MITROPOLIA MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI



TEOLOGIE ŞI VIAŢĂ

REVISTĂ DE GÂNDIRE ŞI SPIRITUALITATE

SERIE NOUĂ - ANUL XIII (LXXIX), Nr. 1-6, IANUARIE - IUNIE 2003

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA: Institutul Cultural-Misionar TRINITAS

Mănăstirea Golia, Str. Cuza Vodă, Nr. 51 – Iaşi, 700038

TRADUCERI

Sfântul Grigorie de Nazianz, **Despre iubirea de săraci** (trad. Lect. Dr. Vasile Cristescu) 240

Al celui întru sfinţi, Părintelui nostru Grigorie Palama, *Decalogul* poruncilor după Hristos (trad. Laura Enache) 263

Charles Perrot, **Cântarea imnică la evrei şi la creştinii secolului I** (trad. Daniela Cojocariu) 270

RECENZII

Marianna Koromila, **The Greeks and the Black Sea** (Prof. Dr. Emilian Popescu) 284

„Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu (Diac. Nicolae Dima) 291

Pr. Gheorghe Popa, **Introducere în Teologia Morală - Principii şi concepte generale** (Drd. Ioan Valentin Istrati) 295

VIAŢA BISERICEASCĂ

Dări de seamă – 2002 299

Bucuria Învierii – Lumina pocăinței

Pastorală la Învierea Domnului - 2003

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

„Bucurie se face îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește.”
(Luca 15, 10)

Hristos a înviat!

Iubiți credincioși și credincioase,

Sărbătoarea Învierii Domnului sau Sfintele Paști este, în Ortodoxie, o pregustare în timp și o icoană de lumină a bucuriei negrăite și veșnice din Împărăția cerurilor, în care vor intra drepții la sfârșitul veacurilor, după Învierea cea de obște (universală) și după Judecata de apoi (finală) a omenirii întregi. Acest adevăr se află cuprins în cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos când zice: „Vine ceasul când toți cei din morminte vor auzi glasul Lui (al Fiului Omului) și vor ieși cei care au făcut cele bune, spre învierea vieții, iar cei care au făcut cele rele, spre învierea osândirii” (Ioan 5, 28-29).

În ziua Învierii de obște și a Judecății de apoi, păcătoșii care nu s-au pocăit vor pieri de la fața lui Dumnezeu, iar drepții, adică cei care s-au pocăit de faptele rele și și-au îndreptat viața, se vor veseli în bucuria Împărăției cerurilor, adică în comuniunea sfințeniei lui Dumnezeu. De aceea, la sfârșitul cădirii Sfintei Evanghelii din slujba de Înviere care se săvârșește în fața bisericii se rostesc cuvintele profetice ale psalmistului: „Așa să piară păcătoșii de la fața lui Dumnezeu, iar drepții să se veselească” (Psalmi 67, 1-3).

Desigur, toți oamenii sunt păcătoși, dar păcătoșii care se pocăiesc și își îndreaptă viața lor după voia lui Dumnezeu, adică se „întorc spre Dumnezeu înainte de a se întoarce în pământ” (cum spune o rugăciune de la „Vecernia Rusaliilor”), aceia devin drepții chemați la bucuria mântuirii.

În Biserica Ortodoxă pregătirea pentru Sărbătoarea Sfintelor Paști este precedată de șapte săptămâni de pocăință și post, rugăciune și milostenie, pentru

că adevărata bucurie a Învierii este bucuria iertării păcatelor și arvuna vieții veșnice.

Darul iertării păcatelor pentru dobândirea vieții veșnice este cel mai mare dar pe care Hristos Domnul l-a dăruit ucenicilor Săi în prima zi a Învierii Sale din morți, zicând: „*Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute*" (Ioan 20, 21-23).

Totuși, vedem că darul acesta este deodată o putere de a ierta păcatele și de a ține păcatele, adică și o putere de a amâna iertarea lor; ea este deci o putere de a dezlega și de a lega (cf. Matei 18, 18) pe cei păcătoși. Ce înseamnă această dublă putere dată de Hristos ucenicilor Săi în ziua Învierii Sale? Potrivit Sfinților Părinți ai Bisericii, aceasta înseamnă că Apostolii și urmașii lor, episcopii și preoții care sunt rânduiți de Hristos să păstorească Biserica lui Dumnezeu (Fapte 20, 28) au putere de a ierta sau dezlega de păcate pe cei care se pocăiesc și de a amâna iertarea sau dezlegarea celor care nu se pocăiesc. În acest sens, Sfântul Chiril al Alexandriei tâlcuiește cuvintele Mântuitorului privind darul iertării și ținerii păcatelor, astfel:

„*Purtătorii de Duh iartă păcatele sau le țin, după înțelegerea mea, în două moduri. Căci sau cheamă la Botez pe cei ce sunt vrednici de acesta prin curăția vieții și prin proba credinței, sau îi împiedică și îi opresc pe alții de la harul dumnezeiesc dacă încă nu s-au făcut vrednici. Sau iartă și țin păcatele, mustrând pe fiii Bisericii care păcătuiesc iar pe cei ce se pocăiesc îi iartă*"[1].

Tot Mântuitorul Iisus Hristos – Cel înviat din morți –, spune ucenicilor Săi adunați laolaltă în Ierusalim, după întâlnirea Lui cu Luca și Cleopa la Emaus, că mântuirea lumii se face prin pocăință spre iertarea păcatelor: „*Și le-a spus lor că așa este scris și așa trebuie să pătimească Hristos și să învieze din morți a treia zi. Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim*" (Luca 24, 46-47).

Dar toată Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos este Evanghelie a pocăinței și iertării, căci ea începe cu chemarea la pocăință (Marcu 1, 15) și conține multe chipuri și pilde ale pocăinței, ale recuperării, vindecării și mântuirii păcătoșilor, cum ar fi: oaia cea pierdută, drahma cea pierdută și fiul risipitor (Luca 15, 1-32), vameșul de la templu (Luca 18, 10-14) și vameșul Zaheu (Luca 19, 1-10), Apostolul Petru (Marcu 14, 72; Matei 26, 75; Luca 22, 61-62), femeia păcătoasă (Ioan 12, 1-8), tâlharul de pe cruce (Luca 23, 40-42). Mai mult, înainte de Moartea și Învierea Sa, Hristos Domnul a instituit Taina Sfintei Euharistii *spre iertarea păcatelor* (Matei 26, 28; Marcu 14, 22-24; Luca 22, 19-20; I Corinteni 11, 24), iar după Învierea Sa din morți a dăruit ucenicilor Săi arvuna Pogorârii Duhului Sfânt (a Rusaliilor) deodată cu *darul iertării și ținerii păcatelor*, spre a lucra în numele Lui și împreună cu El pentru mântuirea oamenilor prin Sfânta Taină a Pocăinței. Referindu-se la harul preoției, Sfântul Ioan Gură de Aur precizează:

---

[1] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 1163.

„*Tot ce are preotul în puterea sa este un dar care nu-i aparține decât lui Dumnezeu singur și oricât de mare și înaltă ar fi înțelepciunea omului, ea va fi totdeauna mai prejos de har. (...) Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt fac totul; preotul, slujitorul, numai împrumută limba sa și mâna sa*”[2].

Tot Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând legătura ce există între pocăința pentru păcate și iertarea acestora, întreabă: „*Cum pretinzi, spune-mi, a te învrednici de iertarea păcatelor, când nu le-ai mărturisit deloc?*”[3].

În *Cele nouă omilii despre pocăință*, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur, acest învățător al pocăinței, le-a ținut în vederea împărtășirii credincioșilor înainte de sărbătoarea Sfintelor Paști, se arată că pocăința spre iertarea păcatelor este dovada iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, este un dar pentru ca păcatele săvârșite după Botez să poată fi iertate și vindecate, tocmai pentru că Dumnezeu nu voiește moartea păcătosului, ci să se întoarcă, să se pocăiască și să trăiască (Iezechiel 18, 23). „*Iertarea păcatelor* – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – *este izvorul mântuirii și răsplata pocăinței, căci aceasta este un leac care șterge păcatul; e un dar ceresc, o putere minunată, biruind prin har înlănțuirea legilor. (...) Pocăința este topitoarea păcatelor*”[4].

Iar atunci când vorbește despre legătura dintre pocăință și bucuria sărbătorii Învierii Domnului, același Sfânt Părinte zice: „*Nu se sărbătorește viciul, ci convertirea; nu păcatul, ci pocăința; nu fățărnicia, ci întoarcerea la curăția sufletului*”[5].

Iubiți fii și fiice duhovnicești,

Sfinții Părinți ai Bisericii au văzut în Taina Pocăinței atât o Taină a iertării și a vindecării sufletului de păcate și patimi, cât și o Taină a eliberării omului de sub robia diavolului care îndeamnă adesea pe om să săvârșească răul, să urască pe Dumnezeu și pe semeni, în loc să-i iubească. Păcatul ne duce spre moartea sufletului, ca despărțire de Dumnezeu, iar pocăința spre viață, ca întoarcere spre Dumnezeu.

Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului (313-386), în *Catehezele* sale rostite în postul Sfintelor Paști pentru cei care se pregăteau a primi Botezul, arată că „*greu lucru este păcatul, iar călcarea de lege este o boală prea cumplită a sufletului. Păcatul taie nu numai nervii sufletului, dar este și pricinuitorul focului veșnic. Păcatul este un rău săvârșit prin libera voință a omului, odraslă a poftei (...) «Dumnezeu, după cum spune Eclesiastul, a făcut pe om drept, dar oamenii au*

---

[2] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, trad. Gh. Băbuț, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 462.

[3] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Evrei*, 31, 2-4, P.G. 63, 214-218; cf. Pr. Ilarion Felea, *Pocăința*, Sibiu, 1939, p. 178.

[4] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, Omilia 7, 1; cf. Pr. I. Felea, *op. cit.*, p. 171.

[5] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, Omilia I, 4; cf. Pr. I. Felea, *op. cit.*, p. 168.

născocit multe vicleșuguri» (Ecclesiastul 7, 29). *Iar Apostolul spune: «Suntem făptura lui Dumnezeu, ziditi spre fapte bune»* (Efeseni 2, 10). *Așadar, pentru că este bun, Ziditorul ne-a zidit spre fapte bune; zidirea însă prin propria ei voință s-a îndreptat spre răutate. Deci, după cum am spus, greu lucru este păcatul, dar nu de nevindecat, greu pentru cel stăpânit de păcat, dar ușor de vindecat pentru cel care, prin pocăință, îl leapădă"*[6].

Apoi, Sfântul Chiril mai aduce o lămurire:

„Nu ești însă tu (omule) singurul pricinuitor al păcatului, ci este și un alt sfătuitor foarte rău, diavolul. Acela sfătuiește pe toți, dar nu are putere peste cei care nu-l ascultă. (...) Diavolul este pricinuitorul păcatului și tatăl tuturor relelor. (...) Era slujitor bun al lui Dumnezeu și a ajuns Satana, primind pe bună dreptate acest nume, căci cuvântul satana se numește: cel potrivnic. (...) Când a căzut, a atras pe mulți împreună cu el. (...) Din pricina lui strămoșul nostru Adam a fost scos afară din rai și a fost mutat în pământul purtător de spini"[7].

Deoarece pricina căderii diavolului și a primilor oameni a fost mândria urmată de neascultare, pocăința ca smerită întoarcere la Dumnezeu și ca ascultare de voia Lui este începutul ridicării, vindecării și mântuirii omului.

Rezumând învățătura Sfinților Părinți despre pocăință, Sfântul Ioan Damaschinul dă pocăinței următoarea definiție: *„Pocăința este întoarcerea, prin asceză și osteneli, de la starea cea contrară naturii la starea naturală, de la diavolul la Dumnezeu"*[8].

Biserica este locul în care pocăința devine cu adevărat lucrare vindecătoare și mântuitoare pentru păcătoșii care caută iertarea păcatelor. In acest înțeles, Sfântul Efrem Sirul spune că: *„Biserica este locul unde se salvează cei condamnați la pieire"*. Toți păcătoșii sunt condamnați la moarte pentru că „plata păcatului este moartea" (Romani 6, 23). Iar Sfântul Leon cel Mare († 461) precizează: *„Bunătatea lui Dumnezeu a rânduit în așa fel ajutoarele Sale, ca iertarea dumnezeiască să nu se poată obține fără rugăciunile preoților. Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Iisus Hristos, a conferit căpeteniilor Bisericii puterea de a da celor ce se mărturisesc lucrarea pocăinței și de a-i admite prin poarta împăcării la împărtășirea Tainelor, când sunt curățiți printr-o ispășire salutară"*[9].

Canonul de pocăință sau epitimia nu este o pedeapsă sau o răzbunare a duhovnicului față de penitent, ci o doctorie, o terapie, un tratament medicinal sufletesc, în scopul vindecării sufletului de păcat. În acest sens, Sfântul Grigorie cel Mare ne învață zicând: *„Precum în medicină fierbințeala se vindecă prin răceală și răceala prin fierbințeală, așa și Domnul nostru a așezat cele contrare ca mijloc de vindecare pentru păcate, prescriind celor desfrânați înfrânarea, celor zgârciți dărnicia, celor aplecați spre mânie blândețea, celor mândri umilința"*[10].

---

[6] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, II, 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 23-24.

[7] Idem, *Cateheza* II, p. 25-26.

[8] Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, II, 30, P.G. 94, 976, trad. Pr. D. Fecioru, *Dogmatica*, p. 137, cf. Pr. I. Felea, *op. cit.*, p. 181.

[9] Sfântul Leon cel Mare, *Epistola către Teodor*, 108, P.L. 54, 1011-1012, cf. Pr. I. Felea, *op. cit.*, p. 191.

[10] Sfântul Grigorie cel Mare, *Omilia 32*, P.L. 76, 1132, cf. Pr. I. Felea, *op. cit.*, p. 197.

