe că în procesul de învățământ sunt prezenți trei factori: *învățătorul/profesorul, subiectul de educat (elevul) și materia de învățământ*. Pentru ca reușita procesului de învățământ să se împlinească, este absolut necesar ca între acești factori să existe o concordanță. "Orice învățător sau profesor, cu toată știința și experiența pe care și-a acumulat-o în decursul activității sale profesionale, este obligat să își pregătească temeinic lecțiile. La fiecare lecție trebuie să respecte principiile fundamentale ale învățământului, utilizându-se metodele și procedeele cerute de structura materiei de învățământ ce urmează a fi predată"¹⁰.

În mod tradițional, prin proiectare se înțelege împărțirea timpului, eșalonarea materiei sub forma planului calendaristic, a sistemului de lecții, planului tematic, proiectului de lecții, etc. În funcție de finalitățile prescrise, pot fi propuse o serie de principii în proiectarea și realizarea educației religioase:

- a) Religia are prilejul de a oferi ființei în formare la orice vârstă, răspunsuri pe măsura căutărilor și posibilităților specifice. Trebuie desfășurată în fiecare etapă acea secvență a fenomenului religios care poate fi accesibilă și care poate avea efect maxim asupra sentimentului religios.
- b) Credința religioasă este într-un fel o problemă subiectivă, deoarece percepția sacră a realității se face prin prisma experiențelor personale. Sentimentul sacralului și al divinului are drept urmări deschiderea și îmbogățirea individului prin disponibilizarea lui către valori universale.
- c) Este de dorit ca elevul să sesizeze și să proiecteze o anumită aură sacră asupra lucrurilor și evenimentelor ce îl înconjoară.
- d) Proiectarea unei lecții de religie se va face ținând cont de aspirațiile și motivațiile elevilor de diferite vârste, de obiectivele urmărite, de conținuturile alese, precum și de tipurile de relații care se stabilesc între profesori și elevi.

Proiectarea didactică reprezintă procesul deliberativ de fixare mentală a etapelor ce vor fi parcurse în realizarea instrucției și educației religioase. În funcție de perioada de timp luată ca referință, se pot distinge două ipostaze ale proiectării:

- a) proiectarea globală
- b) proiectarea eșalonată

Proiectarea globală are ca referință o perioadă mai mare instruire: semestru sau an de studii. Concretizarea acestui tip de proiectare se realizează prin dimensionarea planurilor de învățământ și a programelor analitice.

Proiectarea eșalonată se materializează prin elaborarea programelor de instruire specifice unei discipline și apoi unei lecții aplicabile la o anumită clasă de elevi. Profesorul realizează o proiectare eșalonată prin vizarea unei discipline sau a unui grup de discipline, raportându-se la trei planuri temporale:

- a) anul școlar
- b) trimestrul școlar
- c) lecția

¹⁰ Preot. prof. dr. Sebastian Șebu, *Treptele formale și învățământul religios*, în "Îndrumări metodologice și didactice", Ed. Instit. Biblic, București, 1990, pg. 60.

Proiectarea unei discipline pentru un an sau trimestru școlar se realizează prin planificarea eșalonată pe lecții și date exacte de predare a materiei respective. Documentul orientativ în realizarea acestei operații este programa școlară (vezi modelul din anexă).

Proiectarea unei lecții este operația de identificare a secvențelor instrucționale ce se desfășoară în cadrul unui timp bine determinat, de obicei o oră de curs.

În cadrul proiectării trebuie observat algoritmul procedural care corelează patru întrebări fundamentale:

- Ce voi face?
- Cu ce voi face?
- Cum voi face?
- Cum voi ști dacă ceea ce trebuia făcut a fost bine făcut?

Prima întrebare vizează obiectivele educaționale. A doua întrebare vizează resursele educaționale de care dispune educatorul. A treia întrebare face referire la stabilirea unei strategii educaționale în vederea atingerii scopurilor propuse. Răspunsul la a patra întrebare pune problema conturării unei metodologii de evaluare a eficienței activității desfășurate.