Iar Sinodul VI ecumenic (Trulan, 692) în Canonul 102 compară în mod explicit pe duhovnic cu medicul și cere ca el să cunoască atât dispoziția păcătosului spre vindecare, cât și manifestarea păcatului ca boală a sufletului, aplicând doctoria acomodată bolii, precizând că „*toată grija lui Dumnezeu și a celui ce mânuiește (exercită) puterea de păstor este să readucă oaia cea rătăcită, iar pe cea mușcată de șarpe să o vindece și nici să n-o împingă în prăpastia deznădejdii, nici să nu slobozească frâul spre o slăbire și o nesocotire a purtărilor. Ci în tot modul, fie prin doctorii aspre și dureroase, fie prin altele mai dulci și mai blânde, să stea împotriva patimii și să lupte pentru cicatrizarea rănii, probând roadele (consecințele) păcatului și călăuzind cu înțelepciune pe omul chemat la strălucirea de sus*”[11].

După cum bucuria Învierii Domnului o trăim nu numai în ziua de Paști, ci și în fiecare duminică de peste an, tot așa și bucuria pe care o aduce și pocăința spre iertarea păcatelor trebuie să fie o constantă a vieții creștine.

De aceea, în fiecare duminică, la Utrenie, după ce rostim Psalmul de pocăință (Psalmul 50): „*Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta și după mulțimea îndurărilor Tale șterge fărădelegea mea...*”, cântăm: „*Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus, unuia Celui fără de păcat. Crucii Tale ne închinăm, Hristoase, și sfântă Învierea Ta o lăudăm și o slăvim, că Tu ești Dumnezeul nostru, afară de Tine pe altul nu știm, numele Tău numim. Veniți toți credincioșii să ne închinăm sfintei Învierii lui Hristos, că iată a venit prin Cruce bucurie la toată lumea. Totdeauna binecuvântând pe Domnul, lăudăm Învierea Lui, că răstignire răbdând pentru noi, cu moartea pe moarte a stricat*”.

Pentru că permanent păcătuim cu gândul, cu cuvântul și cu fapta, permanent trebuie să ne pocăim spre a dobândi bucuria iertării ca taină a învierii sufletului nostru din păcat și ca pregătire pentru Învierea cea de obște, ca bucurie netrecătoare a Împărăției cerurilor. Astfel înțelegem și simțim în inimile noastre că bucuria Învierii este lumina și roada pocăinței. Sfânta Scriptură și Sfinții Bisericii ne arată că pocăința este poruncită pentru toți *oamenii* (Fapte 17, 30; Tit 2, 11, 12; II Petru 3, 9) și că este poruncită de Însuși Mântuitorul Hristos (Matei 4, 17; Apocalipsa 2, 5, 16; 3, 3, 19), este de neapărată trebuință pentru mântuire (Luca 13, 3, 5; II Petru 3, 9); e produsă prin lucrarea Sf. Duh (Ioan 16, 8), iar fără pocăință nu se iartă păcatele (Marcu 1, 4; Luca 3, 39; Fapte 2, 38; 3, 19; 8, 22). Pocăința adevărată trebuie însoțită de *credință* (Matei 21, 32; Marcu 1, 15; Fapte 20, 21), *de rugăciune* (Fapte 8, 22), de *smerenie* (Iacob 4, 9-10), de *întristare și căință adevărată* (Matei 26, 75; II Corinteni 7, 9-10; Iacob 4, 9), de *mărturisirea păcatelor* înaintea persoanelor care au primit de la Hristos puterea de-a ierta păcatele sau puterea de a lega și dezlega de păcate (Ioan 20, 22-23; Matei 18, 18), adică apostolii și urmașii lor, episcopii și preoții care păstoresc Biserica lui Dumnezeu (Fapte 20, 28); pocăința mai trebuie însoțită de *părăsirea păcatelor* (I Tesaloniceni 1, 9) și de *fapte vrednice de pocăință*, adică de fapte bune (Matei 3, 8; Luca 3, 8; Fapte 26, 20), mai ales de milostenie, în care se arată dragostea smerită față de săraci, iar „*dragostea acoperă mulțime de păcate*” (I Petru 4, 8)[12].

---

[11] Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 93-94.

[12] Vezi art. *Pocăința*, în *Concordanță biblică tematică*, Ed. Trinitas, Iași, 2000, p. 377-379.

Iubiți frați și surori în Domnul,

Biserica Ortodoxă este deodată Biserica pocăinței și a bucuriei. Cele șapte săptămâni de post și pocăință ca pregătire pentru Sfintele Paști pregătesc, ca într-un laborator al învierii sufletului din robia păcatului, bucuria și lumina pascală care inundă sufletele, bisericile și casele credincioșilor, simțind tainic în inimi că puterea Învierii este ascunsă în Cruce, iar slava Crucii se arată în lumina Învierii, după cum lacrimile pocăinței se transformă, prin iertare, în lacrimi de bucurie.

Lumina Învierii ne arată că Sfânta Taină a Pocăinței este izvor de sănătate sufletească, renaștere spirituală, fiind numită de Sfinții Părinți „*al doilea Botez*"; ea este izvor de împăcare, de gândire smerită și dreaptă, de iubire curată, de cuvinte sfinte și fapte bune, de unitate în credință și de trăire sănătoasă, în familie, în Biserică, în societate. Omul care se pocăiește se judecă mai întâi pe sine însuși, își vede limitele sale și neputințele sufletului său, caută vindecare, iertare și mântuire în tot ceasul, pentru că nu-și cunoaște sfârșitul, dar dorește mântuirea și viața veșnică. De aceea, omul smerit, care se pocăiește, nu mai are timp de a judeca pe alții. Sau în loc să-i judece pe alții, îi ajută să se îndrepte, rugându-se pentru mântuirea lor și îndemnându-i să se întoarcă de la rău și să săvârșească binele. Confruntată azi cu spiritul de secularizare a societății, de uitare a lui Dumnezeu și a mântuirii ca scop prim și ultim al vieții noastre, practica pocăinței adevărate, care înnoiește sufletele și le vindecă, cere mai multă nevoință, mai multă sfătuire și mai multă întrajutorare creștinească, pentru a urma pe Sfinții Părinți ai Bisericii nedespărțite care au fost deodată smeriți penitenți, buni dascăli ai pocăinței și păstori de suflete pe calea mântuirii.

Cu prilejul Sfintelor Paști, vă adresăm tuturor urări de sănătate și mântuire, de pace și bucurie, rugând pe Hristos - Domnul, Biruitorul iadului și al morții, să ne dăruiască ajutorul Său ca să dobândim bucuria pascală în toate zilele vieții noastre și să săvârșim faptele care aduc bucurie și celor bolnavi și singuri, săraci și neajutorați, dezorientați și deznădăjduiți.

„Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți" (II Cor. 13, 13).

Hristos a înviat!

Dată în reședința noastră mitropolitană din Iași, la praznicul Învierii Domnului, anul 2003.

Pastorală la Învierea Domnului

† PIMEN,
Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor

„Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos Iisus din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său care locuiește în voi”.

(Romani 8, 11)

Dreptmăritori creștini,

„Prăznuim omorârea morții, sfărâmarea iadului și începătura altei vieți veșnice.”

„Acum înviind Domnul din mormânt – toate s-au umplut de lumină: și cerul și pământul și cele dedesubt.”

„Cerurile după cuviință să se veselească și pământul să se bucure. Și să prăznuiască toată lumea cea văzută și cea nevăzută; că a înviat Hristos, Bucuria cea veșnică.”

Ce rostire poate fi mai frumoasă, mai înălțătoare, mai minunată pentru sufletele noastre decât aceasta din slujba Sfintelor Paști, care ne face să trăim cu toată ființa bucuria Învierii Domnului.

Iubiți credincioși,

Minunea învierii omului cu trupul, Dumnezeu a făcut-o cunoscută în cărțile Sfintei Scripturi.

Astfel, în Vechiul Testament: învierea fiului văduvei din Sarepta Sidonului de către Proorocul Ilie, învierea fiului Șunamitencii de către Elisei, învierea oaselor omenești prin cuvântul proorocului Iezechiel (cf. III Regi 17, 22) (IV Regi 4, 32-37) (Iez. 37, 1-14).

De asemenea, în Noul Testament: Mântuitorul învie pe fiul văduvei din Nain, pe fiica lui Iair, pe Lazăr cel mort de patru zile și, în sfârșit, El Însuși înviază a treia zi după moartea Sa pe cruce (Luca 7, 12-15) (Luca 8, 55).

Că și noi vom învia la obștească înviere, Mântuitorul ne-a încredințat atât prin Învierea Sa, cât și prin făgăduințele Sale din Sfintele Evanghelii: „oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (Ioan 6, 40).

De faptul Învierii Mântuitorului s-au încredințat femeile mironosițe, Sfinții Apostoli, Sfinții Evangheliști Luca și Cleopa în drum spre Emaus (Luca 24, 13-31).

Mântuitorul, după Învierea Sa, S-a arătat și celor peste cinci sute de frați; S-a arătat lui Iacov; S-a arătat lui Pavel pe drumul Damascului (I Corinteni 15, 6; I Corinteni 15, 7-8; Fapt. Ap. 9, 3).

În chip tainic, Mântuitorul Se arată și nouă în această sfântă noapte a Învierii și-L vedem în măsura în care ne-am curățit inimile de întunecimea păcatelor prin Sfânta Taină a Spovedaniei, așa cum ne povățuiește și una din frumoasele cântări ale slujbei Învierii: „Să ne curățim simțirile și să vedem pe Hristos strălucind, cu neapropiată lumină a Învierii".

Pentru sufletele îndoielnice, slabe în credință, pentru a explica marea minune a Învierii Mântuitorului și, prin ea, a învierii noastre, Sf. Ap. Pavel dă ca exemplu bobul de grâu sau alte semințe care, puse în pământ, putrezesc și mor, dar apoi încolțesc și răsar, adică înviază cu altă înfățișare, cu alt trup. „Dar va zice cineva: Cum înviază morții? Și cu ce trup au să vină?...". Să-i răspundem: „ce semeni nu dă viață, dacă nu va fi murit. Și ceea ce semeni nu este trupul ce va să fie, ci grăunte gol, poate de grâu sau de altceva din celelalte. Iar Dumnezeu îi dă un trup, precum a voit, și fiecărei semințe un trup al său. Așa este și învierea morților: se seamănă (trupul) întru stricăciune, înviază întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, înviază întru slavă, se seamănă întru slăbiciune, înviază întru putere; se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firesc, este și trup duhovnicesc" (I Corinteni 15, 35-38; 42-44).

Sfântul Apostol Pavel pune la temelia credinței noastre creștine și a trăirii ei, minunea Învierii Domnului nostru Iisus Hristos: „*Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră*" (I Corinteni 15, 14).

Iubiți credincioși,

La obștească înviere vom învia toți, dar unii spre viața veșnică, iar alții spre osânda veșnică, întrucât judecata va fi dreaptă (Ioan 5, 29) (Ioan 5, 30).

Faptele noastre ne vor rândui starea de fericire sau de nefericire veșnică. Acest adevăr Mântuitorul l-a făcut cunoscut în Sfânta Sa Evanghelie atunci când a vorbit despre înfricoșătoarea judecată (Matei 5, 1-12). Atunci ne vom înfățișa înaintea lui Dumnezeu atât cu faptele noastre bune sau rele, cât și cu viața noastră personală, trăită în curăție trupească și sufletească, așa cum Mântuitorul ne-a arătat în cuvintele Fericirilor rostite pe Muntele din Galileea, sau trăită în robia „desfrânărilor, hoțiilor, uciderilor, adulterului, lăcomiilor, vicleniilor, înșelăciunii, nerușinării, invidiei, hulei, trufiei, ușurătății. Toate aceste rele ies dinăuntru și spurcă pe om" (Marcu 7, 21-23). Un astfel de om necurat, scrie Sfântul Apostol Pavel, „nu are moștenire în Împărăția lui Hristos" (Efeseni 5, 5).

Drept aceea, iubiți credincioși, să stăruim în faptele cele bune care ne păstrează curați sufletește și trupește pentru ca să înviem „spre viața veșnică" (Matei 25, 46), în Împărăția lui Dumnezeu, unde „ne vom împărtăși cu Hristos, în ziua cea neînserată a Împărăției Sale" (cf. Cântarea a IX-a – Canonul Paștilor).

Rog pe Bunul Dumnezeu ca faptele de milostenie îndreptate către „frații prea mici ai lui Hristos" să vă chezășuiască bucuria Învierii întru viața veșnică cea fericită, potrivit cuvintelor Mântuitorului, Cel înviat a treia zi.

În ziua luminată a Sfintelor Paști vă întâmpin cu străvechea salutare:

Hristos a înviat!

Pastorală la Învierea Domnului - 2003

† EFTIMIE,
Episcop al Romanului

„Și Iisus i-a zis: Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi”
(Ioan 11, 25).

Hristos a înviat!

Iubiții mei fii duhovnicești,

Astăzi, întreaga lume și cea văzută și cea nevăzută, luminată de lumina strălucitoare izvorând cu îmbelșugare din mormântul lui Hristos, Domnul nostru Cel înviat întru slavă, preamărește acest mare eveniment mântuitor: Învierea lui Hristos Domnul, încununare a dragostei Sale nemărginite față de neamul omenesc, întărire a credinței noastre, garanție a vieții veșnice, cale strălucitoare către această viață și izvor nesecat de bucurie mare.

De fiecare dată când sărbătorim acest mare act al mântuirii noastre, avem simțământul că sărbătorim „ziua pe care a făcut-o Dumnezeu” (Psalmul 117, 24). Purtați pe aripile credinței, simțim lumea și pe oamenii din jurul nostru ca pe „un cer nou și un pământ nou, în care locuiește dreptatea” (II Petru 3, 13). Dispare din sufletele noastre tot ce ne-a apăsat în perioada Săptămânii Patimilor când, cu durere, am urmărit drumurile de umilință ale Mântuitorului, prin locurile de judecată ale Ierusalimului. Dar, în ziua Învierii Domnului, auzim răsunând, mai tare ca oricând, mesajul Său: „Și iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 20). Și nouă, astăzi, „ne ard inimile” (cf. Luca 24, 32) ca și ucenicilor Săi, Luca și Cleopa, când li s-a arătat în drum spre Emaus. Simțim și noi că suntem martori ai Învierii și când ne salutăm, și când vorbim, și când ne rugăm Bunului Dumnezeu Cel în Treime închinat și slăvit.

Iubiții mei fii,

Sfânta Evanghelie ce s-a citit la începutul slujbei Sfintelor Paști istorisește actul Învierii Domnului, care s-a petrecut sub ochii soldaților romani puși de strajă de către proconsulul Ponțiu Pilat, la cererea reprezentanților religioși ai

poporului iudeu care hotărâseră moartea prin răstignire a Mântuitorului Hristos. Învierea Domnului este minunea minunilor, actul mântuitor pe care l-a putut săvârși numai Dumnezeu Care este viață și adevăr (Ioan 1, 4-5). Învierea s-a petrecut, așa cum istorisește Sfânta Evanghelie, în prima zi a săptămânii iudaice, adică duminica, ceea ce face din acest eveniment „Sărbătoarea Sărbătorilor" și „Praznicul Praznicelor". Se adaugă încrederea creștinilor că Hristos a fost Cel Ce S-a răstignit pentru noi, a dezlegat pe drepții mai înainte osândiți de diavol, a înviat pe mulți și mai ales a învins moartea în propriul Său trup, arătând prin aceasta dumnezeirea Sa. Ce oare putea să convingă pe ucenici mai mult decât împlinirea vechilor profeții (Luca 24, 44), care sunt dovada originii dumnezeiești a învățăturilor Sfintei Evanghelii ce poartă pecetea veșnică a inspirației lui Dumnezeu (II Timotei 3, 16)?

În acest sens, Sfântul Grigorie Palama spune: „De aceea a îndurat Hristos pentru noi moartea, căreia nu-i era dator, ca să ne scape pe noi, cei ce ne-am făcut datornici Lui, și să ne izbăvească din robia diavolului și de la moarte: vreau să spun de la moartea trupului și de la cea a sufletului, de la cea vremelnică și de la cea veșnică. Căci El a dat ca preț de răscumpărare pentru noi, cei datornici, propriul Său sânge nevinovat și fără de păcate, izbăvindu-ne de vinovăție, iertându-ne păcatele și rupând pe crucea Sa zapisul acestora, și scoțându-ne astfel de sub robia diavolului. Căci acesta a fost momit să înghită și să verse răscumpărarea noastră, adică sângele acela al Stăpânului, care nu numai că era nevinovat, dar și plin de putere dumnezeiască"[1].

Prea iubiții mei,

Să ne aducem aminte de cuvintele pe care îngerul lui Dumnezeu le-a rostit către femeile care veniseră la mormânt ca să ungă trupul Domnului cu miresme, în ziua întâi a săptămânii, adică duminică dis-de-dimineață, pe când era încă întuneric. Îngerul le-a zis că Iisus „nu este aici, fiindcă a înviat, precum a zis: veniți să vedeți locul unde a zăcut. Și degrabă mergând, spuneți ucenicilor Lui că S-a sculat din morți și iată, va merge înaintea voastră în Galileea; acolo îl veți vedea" (Matei 28, 6-7). *Am văzut pe Domnul, I-am auzit glasul, am vorbit cu El, I-am cuprins picioarele și ne-am închinat Lui.* Acestea au fost veștile pe care femeile mironosițe, la întoarcerea lor de la mormântul sfânt, le-au transmis Sfinților Apostoli cu sfială și bucurie.

În sfânta zi a Învierii, Domnul nostru Iisus Hristos S-a arătat celor doi ucenici care mergeau spre Emaus. Pătrunși de bucurie, ei s-au întors îndată la Ierusalim și au istorisit Apostolilor cele petrecute. La rândul lor, Apostolii le-au spus acestora că, în adevăr, Iisus „a înviat și S-a arătat lui Simon Petru" (Luca 24, 34).

Iată că, în timp ce spuneau ei, unii altora, despre cele întâmplate cu fiecare, Iisus a apărut „în mijlocul lor și le-a zis „Pace vouă!". Dar, în loc să fie cuprinși de bucurie, Apostolii s-au înspăimântat de apariția Domnului, părându-li-se că

---

[1] Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. I, Ed. Anastasia, 2000, p. 247.

văd un „duh". A fost necesar ca Mântuitorul să le arate mâinile și picioarele Sale străpunse de cuie și să mănânce în fața lor, pentru a-i încredința că este El. Așadar, „văzând că este Domnul, s-au bucurat ucenicii".

După opt zile, Sfinții Apostoli erau iarăși adunați laolaltă. De data aceasta era și Sfântul Toma împreună cu ei. Neîncrederea lui Toma în cuvântul celorlalți Apostoli, care mărturiseau că au văzut pe Iisus, L-a determinat pe Mântuitorul să-i spună: „Adu degetul tău încoace și vezi mâinile Mele și adu mâna ta și o pune în coasta Mea și nu fii necredincios, ci credincios. A răspuns Toma și a zis Lui: Domnul meu și Dumnezeul meu!" (Ioan 20, 27-28).

Ultima umbră de neîncredere din sufletele ucenicilor s-a risipit atunci când Toma a mărturisit că Iisus este Dumnezeu; din clipa aceea, misiunea lor de Apostoli s-a contopit cu misiunea de martori și vestitori ai Învierii. De aceea, la a treia arătare a Mântuitorului în fața Apostolilor, lângă Marea Tiberiadei, nici unul din ucenici „nu cuteza să-L întrebe: Cine ești? – știind că este Domnul" (Ioan 21, 12).

Ucenicii știau acum că Iisus a înviat. Convingerea lor se formase deplin și definitiv; Îl văzuseră viu după răstignire, cu proprii lor ochi, Îi auziseră glasul cu propriile lor urechi, Îi pipăiseră trupul cu propriile lor mâini; mâncaseră împreună cu El. Desigur, martori ai Învierii Domnului sunt, în primul rând, toți cei ce L-au văzut viu după moarte. Sunt însă martori ai Învierii și cei ce nu L-au văzut, dar au primit mărturia celor care L-au văzut. La aceștia se referea Domnul când a zis: „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!" (Ioan 20, 29) în Hristos „Cel ce a murit, și mai ales Cel ce a înviat, Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care mijlocește pentru noi" (Romani 8, 34). O tradiție pioasă spune că ultimele cuvinte ale Sfântului Apostol Toma, înainte de moarte, au fost: Hristos a înviat!

Prin Învierea Sa, Domnul a săvârșit nu numai o minune asupra Sa, ci ne-a dăruit și speranța Învierii, ca supremă răsplată a faptelor noastre. Învierea lui Hristos este temelia învierii noastre. Sfântul Apostol Pavel, vorbind Corintenilor despre Înviere, i-a încredințat: „Dacă Hristos n-ar fi înviat, zadarnică ar fi propovăduirea noastră, fără rost credința voastră... Iar acum Hristos S-a sculat din morți, începătură celor adormiți S-a făcut, că de vreme ce printr-un om a intrat moartea în lume, printr-un om și învierea morților. Precum întru Adam toți mor, așa întru Hristos toți vor învia" (cf. I Corinteni 15, 17-22).

Lucrarea lui Hristos de mântuire a lumii nu s-a încheiat, deci, cu moartea pe Cruce, ci s-a desăvârșit prin Învierea Sa „cea de-a treia zi". Tot așa și viața noastră nu se încheie cu obișnuitul mormânt, ci ea va continua cu învierea universală spre fericirea sau spre osânda veșnică. Dacă Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi întrupat și nu ar fi avut loc patimile și moartea pe Cruce, nici Învierea nu ar fi fost un fapt real. Toate însă s-au petrecut în ordinea firească a lucrurilor, cu rânduiala și ocrotirea Proniei divine. „Învierea Domnului este, așadar, înnoirea firii omenești și plămădirea din nou a lui Adam cel dintâi, care fusese înghițit de moarte prin păcat și reîntors prin moarte în pământul din care a fost plămădit; este întoarcerea omului la viața cea fără de moarte"[2].

---

[2] Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 277.

Iubiții mei fii duhovnicești,

Serbând luminata Înviere a lui Hristos, cu putere deosebită și cu simțăminte de recunoștință, pătrund în sufletele noastre cuvintele Mântuitorului rostite în convorbirea cu Nicodim: „Așa a iubit Dumnezeu lumea, încât a dat pe Fiul Său Cel Unul-Născut pentru ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viață veșnică" (Ioan 3, 16).

Paștile Domnului! Împlinirea profețiilor și făgăduințelor vechi testamentare! Mielul lui Dumnezeu, supus la moarte pentru păcatele noastre (Ioan 1, 29), a supus împărăția răului, a învins moartea: durerea și suspinul făpturii au încetat (Romani 8, 22).

Acum viața stăpânește toate pentru că împărățește Hristos – Dătătorul de viață. „Masa este plină" pentru ca toți să se îndulcească din „ospățul credinței", intrând în „bucuria Stăpânului". De aceea, în aceste zile prealuminate, când suntem chemați „să iertăm toate pentru Înviere", vă fac părintesc îndemn ca în viețuirea noastră cu trupul, pe pământ, să se oglindească viețuirea noastră cu duhul lui Hristos. Să-L avem pe Dumnezeu în cugetele noastre curate și rugăciuni de mulțumire pentru toate binefacerile să-I înălțăm. Din gura noastră să fie rostite numai cuvinte alese pentru semenii noștri, iar pornirile lăuntrice să le îndreptăm spre săvârșirea faptelor celor bune. Gândindu-ne la primejdiile și ororile războiului nimicitor al vieții, să-i privim pe toți oamenii ca pe adevărați fii ai lui Dumnezeu și frați ai noștri.

„Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos" – ne îndeamnă Sfântul Apostol Pavel (Galateni 6, 2). De aceea, pe toți oamenii la inimile noastre calde să-i avem, unul altuia sprijin în încercările vieții să fim, cu toții să trăim în pace, bună înțelegere și iubire creștină.

„Să ne curățim simțirile și să privim pe Hristos luminând cu neapropiata lumină a Învierii!". Fie ca îndemnul acesta din Canonul Sfintelor Paști să lucreze în noi, încât prin curățirea inimilor noastre, să fim adevărați fii ai Învierii, demni de a primi viața de dincolo și a ne învrednici de învierea din morți, umplându-ne „de toată plinătatea lui Dumnezeu" (Efeseni 3, 19).

O dată cu acest cuvânt de învățătură creștinească, de dreaptă povățuire și îndemn părintesc, vă transmit tuturor arhierească binecuvântare și calde urări de bine, întâmpinându-vă cu vestirea:

Hristos a înviat!

Pastorală la Învierea Domnului - 2003

† IOACHIM,
Episcop al Huşilor

„Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm şi să ne veselim într-însa”.
(Psalmul 117, 24)

Iubiţi credincioşi,

Hristos a Înviat! Acesta este salutul creştinilor de peste două mii de ani, prin care se adevereşte ridicarea din mormânt prin Învierea Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Pentru acest mare praznic al bucuriei creştine, fiecare dintre noi s-a străduit să urce prin post, rugăciuni şi milostenie, treptele desăvârşirii, ca fiecare dintre noi să ne putem apropia de Sfânta Împărtăşanie: „cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste”.

Cu cincisprezece veacuri înainte de întruparea şi naşterea Sa, întreaga viaţă a Mântuitorului a fost profeţită de vizionarii Vechiului Testament. Astfel, ei vorbesc de locul şi timpul naşterii, de activitatea Sa minunată, de patimile, moartea şi învierea Lui.

Profetul Isaia, iluminat de Duhul Sfânt, privind peste cele opt veacuri, a profetizat că Mântuitorul se va naşte din Fecioară, în Biserica Creştină şi va mântui neamul omenesc de păcate.

Binecuvântaţi creştini,

Este Ziua Învierii! Ziua sfântă care a aprins în inimile tuturor credincioşilor, flacăra bucuriei dumnezeieşti. Adevărul Învierii Domnului este confirmat pentru istorie şi pentru toate veacurile, prin arătările Mântuitorului de la Înviere până la Înălţarea Sa, precum şi prin cea de pe drumul Damascului, când a avut loc convertirea Sfântului Apostol Pavel.

Văzând pe Iisus înviat din morţi, Sfânta Fecioară Maria, maica Sa, glăsuieşte: „Fiul meu şi Dumnezeul meu, măresc învierea Ta cea mai presus de cuvânt”.

Maria Magdalena este cea dintâi care vesteşte apostolilor că: „a văzut pe Domnul” (Ioan 20, 18). Când s-au întors de la mormânt mironosiţele femei, au putut: „Să-i cuprindă picioarele şi să I se închine” (cf. Matei 28, 9).

Sfântul Evanghelist Ioan „a crezut" că Mântuitorul a înviat, după ce a văzut că: „mormântul era gol" (cf. Ioan 20, 8), iar Sfântul Apostol Petru precizează că Mântuitorul I s-a arătat „viu" (cf. Luca 24, 34).

Apostolii Luca și Cleopa au mărturisit că: „a înviat Domnul" și tânguindu-se își ziseră: „oare nu ardea întru noi inima noastră", când mergeau spre Emaus „și pe cale le tâlcuia Scripturile", iar când L-au recunoscut: „s-a făcut nevăzut de lângă dânșii?" (cf. Luca 24, 13-32).