Prima etapă cuprinde o serie de operații de identificare și dimensionare a obiectivelor educaționale. Acestea pot fi de două feluri: formale sau educative (cum ar fi cultivarea și întărirea sentimentelor religioase la disciplina Religie) și materiale sau instructive (vehicularea de informații și cunoștințe cu privire la faptul și comportamentul religios).

A doua etapă - stabilirea resurselor educaționale - se constituie din operații de delimitare a conținutului învățării. La ora de religie, conținuturile pot fi de mai multe feluri:

- a) Conținuturi istorice, care tratează evolutiv și biografic momente și persoane sacre
- b) Conținuturi teoretice, îndeosebi principii, norme, doctrine specifice unei religii
- c) Conținuturi practice, obișnuite și deprinderi religioase care se cer a fi transferate și formate la elevi: rugăciunea, meditația, participarea la slujbele religioase.

În a treia etapă în proiectare avem în vedere conturarea strategiei didactice optime (metode, materiale, mijloace). Formele de organizare a activităților la religie pot varia de la lecția frontală (desfășurată cu întreaga clasă de elevi), până la activitate independentă pe grupe eterogene. Ultima secvență a proiectării ține de stabilirea scenariului didactic. ("Într-un anume sens, activitatea didactică este un act de creație și mai puțin un șir neîntrerupt de operații șablon decantate în mod rutinier, didacticist"¹¹).

Etapă finală a proiectării didactice vizează stabilirea tehnicilor de evaluare a rezultatelor învățării. Proiectul didactic este bine format dacă el stabilește de la început o procedură de evaluare a nivelului de realizare a obiectivelor propuse. Proiectarea unei lecții constituie o piatră de încercare pentru orice cadru didactic.

¹¹ Constantin Cucuș, "Educația religioasă, conținut și forme de realizare", E.D.P., București, 1996.

Succesul unei lecții este garantat de buna pregătire și anticipare a secvențelor instructiv-educative de către învățător sau profesor. Elaborarea unei lecții constituie un act de creație prin care se imaginează și se construiesc momentele principale ale lecției dar și cele de amănunt.

Evenimentele principale ale unei lecții sunt:

- I. Moment organizatoric
- II. Reactualizarea cunoștințelor
- III. Anunțarea subiectului și a obiectivelor
- IV. Prezentarea noului conținut și dirijarea învățării
- V. Fixarea cunoștințelor
- VI. Tema pentru acasă. Concluzii. Aprecieri. (Evaluări)
- VII. Închierarea lecției

În anexă prezentăm un model de proiect - didactic aplicabil la disciplina Religie.

4. Principalele tipuri de lecții și structura acestora

Analiza formelor de organizare a proceselor de instruire religioasă-morală permite identificarea mai multor tipuri de lecții diferite prin natura contribuției lor la realizarea scopurilor urmărite în activitatea școlară. Învățarea nu este un act spontan și nu se realizează dintr-o dată. Astfel, învățarea completă și temeinică, în cadrul activității școlare se realizează prin intermediul mai multor procese: de comunicare și însușire a cunoștințelor, de recapitulare și sistematizare, de formare a priceperilor și deprinderilor, de evaluare a rezultatelor școlare.

a) Tipul lecției mixte sau combinate

Caracteristica fundamentală a acestui tip constă în faptul că urmărește realizarea aproximativ în aceeași măsură a mai multor sarcini didactice (comunicare, sistematizare, fixare, verificare). "Spre deosebire de celelalte tipuri în care una din sarcini este dominantă, în cadrul acestui tip de lecție, sarcinile asupra cărora se concentrează activitatea profesorului și a elevilor, se află aproximativ pe același plan"¹². Principalele momente sau secțiuni de lucru ale acestui tip de lecții ar putea fi:

- *Momentul organizatoric*, care este destinat rezolvării unor activități de natură organizatorică (asigurarea ordinii și disciplinei, controlul prezenței, pregătirea mijloacelor și materialelor necesare, *rostirea rugăciunii*)
- *Reactualizarea cunoștințelor însușite anterior*; dacă elevii au avut temă de casă se procedează la verificarea acesteia. Controlul nivelului de cunoștințe se realizează cu ajutorul unor metode cum ar fi: conversația frontală, chestionarea orală, lucrări scrise, teste etc. Se încheie cu aprecieri globale și individuale.
- *Momentul apercipiv* (pregătirea elevilor pentru asimilarea noilor cunoștințe) se face prin conversație introductivă, urmărindu-se reactualizarea cunoștințelor necesare înțelegerii noilor noțiuni ce se vor preda. Tot aici putem

¹² Ioan Nicola, "Pedagogie școlară", E.D>P., București, 1980, pg. 308.

utiliza așa numitele "noțiuni ancoră". Această etapă vizează totodată crearea condițiilor psihologice pentru activitatea ce urmează.

- *Anunțarea temei și a obiectivelor*, respectiv scrierea subiectului activității pe tablă și precizarea scopului lecției și a obiectivelor acesteia într-un limbaj accesibil elevilor.

- *Predarea noilor cunoștințe* este momentul în care se realizează coordonarea activității profesorului și elevilor în vederea realizării obiectivelor instructiv-educative: asimilarea de noi cunoștințe, integrarea lor în sisteme tot mai largi, dezvoltarea proceselor și însușirilor psihice, a personalității umane, a sentimentului religios.

- *Fixarea cunoștințelor*, etapă în care profesorul insistă asupra fixării cunoștințelor prin sistematizarea lor, prin organizarea unor exerciții aplicative, jocuri, concursuri, rebusuri etc.

- *Tema pentru acasă* reprezintă o continuare firească a activității din clasă, scopul ei fiind acela de a stimula activitatea independentă a elevilor.

- *Evaluarea cunoștințelor* este importantă atât pentru cadrul didactic având valoare de feed-back (conexiunea-inversă), cât și pentru elevi, întrucât ea se finalizează cu notarea acestora. Aici trebuie observate rezultate docimologiei moderne, spre exemplu la lecția de religie verificăm nu doar dacă un elev a învățat o rugăciune, ci totodată observăm dacă el o și rostește.

- *Încheierea lecției* poate fi marcată prin rostirea unei rugăciuni sau prin intonarea unui imn religios.

b) Tipul lecției de comunicare

Acest tip de lecție se folosește cu precădere când profesorul are de transmis un volum mai mare de cunoștințe și de o complexitate mai ridicată. Redăm în continuare câteva variante posibile:

- *lecții de descoperire pe cale inductivă* - se folosesc atunci când elevii au posibilitatea să observe diferite obiecte și fenomene și pe baza informațiilor primite să ajungă la formularea unor generalizări.

- *lecții introductive* - se organizează la începutul anului școlar sau la începutul tratării unui capitol

- *lecții-prelegere* - pe parcursul expunerii profesorul folosește diverse procedee pentru antrenarea elevilor în activitatea de învățare

- *lecții de comunicare* - în care noile cunoștințe sunt prezentate cu ajutorul mijloacelor tehnice audio-vizuale

c) Tipul lecției de formare a priceperilor și deprinderilor

Specific pentru acest tip de lecție este ponderea însemnată pe care o ocupă activitatea independentă a elevilor, consacrată efectuării de exerciții, de teme, de lucrări practice. "Prin comportamente acționale, cum ar fi priceperi, deprinderi, algoritmi, precum și prin activitatea destinată formării consolidării și perfecționării

acestor acte, se adâncește înțelegerea, se fixează și se sistematizează cunoștințele însușite de elevi"¹³.

d) Tipul lecției de fixare și sistematizare

Obiectivul fundamental urmărit în cadrul acestui tip de lecție este fixarea și consolidarea cunoștințelor prin stabilirea unor corelații între cunoștințele unui capitol sau mai multor capitole. Recapitularea nu poate fi redusă la reluarea identică a cunoștințelor, la simpla redare a celor asimilate anterior, ea presupune, din contră, reluarea din perspectiva unei idei centrale, în jurul căreia să graviteze majoritatea cunoștințelor.

e.) Tipul lecției de verificare și apreciere (de control și evaluare)

Scopul fundamental urmărit este acela al controlului și evaluării randamentului școlar, respectiv a cantității și calității însușite, a dezvoltării psihice, a formării priceperilor și deprinderilor. Verificarea se poate realiza prin chestionare orală, prin teme scrise, prin lecții destinate analizei lucrărilor scrise, prin lecții de verificare și apreciere prin lucrări practice etc.