Tot în Duminica Învierii, Mântuitorul s-a arătat Sfinților Apostoli afară de Toma (Ioan 20, 19-24), când mănâncă împreună cu ei și le grăiește: „Vedeți mâinile și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți că duhul nu are carne și oase, precum Mă vedeți pe Mine că am... Așa este scris – în lege, în psalmi și în proorocii, n.n. – și așa se cădea să pătimească Hristos și a treia zi să învieze din morți... iar voi sunteți martorii acestora" (Luca 24, 36-48).

În Duminica a doua după Înviere, Mântuitorul Se arată apostolilor, printre care era și „Toma necredinciosul", care, căzând în genunchi în fața lui Iisus, I se închină exclamând convins și umilit: „Domnul Meu și Dumnezeul Meu!" (Ioan 20, 28). Mântuitorul s-a mai arătat apostolilor la Marea Tiberiadei, când l-a reașezat pe Petru în apostolat (Ioan 21, 1-12), s-a arătat în Galileea (Matei 28, 16-20), s-a arătat de asemenea, la peste cinci sute de frați deodată (I Corinteni 15, 6). După patruzeci de zile de la Înviere, Mântuitorul era în Ierusalim împreună cu cei unsprezece apostoli precum și cu Luca și Cleopa: „și s-a dus afară spre Betania și, ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat și în timp ce-i binecuvânta, S-a depărtat de ei și S-a înălțat la cer, iar ei, închinându-I-se, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare, și-n toată vremea erau în Biserică lăudând și binecuvântând pe Dumnezeu" (Luca 24, 50-53). Ultima arătare a Mântuitorului a avut loc pe drumul Damascului la convertirea Sfântului Apostol Pavel (Faptele Apostolilor 9, 1-6).

Aceste arătări au făcut din ucenici, apostoli și din pescari, misionari ai lumii, martiri și sfinți. Apostolii au fost martorii Învierii și în numele ei au convertit lumea.

În predica Sfântului Apostol Petru din ziua Cincizecimii, se confirmă în fața întregii lumi adevărul Învierii, pe care-l vor duce „de la Ierusalim la Roma și până la marginile pământului". Sfinții Apostoli Petru și Ioan adresându-se mulțimilor, le-au zis: „Bărbați israeliți, ascultați cuvintele acestea: pe Iisus Nazarineanul, bărbat adeverit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni și prin semne, pe care în mijlocul vostru printr-Însul le-a făcut, după cum însivă știți, pe Acesta voi L-ați luat și, pironindu-L, prin mâinile celor fără de lege, L-ați omorât... Pe acest Iisus Dumnezeu L-a înviat, căruia noi toți suntem martori" (Fapte 2, 22-32), „... noi nu putem să nu vorbim cele ce am văzut și am auzit" (Fapte 4, 20).

Apostolul Pavel, cu aceeași convingere despre adevărul Învierii Domnului, le scrie Corintenilor: „Dacă Hristos n-a înviat, deșartă este atunci predica noastră, deșartă este și credința voastră... însă Hristos a înviat din morți, fiind începătura învierii celor adormiți" (I Corinteni 15, 14-20).

Cea mai mare sărbătoare din calendarul creștin este „Ziua Învierii", ea este ziua celei mai curate bucurii, ziua celei mai dulci mângâieri, ziua celei mai mari

minuni, ziua celei mai adânci taine; „aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim într-însa" (Psalmul 117, 24).

De unde atâta lumină, atâta bucurie, atâta mângâiere și mister? ... Din minunea Învierii!...

Dreptmăritori creștini,

Dumnezeu Tatăl L-a trimis pe cerescul Său Fiu, din iubirea cea nemărginită față de noi oamenii, care suntem făptura mâinilor Sale.

Prin însăși pilda Sa, Mântuitorul a arătat că sensul cel mai adânc și cel mai adevărat al iubirii este slujirea, adică, slujirea prin iubire față de Dumnezeu și față de aproapele nostru.

Mântuitorul a adeverit prin cuvântul, fapta și jertfa Sa, că nu a venit pe pământ ca să I se slujească, ci ca El Însuși să slujească neamului omenesc, și l-a slujit până la moartea și învierea Sa, prin care am dobândit mântuirea.

Sfântul Apostol Pavel, tâlcuind dumnezeiasca poruncă despre iubire, slujire și jertfire, precizează că: „Dragostea nu caută ale sale" (I Corinteni 13, 5).

Mântuitorul Însuși S-a smerit spălând picioarele ucenicilor Săi, și pentru noi a pătimit până la moarte, dând dovadă de slujire prin iubire.

În „Cuvântarea de despărțire", la Cina cea de Taină, le spune apostolilor Săi zicând: „Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (Ioan 13, 34). Prin aceasta Mântuitorul nu ne cere declararea iubirii, ci dovada ei, așa cum a cerut-o apostolilor Săi, prin cuvintele: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi... Aceasta vă poruncesc: să vă iubiți unul pe altul" (Ioan 15, 12-13).

Ca și acum două mii de ani, Mântuitorul ne poruncește zicând: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău... să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii" (Matei 22, 37-40) și de asemenea, „Toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, asemenea și voi faceți lor, că aceasta este Legea și proorocii" (Matei 7, 12).

Sfântul Apostol Pavel ne sfătuiește: „Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul, fiindcă cel care iubește pe aproapele său a împlinit legea" (Romani 13, 8, 10).

Sfinții Părinți și dascăli ai Bisericii noastre precizează că scopul poruncilor evanghelice este: „de a slobozi mintea de necumpătare, de ură, călăuzindu-ne după dragostea de Dumnezeu și de aproapele" (Sf. Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste", 56, Migne P.G. 40).

Mitropolitul Țării Românești, Antim Ivireanul, raportându-se la modul de conviețuire în armonie și iubire, ne dă cuvânt de îndrumare zicând: „Tu cela ce iubești pe fratele tău, atâta cât nici în ochi nu vrei să-l vezi, ci îi porți pizmă și îl zavistuiești pe la unii și pe la alții, ca să-i faci pagubă, și să-l supui și să-l sărăcești, tu cu adevărat... nu ești creștin, nici om pe pământ".

Adevărat creștin este acela care caută pacea și o înfăptuiește, iubește dreptatea și o împlinește, urmează numai adevărul, apără pe cel năpăstuit și mângâie pe cel în suferință.

Învățătura Bisericii noastre despre mila născută din iubire se raportează pentru toate veacurile creștine, iar pentru noi este deosebit de actuală.

Poate crede cineva că milostenia înseamnă numai a-ți deschide punga când treci pe lângă cel lipsit „dar apoi mergi într-ale tale, nedreptățind pe unul, urând pe altul, mințind, viclenind, ducând o viață pustie de adevăr".

Milostenia creștină înseamnă iubire, bunătate, dreptate, răbdare, iertare, întrajutorare, dragoste, sfințenie și smerenie, încercând să facem din aproapele nostru un om mai bun și mai iubitor de adevăr, acordând iubire și ajutor celui lipsit și dreptate celui năpăstuit. Numai astfel ne vom face vrednici de chemarea Mântuitorului de a dobândi Împărăția lui Dumnezeu. „Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, moșteniți Împărăția lui Dumnezeu cea pregătită vouă de la întemeierea lumii. Că am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc; am însetat și Mi-ați dat să beau; străin am fost și M-ați primit; gol, și M-ați îmbrăcat; bolnav și M-ați cercetat; în temniță am fost și ați venit la Mine" (Matei 25, 34-36).

Împlinind cuvintele acestei Scripturi, Sfântul Apostol Pavel, îi scrie episcopului Tit: „să îndemne pe credincioșii săi de a fi gata la tot lucrul bun, să nu defaime pe nimeni, să fie pașnici, îngăduitori, arătând toată blândețea față de toți oamenii" (Tit 3, 1-2).

Creștinismul este în esența sa o desfășurare în lume a disponibilității omului către iubire, dreptate și pace, este religia desăvârșirii morale prin înfăptuirea binelui, ne spune Origen; iar Maxim Mărturisitorul vede facerea de bine ca o primă rodire a iubirii.

Antim Ivireanul precizează că: „Nici un lucru nu este atât de primit, înaintea lui Dumnezeu ca facerea de bine", în timp ce milostivul ierarh moldovean, Mitropolitul Veniamin Costachi consemnează că: „o adevărată glorie, o adevărată mărire, înseamnă numai a lucra în via Domnului bunătatea și dreptatea".

Pătrunși de fiorul sfânt al Învierii Domnului, vă îndemn și eu, părintele vostru duhovnicesc, cu chemarea înțeleptului Apostol Pavel „ca să ne facem tuturor toate ca să-i dobândim pe toți" pentru că: „datori suntem noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră, ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui său, la ce este bine, spre zidire" (Romani 15, 1-2).

Iubiții mei fii sufletești,

Înainte de patimile și moartea Sa, Mântuitorul „întristat până la moarte", le spune apostolilor Săi: „Acum voi sunteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi" (Ioan 16, 22).

Într-adevăr, bucuria Învierii Domnului sălășluiește pururea în inimile credincioșilor, ținând mereu trează nădejdea învierii noastre și a vieții fără de sfârșit.

Dar, în vremea de acum, însăși bucuria de a trăi este umbrită de primejdia războaielor izbucnite la începutul mileniului trei. Dacă reflectăm la tehnica militară actuală, omenirea întreagă nu poate să nu fie îngrijorată de propria ei existență, de propria ei viață.

Depozitele militare dețin astăzi cele mai sofisticate arme de distrugere a vieții, de la armele convenționale, la cele atomice, bacteriologice și chimice,

capabile a distruge întreaga omenire, însăși viața de pe planeta noastră. Dacă nu se va opri actuala cursă a înarmărilor, dacă nu se va realiza dezarmarea, dacă nu va înceta folosirea resurselor materiale, ale statelor, în scopuri militare, criza economică va crește, iar primejdia unui nou război se va intensifica.

Lupta pentru pace se manifestă pe toate meridianele lumii, constituind o adevărată mișcare pentru dezarmare. Întreaga omenire cere ca armele să fie distruse, pentru că dacă nu le vom nimici noi pe ele la timpul cuvenit, ne vor nimici ele pe noi.

Noi suntem creștini și cunoaștem că Mântuitorul Iisus Hristos este „Domn al Păcii"; că „Ziua Învierii" care se prelungește peste veacuri fără întrerupere, este cea mai mare sărbătoare a păcii, în timp ce prin Sfânta Liturghie se reactualizează permanent pacea, pentru că ea însăși este „taina Păcii" născută din Jertfa Crucii și din Înviere.

Primele cuvinte adresate apostolilor Săi de Mântuitorul Iisus Hristos după Înviere, au fost: „Pace Vouă" și aceasta o repetă permanent Sfânta noastră Biserică în toate slujbele, dar mai ales la Sfânta Liturghie, când ne îndeamnă: „Cu pace Domnului să ne rugăm"... pentru pacea a toată lumea, pentru bunăstarea Sfintelor lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor Domnului să ne rugăm"... iar la terminarea Sfintei Liturghii ne îndeamnă: „cu pace să ieșim".

În acest context, întreaga noastră viață trebuie să fie închinată păcii și bunei înțelegeri între oameni și popoare. Nici o religie din lume nu predică războiul, dar aproape toate popoarele din lume, pe parcursul istoriei s-au războit și se războiesc între ele.

Mitropolitul Varlaam al Moldovei consemnează în prefața Cazaniei de la Iași, din 1643 că: „poporul român n-a pohtit al nimănui nimic, ci și-a apărat ale sale" adică: „râul, ramul, sărăcia și nevoile și neamul".

Poporul român este un popor al păcii și cooperării cu toate popoarele lumii. Dragostea de țară la inimă să o păstrăm și toate energiile noastre să le punem în slujba păcii, a dragostei față de om, să muncim cu hărnicie în promovarea avuției naționale și pentru sporirea patrimoniului național și spiritual.

Iubiții mei fii duhovnicești,

Bucuria Învierii Domnului este tulburată prin războaie și moarte pentru păcatele noastre, dacă ne gândim că unii dintre noi în loc să se roage, să postească și să muncească cinstit, aleargă pe căile pierzătoare de suflet, ale drogurilor, beților și desfrânărilor, homosexualității și lesbianismului, iar demnitatea morală și armonia familială sunt anulate prin exporturi de carne vie și prostituție.

Să ne întoarcem la credința și puritatea morală a părinților și strămoșilor noștri și să facem ca bucuria Învierii Domnului să lumineze în spitale, în azile și orfelinate, în căminele de bătrâni și penitenciare, precum și în casele celor lipsiți și neajutorați.

Pe lângă acestea, vă îndemn cu cuvintele Sfântului Apostol Pavel, ca: „la toate câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, la orice faptă bună și de laudă, la acestea să vă fie gândul" (Filipeni 4, 8).

Astăzi este „Ziua Învierii, popoare bucurați-vă” pentru că:
„Hristos din morți a înviat
Și lumea-ntreagă a mângâiat
Și dacă El n-ar fi venit
Nici lumea n-ar fi mântuit
Fă ca din moarte să-nviem
De Tine să ne-apropiem
Hristos din morți a înviat
În veci să fie lăudat!”.

O dată cu acest cuvânt de învățătură, povățuire și părintesc îndemn, la această mare bucurie a Învierii Domnului, al vostru păstor de tot binele voitor, și fără încetare către Domnul rugător, vă întâmpină cu binecuvântări arhierești și tradiționalul:

Hristos a înviat!

Lumea și raționalitatea în teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae (II)

Pr. Conf. Dr. Ioan C. TEȘU

Caracterul antropologic și antropocentric al lumii

Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae este una personalistă; are în centrul ei Persoana divină și ființa umană. De aceea, subliniază teologul român, lumea în ansamblul ei, precum și fiecare din cele create își găsesc sensul doar prin om – regele creației.

După cum „omul nu se poate concepe în afara naturii cosmice”[1], la fel și natura întreagă nu-și poate actualiza potențele sale și nu-și poate atinge vocația ei – deplina pnevmatizare, deplina penetrare și covârșire de către spirit – decât prin intermediul ființei umane. Unul își este altuia absolut necesar. Omul, fără natură, nu are mediul progresului său, după cum și lumea, lipsită de lucrarea ființei umane, nu-și poate atinge scopul ei creațional și nu își împlinește real vocația.

Lumea a fost creată pentru om, obiectele ei, pentru a beneficia de ele subiectul uman. Raportul omului cu Dumnezeu trece obligatoriu prin lume, izvorăște și se desăvârșește în mijlocul lumii. „Noi nu ne putem găsi în raport cu Dumnezeu în afară de lume, arată Părintele Stăniloae, ci prin lume, ca dar și transparent, adică folosindu-o cu moderație, cu iubire față de alții, odată ce e un dar dat de Dumnezeu tuturor, cu răbdare pentru insuficiențele și moartea legate de ea, odată ce nu e realitate ultimă, și cu recunoștință, gândind la Dumnezeu, ca la Dăruitorul lumii și al ființei noastre”[2].

Lumea este „un dar al unei ființe superioare personale”[3], oferit omului, fapt pentru care teologul român vorbește despre „interdependența oamenilor față de natura ca dar al lui Dumnezeu”[4].

Natura a fost făcută pentru conștiință și nu conștiința pentru natură. Lumea a fost creată pentru subiectul uman liber, ca mediu al dialogului. Natura este, dintr-o

---

[1] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 223.

[2] Idem, *Crucea și înnoirea creației în învățătura ortodoxă*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, LII (1976), nr. 7-8, p. 472.

[3] *Ibidem*, p. 224.

[4] *Ibidem*.

astfel de perspectivă, „o raționalitate plasticizată care poate fi în principiu modelată nesfârșit de conștiință și transformată complet în conținuturile conștiinței interumane iubitoare”[5].

Materia, arată Părintele Profesor, în *Dogmatica* sa, are absolută nevoie de spirit, căci numai acesta, prin libertatea sa, poate ajuta lumea materială să depășească legile ei mecanice, îngustimea, monotonia, automatismul și repetiția. Numai spiritul o poate deschide transcendenței, o poate înduhovnici și valorifica în plan superior. Fără pecetea imprimată ei de spiritul uman, lumea nu poate ieși din cadrul rigid al repetiției automate și liniare, ce o guvernează. Doar spiritul o scoate din repetiție și automatism, imprimându-i sens și semnificație.

Fără lume, omul ar rămâne în mare parte „inactualizat”, după cum și lumea, fără ființa umană, ar rămâne aproape în totalitate inactualizată. „Fără relația omului cu lumea, spune Părintele Stăniloae, n-ar avea cine trăi conștient dulceața sau amărăciunea, aflate în chip actual sau potențial în lume, nici armoniile raționale și frumusețile ei actuale sau potențiale”[6]. Lumea și omul se completează și se înfrumusețează reciproc, se împodobesc una pe alta de sens adânc și semnificație profundă.

Măsura pe care a ales-o Dumnezeu lumii este omul, iar pe om l-a creat „după chipul și asemănarea Sa” (Facere 1, 26), ceea ce face omul și lumea solidari în urcușul lor spre desăvârșire. Omul a fost, așadar, „criteriul adoptat de Dumnezeu” pentru lumea pe care a creat-o. De aceea, existența lumii a fost „acomodată”, este dependentă de opera umană. Omul recapitulează în sine lumea întreagă. El nu este doar un microcosm, ci, precum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, „lumea mare, pentru că cuprinde lumea văzută în sine prin cugetare”[7].

El este sinteza superioară a creației și expresia Creatorului atotînțelept și iubitor. El este „stăpânul” și „regele” naturii, „preotul” creației. Atunci când utilizează lumea cu dreapta socotință, când actualizează rațiunile intrinseci, superioare, ale lumii, când o folosește și conduce ca un rege înțelept și luminat, omul prelungește lucrarea creatoare și proniatoare a lui Dumnezeu în timp. Atunci omul, asemenea Arhitectului divin, înfrumusețează lumea.

În ciuda acestei dependențe absolute reciproce între lume și om, adevăratul sens și adevărata țintă a lumii și a omului nu poate fi una mărginită de ele, în Însuși Creatorul lor. Deși sunt făcute una pentru alta, nici omul nu se poate dezvolta deplin prin lume, după cum nici lumea nu se poate elibera de toate insuficiențele ei prin om. Amândouă trimit la un Subiect Care le-a făcut – Dumnezeu.

Rațiunile inferioare ale lumii se împlinesc în rațiunile superioare și în rațiunea ființei umane, care, la rândul ei, își află prototipul și finitudinea în Rațiunea personală supremă – Dumnezeu.

Sensul lumii este acela de a deveni mijlocul prin intermediul căruia să se împlinească dialogul dintre Dumnezeu și om. În materie, arată Părintele

---

[5] *Ibidem*, p. 225.

[6] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...*, p. 170.

[7] Nota 560, la Calist Patriarhul, *Capete care au lipsit*, în *Filocalia...*, volumul VIII, pp. 270-271.

Stăniloae, nu se poate găsi nici un conținut profund, spiritual. Lumea lucrurilor materiale „ne închide orice orizont de dincolo de ele. Și cum ele sunt trecătoare, trecători suntem și noi când rămânem alipiți de ele; trecătoare e și viața lumii și a noastră și deșartă, deci fără sens”[8]. De aceea, sensul ei ultim trebuie căutat mai presus de ea, în legătura ei cu ființa umană și a omului cu Dumnezeu.

În consecință, „raționalitatea lumii este *pentru* om și culminează *în* om”[9].

Darul lumii şi dialogul complet al darului

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae dezvoltă o adâncă teologie a darului, arătând că lucrurile și ființele constituie elementele unui dialog progresiv al darurilor, vorbind astfel despre complementaritatea acestora, despre „dialogul complet al darului”, adică datoria de a primi, înmulți și întoarce darurile primite și despre „dialogul darului între Dumnezeu și om”, care are o formă paradoxală: fiecare se dăruiește celuilalt, fără a sărăci, ci sporind și îmbogățindu-se duhovnicește.

Pentru Părintele Stăniloae, lumea este un dar, un partener de comuniune și mediul dialogului interpersonal. Tot ceea ce a fost creat de Dumnezeu este un dar oferit omului, spre folos trupesc și spre progres spiritual. Prin „*darul lumii*”, Dumnezeu vrea să-i facă omului cunoscută iubirea Sa desăvârșită.

În studiul intitulat *Ierarhia darurilor și treptele rugăciunii*, Părintele Stăniloae arată că, pentru credința ortodoxă, „toate cele ce sunt în jurul nostru și de care ne folosim sunt daruri ale lui Dumnezeu. Mai mult, toată creația este dar pe măsura puterii noastre de a o cunoaște și de a o folosi. E un dar aerul, e un dar apa, e un dar pământul, care face să rodească toate felurile de plante folositoare nouă din semințele lor, în fiecare an. Sunt daruri animalele ce se înmulțesc mereu din sămânța lor pentru a răspunde trebuințelor noastre continue. Dar atunci e un dar universul întreg, care condiționează și susține existența celor ce ne înconjoară, potrivit trebuințelor vieții noastre. Sunt un dar soarele, luna și celelalte corpuri cerești. Toate sunt daruri pentru ființa conștientă și purtătoare de trup a omului. Iar a vedea lumea ca un dar înseamnă a vedea pe Cel ce a dăruit-o, a vedea înțelepciunea și iubirea Lui față de omul care poate fi conștient de această iubire. Căci cine dă daruri, își manifestă iubirea față de o ființă capabilă să o sesizeze”[10]. Prin „*darul lumii*”[11], Dumnezeu vrea să-și arate dragostea Sa față de tot ceea ce este creat și ca aceasta să se împărtășească de ea, lărgind acest dialog al darului și al dăruirii.

Este identificată, astfel, o ierarhie a darurilor create și alta a darurilor mai presus de cele create.

Cea dintâi treaptă a darurilor pe care Dumnezeu le-a creat, spre folosul fizic și duhovnicesc al omului, o constituie *lumea, în ansamblul lucrurilor ce o*

---

[8] Nota 771, la Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 534.

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 241.

[10] Idem, *Ierarhia darurilor și treptele rugăciunii*, în „Ortodoxia”, XXXV (1983), nr. 3, p. 405.

[11] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 236.

compun. Lucrurile materiale sunt prima treaptă a darurilor lui Dumnezeu către noi. Însă, acestea nu trebuie privite, înțelese și folosite doar după latura sau utilitatea lor pur materială și biologică, pentru că nu trebuie socotite realități în ele însele, ci trebuie văzute în relația lor cu Dumnezeu, Creatorul lor.

Aceasta presupune, de fapt, descoperirea substratului lor spiritual, folosul lor duhovnicesc și utilizarea lor conform rațiunilor ce au fost zidite de Dumnezeu în ele. Ele nu sunt piedici în urcușul duhovnicesc, ci, dimpotrivă, trebuie să conducă, prin intermediul rațiunilor zidite în ele, spre cauza și ținta lor – Dumnezeu. Cel ce nu reușește să descopere aceste rațiuni se limitează la acoperământul lor, la veșmântul lor exterior, la învelișul lor material și de aceea lucrurile și lumea i se face o „ispititoare" și o piedică spre cele înalte și duhovnicești.

Pe cea de-a doua treaptă a acestei ierarhii a darurilor se află *ființa umană* cu rațiunea ei. În fiecare semen al nostru, chiar și în „dușmani", trebuie să vedem un dar, care ne ajută la sporirea duhovnicească. De la fiecare putem învăța câte ceva. Evenimentele și experiențele de viață ale fiecăruia – pozitive sau negative – pot constitui pentru noi tot atâtea prilejuri de adâncă meditație. Ele ne lărgesc cunoașterea și experiența și de aceea pot fi de un folos duhovnicesc înalt. De la o persoană putem învăța cum să facem un bine, o faptă bună, de la altele, să evităm căderile sau greșelile lor și toate acestea adaugă un plus vieții noastre.

În același mod și noi trebuie să ne facem tuturor prezențe pozitive, benefice, adevărate daruri. Viața noastră, în toate aspectele ei: exterior și interior, cuvânt și faptă, teorie și practică, trebuie să conducă spre o finalitate duhovnicească, spre o viață lăuntrică înaltă, spre Dumnezeu.

Atunci ne descoperim pe noi înșine ca dar, când vom reuși să îndemnăm implicit și explicit, pe ceilalți, spre o viață creștină înaltă, după cum și semenii noștri își actualizează calitatea aceasta de dar, când întreținem în noi dorul și dorința după o viață duhovnicească înaltă, fiindu-ne adevărate pilde și modele de viață și desăvârșire.

Celălalt ne este dar prin ceea ce ne poate oferi, dar și prin ceea ce noi înșine îi putem oferi, la rândul nostru. Ne suntem unul altuia daruri inepuizabile, căci niciodată nu se termină ceea ce putem oferi și nici ceea ce avem de primit.

Cea de-a treia treaptă a ierarhiei darurilor o constituie *existența semenilor noștri*. Lucrurile și noi înșine atârnăm de existența semenilor, prin însăși vocația comunitară pe care o avem. „Lucrurile – spune Părintele Stăniloae – capătă sens deplin numai când mă ostenesc cu ele, nu exclusiv pentru mine, ci și pentru alții, iar dragostea față de alții și a altora față de mine, arătată nu numai prin cuvinte și priviri, ci și prin darurile reciproce ale lucrurilor pregătite pentru diferite trebuințe, nu e fericire în viața mea, nu e sens în ea"[12].

Alături de acestea, mai există o ierarhie a darurilor mai presus de cele create, de cele ale firii, între care deasupra tuturor, rămâne Darul Suprem, Rațiunea Personală Supremă, Logosul divin, Întruparea, Jertfa și Învierea Sa, dăruirea Sa în Sfânta Împărtășanie și prin Sfântul Duh.

---

[12] Idem, *Ierarhia darurilor...*, p. 409.

Lucrurile - „medii de comunicare cu Subiectul infinit şi de infinită iubire a lui Dumnezeu şi cu subiectele infinite umane”

Lucrurile sunt daruri ale lui Dumnezeu către om, semne concrete ale iubirii Lui, „mijloacele prin care Dumnezeu urmărește călăuzirea noastră spre tot mai mari înălțimi de cunoaștere și de iubire, pentru a fi capabil de o comunicare tot mai adâncă cu El, de o înțelegere tot mai mare a Lui Însuși și a ființei noastre și a celei a semenilor noștri. Prin ele, Dumnezeu vrea nu numai să ne satisfacă trebuințele biologice, ci și să ne învețe să-L cunoaștem mai bine în înțelepciunea, în atotputernicia și în iubirea Lui și să ne bucurăm de cunoașterea Lui mereu sporită ca iubire nesfârșită și arătată în darurile Lui. Dacă ființa Lui este plină de sensuri fără număr și de iubire nesfârșită, lucrurile ne tălmăcesc sensul vieții Lui și ne dovedesc iubirea Lui”[13].

Lucrurile constituie „medii de comunicare cu subiectul infinit și de infinită iubire a lui Dumnezeu și cu subiectele infinite umane”[14]. Lucrurile, spune Părintele Stăniloae, sunt „ochii” prin care ne privește Dumnezeu, după cum și lumea e ca o „sită” străbătută de ochi, prin care ne privește Cuvântul și prin care Îl privim și noi. Ele sunt adevărate „punți” către Dumnezeu și către ceilalți, care, atunci când le descoperim adevăratele virtualități și sensurile lor adânci, ne facilitează urcușul nostru duhovnicesc.