5. Remarci finale

Din succinta prezentare a tipurilor de lecții deducem că ele au funcție orientativă, ca atare profesorul are latitudinea, potrivit situației concrete în care se află, să elaboreze cele mai adecvate și eficiente variante de lecție.

Important este ca indiferent de tipul de lecție pentru care s-a optat, cadrul didactic să observe rezultatele ultimelor cercetări pe tărâmul didacticii generale și speciale. Una din orientările principale ale acestora este necesitatea modernizării relației profesor-elev.

În acest sens, putem schița într-un tabel de sinteză paralela între câteva idei directoare în didactica tradițională și cea modernă¹⁴.

<i>Didactica tradițională</i>	<i>Didactica modernă</i>
- consideră percepția drept sursă a cunoștințelor	- consideră acțiunea externă mintală drept sursă a cunoștințelor
- pune accent pe transmiterea de cunoștințe gata făcute	- pune accent pe latura formativă și educativă a învățării
- elevul este privit ca obiect al educației	- elevul devine subiect al educației
- predomină formația livrească, orientarea intelectualistă	- pune în centrul atenției îmbinarea învățării cu activități aplicative și de investigație

¹³ Ioan Nicola, *op. cit.*, pg. 311.

¹⁴ Miron Ionescu, Ioan Radu (coord.), *op. cit.*, pg. 10.

Procesul de predare - învățare îmbină așadar un act de comunicare și de apropiere. Profesorul este cel care inițiază dialogul, își alege și structurează materialul; tot el propune și organizează activitatea elevului cu acest material, inclusiv fixarea în memorie.

Elevul, implicându-se activ, își formează noi mecanisme de achiziție în măsură să-i înlesnească prelucrarea informației primite.

În didactica modernă se postulează nu numai informarea elevilor, ci și formarea lor. Mai mult, elevul trece drept partener în actul pedagogic. Relația profesor - elev este imperios necesară legată de comuniune și respect.

Omul nu are o prezență unidimensională, pur intelectuală, ci este și o ființă ce simte, trăiește realitatea și prin alte tipuri de raporturi, întreținute cu aceasta direct sau indirect.

Legile omenești sunt abstracțiuni puse în fraze, în cuvinte, dar nu întotdeauna au posibilitatea, oricare le-ar fi puterea, să-l urmărească pe om în toate acțiunile sale. Ele nu pot reglementa *decât* exteriorul ființei umane și foarte puțin interiorul. "Sunt atâtea mijloace să te furișezi, să scapi de ochiul legilor omenești"¹⁵.

Ochiul lui Dumnezeu este o supranormativitate care dă sens și consistență normelor umane.

Referitor la relația profesor elev și la atitudinea pe care profesorul trebuie să o aibă în fața colectivului de elevi precum și în timpul activității didactice redăm în continuare câteva sfaturi și îndemnuri practice elaborate de către Inspectoratul Județean Cluj.

DA	NU
1. Pregătiți-vă minuțios și temeinic, pentru a vă impune profesional, științific, pentru a nu risca să fiți puși în dificultate de vreun elev.	Nu intrați la clasă bazându-vă pe improvizații de moment. Nu etalați toate cunoștințele dumneavoastră! Riscați: <ul style="list-style-type: none"> - supraîncărcarea elevilor, - neînțelegerea unor aspecte, - neîncadrarea în timp.
2. Preocupați-vă pentru o ținută vestimentară decentă, cu gust, pe cât posibil elegantă	Nu vă îmbrăcați neglijent, dar nici nu etalați toalete extravagante.
3. Când predați: <ul style="list-style-type: none"> - faceți legătură cu lecția precedentă, - scrieți titlul pe tablă, subliniați-l și nu-l ștergeți până la sfârșitul orei, - expuneți planul lecției integral la început sau, dacă îl construiți pe parcurs, notați-l din mers pe tablă, sistematic, ordonat. 	Nu aruncați la întâmplare pe tablă "un fel de titlu" și câteva idei dispartate.