Lucrurile și lumea sunt oglindă spre Dumnezeu, spre infinitul divin, o „poartă spre realitatea supremă și netrecătoare a lui Dumnezeu”[15]. Ele sunt unelte indirecte ale sufletului[16], cu care intrăm în legătură prin trup. Trupul este unealta directă prin care sufletul simte indirect toate cele ale lumii.

Scopul esențial al lucrurilor este acela de a întreține dialogul și dinamismul ființei umane, prin intermediul lor, cu Dumnezeu, Originea și Sursa lor.

Din calitatea lor de daruri se desprinde și nevoia de a sluji comuniunea interpersonală, dorinței de unire și solidaritate umană. Ele au o valoare dialogică și comunitară, fiind cuvinte întrupate ale Logosului divin. Părintele Stăniloae arată, din acest punct de vedere, că lucrurile constituie „calea realizării unei adânci comuniuni interumane. De aceea lucrurile „nu ne sunt date numai pentru practicarea unui dialog singular al fiecăruia cu Dumnezeu, ci și pentru practicarea unui dialog între ei și al lor în comun cu Dumnezeu sau a unui dialog între ei în conștiința că lucrurile le sunt date de Dumnezeu pentru folosirea lor ca daruri între ei, în numele, din porunca și din bogăția Lui, ca semne ale iubirii Lui, pentru ca această iubire să se extindă și între noi”[17].

---

[13] *Ibidem*, p. 408.

[14] Nota 378, la Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 233.

[15] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Crucea și înnoirea creației...*, p. 467.

[16] Nota 704, la Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 491.

[17] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, volumul I, p. 237.

Ele trebuie să manifeste slava lui Dumnezeu și să contribuie la apropierea, ajutorarea și iubirea interumană. Ele nu au o utilitate exclusiv personală, ci general umană, pentru că nimic din ceea ce avem nu am dobândit numai prin noi și nu avem numai pentru noi. Toate le-am primit în dar și avem datoria de a lărgi acest circuit al darului, într-un dialog complet. „Toate – arată Părintele Profesor – le avem de la Dumnezeu în dar. Iar ceea ce primește fiecare, nu primește în exclusivitate, ci ca să facă parte din aceea și altora. Toate le are fiecare pentru el, dar și pentru alții, ca să crească oamenii și în iubire între ei"[18].

Comentând textul din Matei 10, 18: „În dar ați luat, în dar să dați", Părintele Stăniloae arată că „iubirea noastră, manifestată prin folosirea lucrurilor ca daruri trebuie să se îndrepte nu numai spre Dumnezeu, ci și spre semenii noștri, ca să le câștigăm iubirea – comuniunea cu ei (...). Propriu-zis, când le dăm altora, le dăm lui Dumnezeu, Care le-a dat pentru toți"[19].

Lucrurile trebuie să conducă nu la o divizare și fragmentare a umanității, ci unificarea celor divizate, la unirea dintre oameni și a tuturor cu Dumnezeu, Creatorul lor. De la simpla lor cunoaștere trupească, efect al utilității fizice, omul trebuie să deducă, prin asceză și discernământ, valoarea lor duhovnicească, interumană, interpersonală și mântuitoare.

Asupra tuturor lucrurilor, primite ca daruri divine, subliniază Părintele Dumitru Stăniloae, ființa umană trebuie să pună o „*pecete valorificatoare*"[20], pentru că Dumnezeu vrea să facă din darurile Sale, în același timp, și daruri omenești. Iar această „pecete valorificatoare" sau darul omului, imprimat asupra lucrurilor, o reprezintă *munca.* Ea este o formă de *asceză personală*, prin efortul și oboseala pe care le presupune. La darul lui Dumnezeu, omul adaugă efortul său ascetic, încordarea sa, munca sa, întorcând, astfel, lui Dumnezeu *„darul naturii prelucrate"*[21].

Întreagă această viziune despre lume ca dar despre lucruri și persoane, ca mijloace transparente ale urcușului spiritual, în acest circuit și dialog al darurilor, presupune o adâncă lucrare duhovnicească, prin intermediul căreia, pe de o parte, dobândim puterea receptării și valorificării lucrurilor ca daruri, iar pe de altă parte, cerem mai departe ca Dumnezeu să nu-Și închidă izvoarele darurilor. Iar relația dintre lucruri – ca daruri – și rugăciune este astfel descrisă de teologul român: „... rugăciunea cererii de noi daruri se unește de la început cu rugăciunea de mulțumire pentru darurile primite prin creație și pentru menținerea și restabilirea lor. Iar darurile noi primite prin cerere ne îndeamnă la o nouă rugăciune de mulțumire și odată cu ea la cererea unor noi daruri și mai înalte"[22].

Lipsa de discernământ față de lucrurile dăruite de Dumnezeu ne face să descoperim *crucea* pusă asupra întregii creații și „*crucea darului*", adică, atunci

---

[18] Nota 60, la Cuviosul Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, în *Filocalia...*, volumul XII, p. 48.

[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, volumul I, p. 237.

[20] *Ibidem*, p. 236.

[21] *Ibidem*, p. 237.

[22] Idem, *Ierarhia darurilor...*, p. 417.

când omul nu înțelege să primească și să valorifice fizic și spiritual darul, acesta i se ia fără voia sa, pentru a ajunge și el la conștiința că sufletul este mai înalt decât trupul și Dăruitorul este mai mult decât darul.

Dimensiunea ascetică a lucrurilor

Lucrurile ne-au fost oferite de Dumnezeu și de aceea avem o mare responsabilitate față de ele. Omul este dator să înmulțească acest dar spre slava Dăruitorului, spre folosul trupesc și duhovnicesc personal și spre lărgirea și întărirea iubirii interumane. Doar dându-le un astfel de uz, cu recunoștință față de Dumnezeu și cu dragoste față de semeni, facem din toate cele ce compun lumea trepte ale progresului duhovnicesc, le sfințim pe acestea și ne sfințim și pe noi, prin pecetea ascetică valorificatoare pe care le-o imprimăm – munca. Ori, aceasta este un exercițiu al libertății și al puterii noastre de discernământ.

Când, dimpotrivă, nu reușim să descifrăm înaltele sensuri duhovnicești ale lor, profundele lor rațiuni duhovnicești, ci ne limităm la descoperirea folosului pur material, la utilitatea lor trupească, ele se transformă în adevărate „*paravane*", surse de ispite și cauze ale căderii în păcatele cele mai înjositoare.

Atunci, în loc să ne sfințim prin ele, sporim în patimi, în folosirea lor egoistă și păcătoasă, iar în loc să le sfințim și pe ele și în loc să le înduhovnicim continuu, atrăgându-le într-o epectază către îndumnezeire, întunecăm sensurile lor adânci, le subiectivizăm și le pervertim rațiunile, aruncându-le în păcate și lipsă de sens. Iar în acest fel, pângărind lucrurile lumii create, disprețuim, implicit, și pe Creatorul lor bun.

Iată cum explică această dimensiune ascetică a lucrurilor Părintele Stăniloae, într-o largă notă: „Lucrurile ne sunt date și ele pentru ca în relațiile cu ele să creștem duhovnicește. Folosindu-le, trebuie să ne aducem aminte cu mulțumire de Dumnezeu, Care ni le-a dat pentru nevoile noastre și prin aceasta ele ne pun în legătură cu Dumnezeu, Care se gândește la noi. Dar ele ne pot fi și spre ispitire și spre robirea noastră de către ele, când nu le folosim cu înfrânare. Iar folosindu-le cu înfrânare, ne întărim față de ele și dăm posibilitatea și altora să le folosească. Deci poziția noastră față de ele nu se poate reduce simplist la poziția unor stăpânitori, a unor consumatori nepăsători și lacomi. Prin aceasta devenim mai degrabă robii lor. Deci depinde de noi ca să ne sfințim prin ele sau să sporim prin ele în patimi. Depinde de noi să actualizăm calitatea lor de mijloace ale sfințirii noastre, de semne ale binecuvântării lui Dumnezeu sau să le murdărim prin murdăria din noi. Depinde de noi să le vedem ca transparente ale Duhului dumnezeiesc sfinților sau ca ultima realitate opacă, menite să satisfacă lăcomia trupului. Dumnezeu ne arată prin lucrurile ce ni le-a dat în două feluri iubirea Lui: dându-ne ce ne trebuie pentru viața pământească și conducându-ne spre desăvârșire (...).

Ne sfințim prin ele când le vedem și le facem medii ale energiilor lui Dumnezeu și ne exercităm în stăpânirea poftelor nemăsurate față de ele, când ne menținem conștiința că sunt daruri ale lui Dumnezeu pentru toți, când o arătăm aceasta în dedicarea unora dintre ele lui Dumnezeu, când punem semnul lui

Dumnezeu pe ele (ca biserici, ca obiecte întipărite de semnul crucii, ca ofrande sfințite în biserică) (...). Când le vedem ca daruri ale lui Dumnezeu pentru toți, le lăsăm și altora, sau îi ajutăm și pe alții să se folosească de ele sau chiar le prelucrăm prin munca noastră și pentru alții mai slabi sau le folosim în comun când nu le putem tăia în părți distincte pentru fiecare (aerul, apa etc.). Ele se folosesc atunci și pentru dezvoltarea prieteniei și recunoștinței reciproce"[23].

Dialogul complet al darului solicită responsabilitate și colaborare din partea omului. Întrucât toate: lucruri și oameni sunt daruri, omul are o mare responsabilitate față de ele. Aceasta presupune descoperirea adâncilor motivații duhovnicești ale lor, descoperirea tuturor potențelor sau virtualităților lor dumnezeiești și actualizarea lor.

Față de lucruri, de natură, trebuie să ne comportăm ca față de darul lui Dumnezeu, ceea ce presupune rămânerea într-o legătură strânsă cu Dumnezeu, Dăruitorul lor. Căci acela care prețuiește darul, prețuiește și Dăruitorul, după cum cel ce tăgăduiește sau uzurpă darul, pe Dumnezeu Îl hulește.

Aceasta înseamnă a ne elibera de atașarea afectivă, obsesivă și înrobitoare față de materie și lucruri și vederea lor în legătura lor ființială cu Dăruitorul tuturor, sesizarea lor ca pe niște trepte pe care le avem de urcat în dificilul nostru itinerariu către desăvârșire, care, precum am văzut că subliniază constant Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, trece prin lume.

Această atașare pătimașă, arată Părintele Stăniloae, este contrară firii omului, pentru că ființa umană nu este făcută pentru a se robi obiectelor, ci pentru a se realiza prin ele o relație cu persoanele și cu Persoana și Spiritul suprem – Dumnezeu.

Omul are, astfel, vocația de a spiritualiza materia, de a înduhovnici lumea, făcându-o Biserică și rai, materie pnevmatizată, suport al lumii transfigurate, schimbate la față, din veacul viitor.

Tâlcuind cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae explică această lucrare de sesizare a sensului dumnezeiesc, obiectiv, curat al lucrurilor, în următorii termeni: „Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să nu punem ceva pătimaș în sensurile lucrurilor, ci să ne străduim pentru a păstra sensurile lor curate, dumnezeiești, deci deschise spre infinit (...). Sesizăm lucrurile în sensul lor curat sau adevărat când le cunoaștem în legătura lor cu Dumnezeu, sau în scopul în care le-a gândit Dumnezeu, în favoarea menținerii și dezvoltării noastre ca persoane în veșnicie. De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul cere să ne ferim de a altera printr-o patimă acest sens obiectiv al lucrurilor"[24].

Astfel, ne eliberăm de obsesia lumii materiale, ne slobozim din robia lucrurilor, dobândind o vedere lăuntrică în stare să contemple, prin intermediul unei lumi redevenite transparente, armonia creației, bunătatea și înțelepciunea Creatorului. Redescoperim strălucirea interioară a lumii, le vedem pe toate ca izvorând din Dumnezeu și reflectând razele luminii dumnezeiești[25].

---

[23] Nota 491, la Sfinții Varsanufie și Ioan, *op. cit.*, p. 348.

[24] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 246.

[25] Părintele Stăniloae derivă cuvântul românesc „lume", din latinescul „lumen", arătând că lumea trebuie să fie o reflectare a luminii lui Dumnezeu.

Lumea – „realitatea unitară raţională", având la bază „raţionalitatea multiplu suprapusă"

Un capitol de dogmatică și spiritualitate ortodoxă, la care se simte contribuția creatoare a Părintelui Dumitru Stăniloae, este și cel referitor la raționalitatea lumii.

Părintele Profesor a explicitat și dezvoltat, din acest punct de vedere, contribuția fundamentală a unor Sfinți Părinți, între care Dionisie Areopagitul, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Grigorie Palama, iar această contribuție pornește de la elemente de terminologie și se dezvoltă în bogate nuanțări și detalii.

Explicând caracteristicile rațiunilor lucrurilor, Părintele Stăniloae introduce în manualele de dogmatică ortodoxă termenii de rațiuni contingente, dinamice, fertile, elastice, maleabile, flexibile, plasticizate, materializate, justificându-le și explicându-le în adânci detalii teologice. Dacă la nivel de terminologie, Părintele Stăniloae, dezvoltă limbajul Sfântului Vasile cel Mare, al Sfântului Grigorie de Nyssa și al lui Dionisie Areopagitul, insistența asupra semnificației duhovnicești, ascetice, îl situează pe Părintele Profesor pe linia și direcția teologică deschisă de Sfântul Maxim Mărturisitorul, în timp ce sublinierea distincției dintre ființa, energiile și lucrările lui Dumnezeu, îl face un continuator al teologiei palamite.