¹⁵ George Bota, "Religie și caracter", Ed. Diecezană, 1929, pg. 3.

4. Verbalizați tot ce scrieți.	Nu scrieți nimic pe tablă fără a exprima și cu voce tare. Încercați să nu acoperiți tabla cu corpul dumneavoastră în timp ce scrieți.
5. Când explicați, stați în picioare în fața clasei ori lângă tablă, deplasându-vă numai prin fața șirurilor de bănci.	Nu vă plimbați printre șirurile de bănci când expuneți lecție pentru că: - introduceți timpi morți în drumul spre tablă, - obligați elevii să se întoarcă, să vă urmărească cu privirea.
6. Angajați toată clasa în dialogul cu dumneavoastră. Numiți și elevi care nu se anunță.	Nu lucrați exclusiv cu elevii buni.
7. Când puneți întrebări: - formulați-le clar, fără echivocuri, - adresați o singură întrebare într-un enunț, - lansați întrebarea pentru întreaga clasă și eventual apoi numiți elevul, - dați dreptul elevului să tacă, dacă nu cunoaște răspunsul sau să declare că nu știe.	Nu numiți întâi elevul și apoi să-i adresați întrebarea. Clasa nu va mai participa
8. Primiți cu receptivitate întrebările elevilor, încurajați-i și aduceți-le capacitatea de a pune întrebări, de a formula probleme.	Nu-l sancționați pentru eventualele lacune pe care le trădează întrebările lor
9. Dați-le dreptul de a gândi altfel decât dumneavoastră	Nu etichetați neapărat greșit un răspuns care este diferit de cel gândit de dumneavoastră. Nu pretindeți exact aceeași formulare, aceleași cuvinte folosite de dumneavoastră.
10. Când dați elevilor de lucru (metode active), plimbați-vă obligatoriu printre bănci pentru a-i supraveghea sau ajuta.	Nu vă găsiți o ocupație în timp ce elevii lucrează.
11. Conduceți clasa cu o siguranță calmă, cu fermitate, fără aroganță, ironii și aluzii umiltoare.	Nu încercați să câștigați simpatia elevilor prin bufonerii, dar nici nu deveniți distanți, inaccesibili, duri.
12. Instituți o disciplină democratică prin propria dumneavoastră disciplină și prin disciplina muncii.	Nu uitați că aveți față de elevi o funcție de model.
13. Îngăduiți o anumită marjă de	Nu instaurați un climat de teroare și

LECȚIA - PRINCIPALĂ FORMĂ DE ORGANIZARE ȘI DESFĂȘURARE A ACTIVITĂȚII DIDACTICE

libertate, copiii au nevoie primordială de mișcare.	disciplină în sensul încremenirii cu mâinile la spate. Riscați ca elevul să răspundă prin apărare și evadare sau prin contraatac verbal sau atitudinal.
14. Întrețineți o atmosferă tonică; presărați ora cu două-trei glume (nu ironii) sau acceptați-le pe cele ale elevilor. Râsul destinde, relaxează.	Nu interziceți atitudinea relaxantă de lucru. Când elevii lucrează în grupe nu le interziceți murmurul sau micile deplasări.
15. Respectați elevii și tratați-l ca pe oamenii maturi. Respectați-le problemele și necazurile. Respectați în fiecare adolescent valoarea lui, chiar dacă la disciplina dumneavoastră nu strălucește.	Nu uitați că mulți elevi vă pot fi superiori ca potențial uman. Nu uitați că ascendentul dumneavoastră față de el constă în vârstă, cunoștințe și statut profesional. Nu ridiculați elevii, nu-l umiliți, nu râdeți de defectele lor fizice, de lipsa de talent sau de condiția lor familială.
16. Fiți corecți, drepecți, principiali. Fiți consecvenți cu dumneavoastră înșivă. Respectați făgăduielile făcute elevilor, chiar dacă este foarte greu.	Nu-i nedreptați. Elevul acceptă pedeapsa de a respinge nedreptatea. Nu deveniți despoți. Nu manifestați capricii imprevizibile. Nu le luați pauza!
17. Recurgeți cât mai des posibil la întăriri pozitive, confirmați răspunsul valoros, aprobați, lăudați, mențineți o relație afectivă pozitivă.	Nu abuzați de controlul aversiv: ridicularizare, dojană, sarcasm, critici și pedepse exagerate
18. Fiți obiectivi în notare.	Nu vă lăsați dominați de subiectivitate și influențați de sursele de eroare în notare.
19. Aduceți pe loc la cunoștință elevului nota pe care a primit-o. Astfel intervalul dintre răspunsul lui și întărirea din partea dumneavoastră va fi minim, iar efectul maxim.	Nu fiți enigmatic când puneți notele în catalog
20. Fiți solidari cu colectivul didactic.	Nu vă discreditați colegii sau conducerea școlii în fața elevilor.

Vom concluziona spunând că există o legătură între educația religioasă și cea morală. George Antonescu ne amintește că "religia creștină poate să ia din domeniul educației morale metode, în schimb, educația creștină poate și ea să dea

ceva educației morale, și anume, conținutul ideologic al eticii pe care trebuie să o cultivăm și în școală"¹⁶.

Perspectiva istorică asupra relației dintre educație și religie conduce la concluzia că cele două practici culturale sunt interdependente, se stimulează reciproc tinzând să se coreleze și în contemporaneitate.

Acum ca și la începutul secolului rămâne la fel de actual gândul profund al filozofului R. Eucken: "epoca noastră conține evident probleme mari; aceste probleme pot fi rezolvate numai dacă viața noastră este mișcată dinăuntru în afară"¹⁷.

Și ce mijloace mai eficiente pot fi invocate, pentru reformarea spiritului omului și al comunității, decât educația și religia, educația în favoarea valorilor autentice și credința în Iisus Hristos,

Am expus un plan de lecție care poate fi aplicat la predarea disciplinelor de învățământ mai ales din domeniul științelor socio-umane, dar el se potrivește foarte bine și învățământului religios.

Creștinismul este doctrina vieții pe care creștinul o mărturisește nu atât prin vorbe, ci mai ales prin fapte. Din aceste considerente la orice lecție de religie trebuie să arătăm elevilor nu numai ce importantă au noile cunoștințe pentru viață, ci și felul în care ele pot fi aplicate în viață.

Principiul enunțat de Senec: "non scolae sed vitae discimus", adică nu pentru școală, ci pentru viață învățăm își are actualizarea și aplicabilitatea la orice lecție de religie.

În domeniul învățământului religios se impun și alte condiții legate de specificul învățământului religios. "Trebuie subliniat adevărul că religia nu este știință în înțelesul curent al cuvântului... Religia este un fenomen spiritual pozitiv și universal bazat pe predispoziția înnăscută în om. Factorii care stau la originea religiei sunt Dumnezeu și omul"¹⁸.

Subliniem încă o dată faptul că învățământul religios creștin are de realizat nu atât specialiști în cunoașterea Evangheliei, ci formarea de caractere religios-morale la elevi.

¹⁶ George Antonescu, "Educația morală și religioasă în școala românească", Ed. Cultura Românească, București, 1937, pg. 134.

¹⁷ R. Eucken, "Le sens et la valeur de la vie", L.F.A., Paris, 1912, pg. 28.

¹⁸ Preot. Prof. Dr. Sebastian Șebu, *Treptele formale și învățământul religios*, în: "Îndrumări metodologice și didactice pentru predarea religiei în școală", Ed. Instit. Biblic, București, 1990, pg. 64.