Totul, spune Părintele Stăniloae, preluând afirmația Sfântului Maxim Mărturisitorul, din cele ce există, este rațional. Numai răul, păcatul și patima sunt iraționale. Nimic din ceea ce a făcut Dumnezeu nu este lipsit de sens și de finalitate duhovnicească înaltă. Toate poartă un sens și conduc spre Sensul lor originar, spre Creator. „Tot ce a făcut Dumnezeu, subliniază Părintele Stăniloae, își are o rațiune și o legitimitate în existență, contribuind la armonia Universului. Numai patimile n-au nici o rațiune, deci nici o legitimare și produc tulburare în relațiile dintre făpturi. Deci pe nedrept își revendică păcatul o rațiune și încă cu câtă exclusivitate! Își revendică rațiunea prin fraudă, precum prin fraudă există. Se vede de acolo că patima duce o făptură la nimicire. Nu se poate concepe o consolidare veritabilă și eternă a existenței prin patimă"[26].

Lumea a fost adusă la existență ca un „întreg armonios, susținut astfel de o rationalitate unitară, care unește în ea rațiunile tuturor părților componente"[27].

Lămurind terminologia și explicând înțelesul „*predefinirilor*" (*proorismoi*) existențelor, din scrierile lui Dionisie Areopagitul, Părintele Stăniloae arată că acest termen nu are sensul de predestinare a modurilor în care se vor mișca existențele, ci „*pre-contururile*" prin care se disting unele de altele, „formele virtuale" ale lor, existând în Dumnezeu. „Predefinirile" sau „*pre-formele*" nu sunt

---

[26] Nota 303, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia...*, volumul III, p. 485.

[27] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 258.

niște definiri existente de-a gata în Dumnezeu, ci date virtual în gândirea și puterea creatoare a Lui[28].

Părintele Stăniloae leagă aceste rațiuni dinamice de caracterul spiritual al omului și de libertatea cu care Dumnezeu a înzestrat ființa umană prin creație. De aceea, ele sunt „pre-contururi", nu „pre-hotărniciri", iar evoluția lor este „pre-figurată" în Dumnezeu, nu „pre-determinată". Omul și lumea au, prin intermediul subiectului uman, posibilitatea alternativei: evoluția în conformitate cu voia lui Dumnezeu, spre îndumnezeire, sau înstrăinarea lor continuă, până la întunecarea rațiunilor dumnezeiești pe care le poartă[29]. Așadar, aceste rațiuni sunt, datorită libertății umane și posibilității alternativei, *dinamice*, nu statice, în *continuă înaintare, schimbare și spiritualizare.*

Sfântul Grigorie Palama dezvoltă această idee, subliniind sensul dinamic al rațiunilor divine ale lucrurilor. Aceste *proorismoi* sunt „predefinițiile virtuale ale creaturilor, care le susțin în tendința și mișcarea lor spre actualizarea deplină a predefinițiilor lor în virtuale sau paradigme ale creaturilor, la care acestea participă continuu în mișcarea lor de actualizare a formelor lor"[30].

De aceea, Dumnezeu este considerat de Sfântul Grigorie Palama, „Forma în forme", ca principiu sau sursă a formelor, de la Care ființele create primesc puterea de a-și înfăptui propriile lor forme. În fiecare creatură se află activă puterea lui Dumnezeu, dătătoare de formă, care se actualizează o dată cu aducerea la existență a creaturii.

Prin aceste rațiuni, pe care Dionisie și Sfântul Maxim le numesc „bunăvoiri" sau „înaintări binefăcătoare" (*agatopioi proodoi*), Dumnezeu iese din Sine Însuși, creând și conservând cele create și, în același timp, imprimându-le o mișcare de înaintare spre Izvorul lor, Forma lor arhetipală.

Sintetizând învățătura patristică despre paradigmele și rațiunile dumnezeiești[31], Părintele Stăniloae spune că energiile divine intenționate sunt prezente în lume sub forma acestor „idei" sau „rațiuni" din lucruri, care nu sunt altceva decât „rațiunile lui Dumnezeu, proiectate în oglinda lucrurilor de energiile divine, intenționate"[32].

Într-o definiție sintetică, Părintele Stăniloae arată că rațiunile divine sunt „gânduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existență prin hotărârea voinței Sale. Rațiunile nu sunt existente, ci gânduri ale lui Dumnezeu, după care sunt create făpturile, din care unele sunt persoane de adâncimi indefinite. Prin creație, se trece de la planul gândirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gândite de Dumnezeu, la planul existenței lor prin voința lui Dumnezeu"[33].

---

[28] Nota 766, la Sfântul Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia...*, volumul VII, p. 486.

[29] *Ibidem*, p 487.

[30] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică...*, p. 283.

[31] Vezi și Pr. Prof. Dr. Nicolae Chițescu, *Paradigmele divine și problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică*, în „Ortodoxia", X (1958), nr. 1, p. 23-60.

[32] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 176.

[33] *Introducere* la *Ambigua*, p. 28-29.

În ceea ce privește conținutul sau caracteristicile acestor „logoi", Părintele Stăniloae, în continuitate față de spiritul patristic, vorbește despre: *un sens obiectiv propriu, o cauză, un rost propriu special, o finalitate* și *o legătură specială cu celelalte lucruri*[34]. Aceste însușiri nu se schimbă în funcție de judecata omului – păcătoasă sau virtuoasă – față de ele, de capacitatea intelectuală sau idei preconcepute, ci rămân „neatinse" în ele însele, așteptând să fie descoperite. Ele nu sunt produse subiective ale minții omenești, ci rațiuni dumnezeiești obiective[35].

Rațiunile lucrurilor sunt, așadar, manifestări ale voinței divine creatoare și proniatoare, Dumnezeu a vrut ca prin crearea lumii să împărtășească iubirea Sa treimică și de aceea a sădit în fiecare lucru o rațiune adâncă, divină. Această rațiune este un dar, o manifestare iubitoare a lui Dumnezeu, ce se cere însă corect și responsabil receptată și actualizată, conform voinței divine iubitoare. Rațiunile lucrurilor sunt ideile lui Dumnezeu cu privire la elementele ce compun lumea, lucruri și ființe, modelele virtuale sau paradigme ale lucrurilor[36].

Rațiunile dumnezeiești sunt gândurile inteligibile, inexprimabile, inefabile ale lui Dumnezeu cu privire la creația Sa. Ele nu sunt coeterne cu Dumnezeu, dar sunt totuși veșnice, de o veșnicie relativă, actualizată într-un anumit moment bine definit. Ele nu sunt identice cu ființa divină, nici nu se confundă cu aceasta, ci sunt expresia lucrării ei iubitoare față de lume și față de om, a voinței Sale creatoare și proniatoare. Rațiunile divine subzistă unitar în monada treimică, actualizându-se, devenind rațiuni ale lucrurilor, prin creație sau prin aducerea realității respective la existență.

Paradigmele dumnezeiești rămân în planul transcendent, în timp ce rațiunile lucrurilor sunt coborârile, ieșirile lui Dumnezeu în imanent, în temporal, ca expresie a aceleiași iubiri ale Sale.

Cauzele pentru care Dumnezeu a zidit în firea celor create aceste rațiuni sunt trei:

1) pentru a vesti pe Creatorul lor, a fi o mărturie a atotputerniciei și iubirii dumnezeiești, ca de altfel, întreaga creație;

2) pentru a fi spre ajutor omului, în aflarea căii spre Rațiunea Personală supremă – Hristos;

3) pentru ca nici unul dintre credincioși să nu aibă scuză neștiința, ca și cum lumea – lucruri și semeni – ar fi avut un caracter neelaborat și opac[37].

Întreaga creație este, în ființa ei, un mediu de reflectare, de străvedere a transcendenței[38]. Lumea, în ansamblul ei, precum și fiecare lucru creat de Dumnezeu, au o raționalitate, au fost create cu un scop și spre o anumită finalitate. Scopul general al creației, dat încă de la facerea ei, îl constituie înălțarea ei până la treapta de suport pentru viața duhovnicească, prin intermediul și cu ajutorul

---

[34] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 170.

[35] *Ibidem*.

[36] Idem, *Dinamica creației...*, p. 283.

[37] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 222.

[38] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și temei al posibilității icoanei*, în „Studii Teologice", VII (1957), nr. 7-8, p. 438.

omului. Precum lumea, în ansamblul ei, are vocația de a se înălța spre îndumnezeire prin om, la fel, fiecare din elementele ce intră în componența ei trebuie să slujească drept ajutor în dobândirea desăvârșirii și a îndumnezeirii. Creația și omul au, prin voința divină, o vocație solidară. Descifrând creația, omul se înalță pe sine pe treptele spiritualului, ale duhovnicescului, atrăgând după sine și antrenând în acest dinamism al sfințirii și lumea sau creația.

În ideea de raționalitate a lumii, în general, și a tuturor lucrurilor ce o compun, sunt cuprinse legăturile și relațiile firești, originare dintre lucruri. Numai Dumnezeu există de la sine și prin sine. Creația și lucrurile ei există în virtutea unei legi interioare, manifestată sub forma unei legături între ele. Fiecare lucru creat există pentru și prin altul. Sensul fiecăruia este de a fi suport pentru altceva mai înalt decât el însuși. La baza creației stă tocmai această relație și interconditionare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză și o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înțelese ca ultimă realitate, ci în legătură cu rațiunile celorlalte lucruri.

Toate lucrurile, împreună cu rațiunile sădite în ele, au menirea de a participa, alături de om, la epectaza către desăvârșire, creația fiind absolut necesară în acest urcuș neîncetat omului, după cum și creația are absolută trebuință de conducere sau guvernare din partea omului. Epectaza creației spre om are sens și finalitate numai dintr-o perspectivă antropocentrică, după cum și lucrarea umană are o adâncă implicație în plan cosmologic.

În cadrul acestui „abis al raționalității creației”[39], se desprind mai multe *trepte ale raționalității, o ierarhie a rațiunilor dumnezeirii*, ce culminează în Rațiunea supremă sau Rațiunea Personală divină, în Rațiunea Subiect Absolut – Hristos.

Toate aceste rațiuni sunt ontologice, ca unele ce țin de însăși ființa, de esența lucrurilor create; și eterne, existând în Dumnezeu din veșnicie.

Mai întâi de toate, există un *„logos general al logosurilor unităților”*[40] și unul *„comun”*. Logosul general este „sensul sau bogăția de sensuri a unui lucru legat de rațiunile și de sensurile tuturor componentelor lui și de toate celelalte lucruri”[41], în timp ce logosul comun sau sensul comun, care, pentru Părintele Stăniloae, este „inepuizabil”, este acel sens care le leagă, un sens de indefinită bogăție spre care înaintează continuu[42].

La fel, Sfinții Părinți fac distincția între rațiunea strictă a realității respective (*logos*) și sensul ei (*noema*), după cum fac distincția între *logos* și *tropos*, acesta din urmă fiind modul de aducere la împlinire a logosului lucrului sau ființei respective.

Lumea este o „țesătură rațională”[43] de astfel de *logoi, tropoi* și *noema.* Creația este structurată pe această rațională interioară.

---

[39] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...*, p. 273.
[40] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, volumul I, p. 234.
[41] *Ibidem*, p. 239.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*, p. 226.

În cadrul ei, există *raţiuni inferioare*, ale existenţelor inferioare, şi *raţiuni superioare*, culminând în om şi în Logosul divin. Cele inferioare sunt suport pentru cele superioare, acestea pentru om, iar omul, prin raţionalitatea sa, este orientat ontologic spre Raţiunea Supremă.

Părintele Stăniloae vorbeşte şi despre o „*raţionalitate inconştientă*”[44], fără a da, însă, detalii. Este vorba, probabil, de raţiunea aşezată în lumea materială şi animală, lipsită de spirit şi reflexivitate.

Raţiunile lucrurilor sunt, în ultimă instanţă, nu simplu materiale, ci duhovniceşti, îmbogăţindu-se şi spiritualizându-se una pe alta, prin legătura organică dintre ele. Părintele Stăniloae explică astfel această intercondiţionare materială şi spirituală dintre raţiunile lumii: „Raţiunile inferioare nespirituale ale creaţiunii sunt implicate în Dumnezeu în raţiunile treptelor spirituale ale creaţiunii. Ierarhia existenţelor create implică o încordare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiţionare pentru cele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiţionare pentru cele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile să le îndumnezeiască şi pe acelea. Toate treptele existenţei create participă în ultimă analiză la Raţiunea divină ca una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare şi în ultimă instanţă îndumnezeite de Logosul divin”[45].

Raţiunile inferioare trebuie să fie suport pentru cele superioare, spirituale, şi toate acestea trebuie să ducă, asemenea unei piramide, către Raţiunea Supremă, Logosul dumnezeiesc.

Există raţiuni particulare şi raţiuni generale sau raţiuni obiecte ale lucrurilor, raţiunea subiect a omului şi Raţiunea Subiect a lui Dumnezeu. Raţionalitatea lumii materiale, arată Părintele Profesor, îşi descoperă un sens prin faptul că se completează cu raţionalitatea subiectului uman[46].

Fiecare dintre ele trebuie să conducă spre cele de deasupra lor şi toate să se reunifice în Dumnezeu. Părintele Stăniloae preia comparaţia pe care o face Sfântul Maxim şi potrivit căreia lumea se aseamănă cu o *piramidă*, la baza căreia se află raţiunile inferioare, particulare, raţiunile obiecte ale lucrurilor, conducând spre raţiunile subiect umane şi având în vârf Raţiunea Supremă – Hristos. Aceasta ne arată că lumea are o raţionalitate „multiplu suprapusă”[47].