PROIECT DIDACTIC

DATA: 25. II. 1999

CLASA: a XII-a B

ȘCOALA: Liceul "Victor Babeș"

OBIECTUL: Religie

SUBIECTUL: PATIMILE MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS

OBIECTIVE CADRU: - extragerea principalelor învățături din textele religioase și aplicarea lor în viața creștină;

- fortificarea sentimentelor de dreptate, adevăr, dragoste, respect și recunoștință față de Dumnezeu;

OBIECTIVE DE REFERINȚĂ - se se familiarizeze cu patimile Mântuitorului și însemnătatea lor cu viața creștină;

- să perceapă modul în care putem beneficia de jertfa lui Hristos.

TIPUL: predare - învățare - evaluare

METODE ȘI PROCEDEE: expunerea, explicația, conversația

MIJLOACE DIDACTICE: Sfânta Scriptură, icoana răstignirii, diapositive

DURATA: 50'.

PROPUNĂTOR: Prof. Timiș Vasile

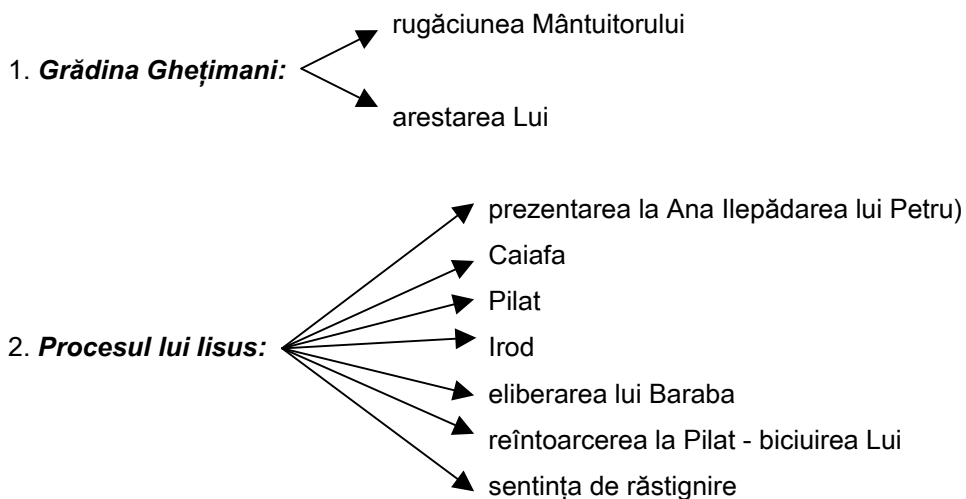
TIMIȘVASILE

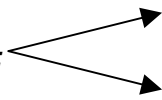
Evenimentele lecției	Obiective operaționale	Acțiuni didactice	Acțiunea elevilor	Modalități de evaluare
I. Moment organizatoric		<ul style="list-style-type: none"> - organizarea spațiului de desfășurare a lecției - rostirea rugăciunii "Tatăl nostru" 	<ul style="list-style-type: none"> - se pregătesc pentru oră - rostesc rugăciunea 	
II. Reactualizarea cunoștințelor	- să prezinte cunoștințele dobândite anterior referitor la "Cina cea de Taină"	<ul style="list-style-type: none"> - pune întrebări referitoare la "Cina cea de Taină" - data, locul, însemnătatea; trădătorul - Iuda Iscarioteanul - solicită discuții referitoare la cuvântarea de despărțire 	<ul style="list-style-type: none"> - răspund la întrebări - participă la discuții 	
III. Anunțarea subiectului și a obiectivelor		<ul style="list-style-type: none"> - de ce voia Mântuitorul să-i aibă alături pe ucenici și îi îndemna la rugăciune Astăzi la ora de religie vom discuta despre «Patimile Mântuitorului Iisus Hristos». - anunță obiectivul principal al lecției: însemnătatea Patimilor Mântuitorului Iisus Hristos pentru noi. 	<ul style="list-style-type: none"> - ... știa că a sosit ceasul jertfei sale (patimile) 	
IV. Prezentarea noului conținut și dirijarea învățării	- să-și însușească informațiile referitoare la etapele Patimilor Mântuitorului	<ul style="list-style-type: none"> - prezintă principalele etape ale patimilor Mântuitorului; 1. Grădina Gheșimani: <ul style="list-style-type: none"> a) - rugăciunea Mântuitorului b) - arestarea Mântuitorului 2. Procesul lui Iisus: <ul style="list-style-type: none"> a) - prezentarea în fața arhierelui Ana (lepădarea lui Petru) b) - trimiterea la Caiafa (întrunirea Sinedriului) c) - aducerea în fața lui Pilat d) - trimiterea la Irod e) - eliberarea lui Baraba f) reîntoarcerea la Pilat și biciuirea Lui. g) sentința de răstignire: "Ibis în cruce!" 3. Drumul crucii (Drumul Golgotei) <ul style="list-style-type: none"> a) căderea sub cruce b) femeile din Iudeea 4. Răstignirea Mântuitorului: cele șapte cuvinte de pe cruce. 5. Punerea în mormânt 	<ul style="list-style-type: none"> - ascultă - recepționează - notează în caiete 	- observ gradul de concentrare a atenției în însușirea informațiilor lor predate

V. Fixarea cunoștințelor	- să perceapă însemnătatea jertfei lui Iisus - să urmărească imaginile prezentate	- "Care este însemnătatea jertfei lui Hristos?" - "Cine beneficiază de roadele jertfei lui Hristos?" - reținem faptul că Hristos se jertfește în fiecare Liturghie - prezentarea unor imagini din Țara Sfântă	- răscumpărarea neamului omenesc din robia păcatului și a morții - ... în mod obiectiv toți oamenii - ... în mod subiectiv doar cei care își însușesc jertfa prin botez și prin participarea la Sf. Taine	- observ comportamentul elevilor
VI. Tema pt. acasă. Concluzii. Aprecieri (Evaluări)		- eseu: "Eu și Iisus Hristos" - aprecieri verbale individuale și colective	- rețin tema - primesc note	
VII. Încheierea lecției		- rugăciunea "Cuvine-se cu adevărat"	- rostesc rugăciunea	

SCHIȚA TABEL

Patimile Mântuitorului



3. **Drumul crucii:**  căderea sub cruce
femeile din Iudeea

4. **Răstignirea Mântuitorului:** cele 7 cuvinte de pe cruce

5. **Punerea în mormânt:**

BIBLIOGRAFIE

1. Antonescu, G. G., *Educația morală și religioasă în școala românească*, V, București, 1937, Ed. Cult. rom.
2. Asubel, D. P., *Învățare în școală*, E.D.P., București, 1982.
3. Bontaș, I., *Pedagogie*, Ed. ALL, București, 1995.
4. Băncila, V., *Inițierea religioasă a copilului*, Ed. Anastasia, 1996.
5. Bruner, J., *Pentru o teorie a instruirii*, E.D.P., București, 1970.
6. Călugăr, D., *Caracterul religios-moral creștin*, Sibiu, 1955.
7. Cerghit, I., *Perfecționarea lecției în școala modernă*, București, E.D.P.
8. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, Trad. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, București, 1992.
9. Cucuș, C., *Educația religioasă*, E.D.P., București, 1996.
10. Cucuș, C., *Pedagogie și Axiologie*, E.D.P., București, 1995.
11. Drăgătoiu, I., *Caiet îndrumător de practică pedagogică*, U.B.B., Cluj-Napoca, 1978.
12. Bota, G., *Religie și caracter*, Ed. Diecezană, Oradea, 1929.
13. Eucken, R., *Le sens de la vie*, L.R.A., Paris, 1912.
14. Ionescu, M., *Didactica modernă*, Dacia, Cluj-Napoca, 1992.
15. Ispir, V., *Principiile educației creștine*, 1996.
16. Nicola, I., *Pedagogie*, E.D.P., București, 1992.
17. Salade, D., *Educație și personalitate*, Cluj-Napoca, E.C.C.S., 1995.
18. Sebastian Șebu, *Subiectul de educat în "Îndrumări metodologice și didactic pentru predarea religiei în școală"*, Ed. Institut. Biblic, București, 1990.
19. Sebastian Șebu, *Treptele formale ale învățământului religios*, Ind. did. și ped.