Deşi sunt *ontologice, arhetipale, eterne*, raţiunile dumnezeieşti ale lucrurilor nu sunt finite, statice şi sterile[48], ci *fertile, dinamice şi maleabile*[49]. *Raţionalitatea multiplu suprapusă* a lumii este *elastică,* nu statică; *contingentă, flexibilă şi*

---

[44] *Ibidem*, p. 248.
[45] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*..., p. 81.
[46] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 238.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, p. 224.
[49] *Ibidem*.

maleabilă, dinamică, plasticizată și materializată[50]. Ele nu sunt statice și rigide, ci fertile, de aceea Părintele Stăniloae vorbește despre aceste „sinteze naturale", ca fiind într-o continuă mișcare de descifrare și transcendere a sensului lor specific, spre descoperire a relației lor cu celelalte existențe și ale tuturor cu Rațiunea culminantă.

Raționalitatea lumii este elastică, arată Părintele Dumitru Stăniloae, pentru că „Dumnezeu a implicat în această raționalitate, în același timp permanentă și elastică a lucrurilor și în posibilitatea cunoașterii și folosirii ei conștient-raționale de către om –, adică într-un mod continuu mai adecvat trebuințelor lui de ordin material și spiritual și comunitar în continuă creștere – sensuri mereu noi ale lucrurilor și ale ființei umane"[51].

Ea este maleabilă, flexibilă și dinamică, având multiple virtualități[52] și „sensuri inepuizabile"[53], pe care omul are datoria de a le descoperi, actualiza și dezvolta. Caracterul acesta maleabil și flexibil al raționalității lumii satisface setea și supletea spiritului uman, „corespunde indefinitelor virtualități ale rațiunii, imaginației și puterii umane creatoare și progresive"[54]. Ea capătă, însă, un sens deplin doar atunci când, în actualizarea și dezvoltarea ei, rațiunea umană se conduce după principii morale responsabile în raport cu Dumnezeu, cu semenii și cu lumea"[55].

Părintele Stăniloae distinge, conform scrierilor patristice, o *dublă raționalitate: materială* sau *biologică, fizică* și *spirituală*. Raționalitatea naturală este prima treaptă a scării pe care urcăm spre sensurile tot mai înalte ale celor ce există. Lumea însăși este definită de teologul român a fi „o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interuman, ca o condiție pentru creșterea spirituală a omului, pentru dezvoltarea umanității"[56].

Părintele Stăniloae distinge și două etape în descifrarea acestor rațiuni: pornind de la rațiunile inferioare, particulare, stricte, spre cele superioare și generale, iar de la acestea, spre Rațiunea culminantă.

La început, omul descoperă rațiunile lucrurilor prin descoperirea folosului lor material, iar de la acesta, trebuie să treacă la căutarea sensului lor mai înalt, la explicarea rostului lor spiritual. Lucrurile sunt raționale, potrivit acestei duble funcționalități a lor: de a fi de folos omului pentru a se întreține biologic, dar și spre sporirea sau progresul duhovnicesc, prin descifrarea și conformarea la sensurile lor tot mai înalte și Sensului ultim al tuturor – Dumnezeu[57].

Această teologic a dialogului, a relației, specifică gândirii Părintelui Stăniioae, se întâlnește și în explicarea raționalității lumii. Lucrurile, persoanele și chiar

---

[50] *Ibidem*, p. 248.
[51] *Ibidem*, p. 241.
[52] *Ibidem*, p. 238.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, p. 246.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*, p. 237.
[57] *Ibidem*, p. 243.

fiecare împrejurare sau eveniment al vieții sunt văzute în logica și raționalitatea lor, ca elemente ale relației interumane și interpersonale. „Nu numai lucrurile și persoanele sunt întruchipări ale rațiunilor lui Dumnezeu Cuvântul, subliniază Părintele Stăniloae, ci și toate cele ce se întâmplă din complexele întâlniri dintre ele. Prin fiecare împrejurare în care ajungem, ne întâmpină un gând al lui Dumnezeu, deci și un apel al Lui să răspundem cu o lucrare corespunzătoare a noastră"[58].

Descoperirea raționalității lor și punerea în lucrare înseamnă a înțelege că toate lucrurile și persoanele sunt date nouă de Dumnezeu și trebuie să I le întoarcem Lui, într-un dialog neîncetat al iubirii cu fapta[59].

Subiectivizarea rațiunilor obiective ale lucrurilor

Dumnezeu a sădit, prin creație, în fiecare lucru și în lumea întreagă, rațiuni dumnezeiești, care să o ajute, prin intermediul omului, să-și împlinească scopul ei, acela de a deveni biserică și rai pământesc. Descoperirea acestor rațiuni îl ajută pe om să progreseze duhovnicește, până la îndumnezeire, iar în acest urcuș continuu spre Dumnezeu este atrasă și lumea materială. Astfel, lumea devine o adevărată scară spre cele cerești.

Rațiunile lucrurilor, precum am văzut, sunt obiective, gânduri definite ale lui Dumnezeu cu privire la lume și om. De aceea, în esența lor, ele nu sunt alterabile. Această contemplare a rațiunilor obiective a fost însă întunecată de păcatul strămoșesc și este pervertită prin fiecare păcat personal.

Omul nu a stăruit în starea de fericire și dreptate originară, ci, ispitit de diavol, a crezut că poate lua locul Creatorului său, în limbajul Sfântului Maxim Mărturisitorul, văzând că roadele lucrurilor materiale ale lumii sunt „plăcute la vedere și cu roade bune de mâncat", a așezat creația în locul Creatorului, a îndumnezeit lumea materială, în loc de a acorda cinstea cuvenită Celui ce a făcut-o.

Răul inițial, consideră Sfântul Părinte, a constat în necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor. Acesta, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoștința lui Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimașă a lucrurilor ce cad sub simțuri. Împărtășindu-se deci omul fără măsură de aceasta numai prin simțire, asemenea dobitoacelor necuvântătoare și aflând prin experiență că împărtășirea de cele sensibile susține firea lui trupească și văzută, a părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lui spirituală și a socotit zidirea văzută, drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o datorită faptului că e de trebuință pentru susținerea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-a iubit cu toată puterea. Și așa, prin grija exclusivă de trup, a slujit cu toată sârguința zidirii în loc de Ziditor"[60].

Părintele Stăniloae, interpretând acest eveniment din istoria umanității, derivă căderea în păcat a primilor oameni din setea de infinit a ființei umane.

---

[58] Nota 871, la Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 396.
[59] Nota 966, la Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 449.
[60] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 34.

Omul, spune Părintele Profesor, n-a voit să se mulțumească cu această participare la infinit, ci a voit să devină el însuși centrul infinitului sau a crezut că este un asemenea centru, lăsându-se amăgit de setea după infinit a firii sale"[61]. În loc să se mulțumească să rămână și să progreseze în comunicarea cu adevăratul infinit, cel divin – a voit să devină el însuși infinitul. În loc să-și astâmpere setea de infinit căutând infinitul ca fiind ceva deosebit de sine, dar în relație cu el, a căutat să adune toate în jurul său, ca în jurul unui centru. Astfel a ajuns să mute centrul de la Dumnezeu nu la el, așa cum ar fi vrut, ci la lumea materială, pe care a îndumnezeit-o[62]. El nu a reușit să rămână în explorarea semnificației curate a creației, în descoperirea și actualizarea continuă a transparenței ei, a tainei spirituale legate de lume și de semeni, ci a căzut în grosimea de suprafață a naturii, a sa și a semenilor săi, care se depistează și se satisface prin folosirea trupească a naturii și scoaterea trupului de sub puterea spiritului, prin căutarea plăcerii, dar în fond, prin căderea în împătimirea egoistă și oarbă de suprafața pur materială a lumii[63].

Păcatul originar a constat în dorința de autonomie a omului, dorința de a se conduce singur, în vederea propriei sale plăceri. Apoi, încercând să rupă lanțul sau cercul vicios plăcere-durere, omul caută și încearcă să se arunce cu toată puterea și cu brațele larg deschise spre plăcere și să fugă cu toată puterea de orice i-ar putea pricinui durere. Plăcerea trupului provoacă durere sufletului, după cum bucuriile duhovnicești se dobândesc la capătul unei aspre nevoințe trupești. Iată cum explică acest mare adevăr spiritual Părintele Stăniloae: „Simțirea durerii cu trupul poate produce o simțire de bucurie în suflet și simțirea plăcerii cu trupul, o simțire de tristețe în suflet. Mai precis, în suflet se produce o sfâșiere. Are și el, pe de o parte o plăcere de pe urma plăcerii trupești, dar în el se ivește totodată o revoltă împotriva acestei plăceri care caută să-l cucerească cu totul (...). În baza unității de persoană, lucrările sufletești și trupești nu pot fi despărțite, dar unele pot fi dominate de celelalte sau poate apărea o sfâșiere trăită de unitatea persoanei"[64].

Păcatul alterează radical viața umană. Lucrarea tuturor facultăților sufletești ale omului este grav perturbată. Rațiunea, altădată luminată de har, s-a imprimat de chipurile lucrurilor. Voința a slăbit, iar sentimentul s-a pervertit. Păcatul, ca eșec existențial, a provocat o sciziune la nivelul ființei umane. El s-a interpus, asemenea unui adevărat perete, ca o ceață și un întuneric ce opacizează creația. Omul, robit astfel celor materiale, nu mai reușește să descopere, prin acest păienjeniș păcătos al sufletului său, rațiunile clare, prime și curate ale tuturor, ci pe toate le plasează într-o ierarhie personală, la baza căreia stă filavtia, iubirea păcătoasă de sine, dorința de a-și provoca tot mai multe și cât mai intense plăceri de origine materială. Omul s-a lipsit astfel de latura văzută, materială a lumii.

Lucrurile și ființele se justifică pentru o astfel de rațiune dobitocească doar în măsura în care nu lezează această ierarhie și procură plăceri tot mai numeroase. Dumnezeul ei este materia și robit acesteia, el se oprește la explorarea învelișului

---

[61] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă...*, p. 57.
[62] *Ibidem*.
[63] Idem, *Chipul nemuritor...*, p. 264.
[64] Nota 349, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 219.

exterior al lucrurilor și al persoanelor, nemaireușind să pătrundă în miezul lor, să sesizeze sensurile lor adânci, rațiunile lor duhovnicești. Simțirea, arată Părintele Stăniloae, „nu este preocupată să caute legăturile între rațiunile lucrurilor văzute sau măcar de a privi un lucru în integritatea lui unitară, deplin încadrat în rațiunea lui proprie, ci își limitează interesul la un aspect parțial, atrasă de plăcerea ce i-o făgăduiește acel aspect”[65]. Lumea devine, astfel, utilă și utilizabilă doar la nivelul material.

O astfel de viziune asupra creației operează o gravă reducție: *subiectivizarea rațiunilor obiective, duhovnicești* și *obiectivizarea rațiunii subiect umane*. Existența lucrurilor este subiectivizată, este adaptată intereselor lui pătimașe, legate de satisfacerea poftelor și plăcerilor sale trupești, iar persoanele sunt percepute ca niște simple obiecte, ce trebuie să-i împlinească aceste dorințe păcătoase nestăvilite. Omul nu este perceput în calitatea sa de subiect, de persoană, purtătoare a chipului lui Dumnezeu, ci este o simplă unealtă, ca și lucrurile, prin intermediul căreia pătimașul caută să-și satisfacă dorințele sale înjositoare, într-o continuă progresie.

Pentru o rațiune care a căzut în robia patimilor, viziunea lumii suferă modificări grave: rațiunile adânci, spirituale, dumnezeiești, ale lucrurilor se acoperă, se întunecă, fiind percepută, din cauza patimii, numai latura materialistă și de utilitate trupească a acestora; însușirile materiale, fizice, ale lucrurilor fac zid care acoperă orice vedere mai departe de aspectul lor fizic. Lumea devine pentru cel pătimaș exclusiv materială și utilă sau utilizabilă exclusiv trupește. În același timp, rațiunile obiective sunt înlocuite cu motivații subiective, pătimașe[66].

Totul, lume și oameni, este reductibil la uz, la aspectul material, trupesc. De aceea, pătimașul este un permanent nemulțumit, pentru că el nu-și poate împlini niciodată deplin poftele sale. Lumea și trupul sunt finite și sărace în posibilități, fără lucrarea dătătoare de sens a spiritului. Omul pătimaș, spune Părintele Stăniloae, „se află într-o continuă preocupare cu nimicul, căci caută să-și astâmpere setea infinită cu nimicul patimilor sale, o dată ce obiectele pe care le înghit acestea se transformă în nimic, fiind prin firea lor reductibile la nimic. De fapt, patima are prin fire de-a face numai cu obiecte, iar pe acestea le caută numai pentru că pot fi complet sub stăpânirea eului, la discreția lui. Dar obiectele sunt prin firea lor finite, atât ca izvoare de satisfacție, cât și ca durată, trecând ușor în neexistență, prin consumație. Chiar când patima are nevoie și de persoana umană pentru a se satisface, o reduce și pe aceasta la caracterul de obiect, sau vede și folosește din ea numai latura de obiect, scăpându-i adâncurile indefinite ascunse în latura de subiect”[67].

Astfel, omul ajunge să se zbată într-un cerc vicios din care nu poate ieși decât printr-un efort ascetic intens, care presupune dreaptă socotință cu privire la trup și suflet, la lume și semeni. Prin aceasta, rațiunea îmbibată de simțire se curăță și își redobândește puterea firească de apreciere și discernere.

---

[65] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă...*, p. 69.
[66] *Ibidem*, p. 171.
[67] *Ibidem*, p. 56.

Lumea – pom al cunoştinţei binelui şi răului; „pedagog spre Hristos" sau „cale spre iad"

Creația ne oferă cunoștința binelui și a răului. Ea este acel pom al cunoștinței, pe care Dumnezeu l-a așezat în rai, alături de pomul vieții, pentru a solicita libertatea umană. Părintele Stăniloae preia din acest punct de vedere concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, a Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Maxim Mărturisitorul, potrivit căreia cei doi pomi pot fi identificați cu Dumnezeu și omul; cu pomul vieții și cu pomul pricinuitor de moarte; cu pomul înțelepciunii sau al rațiunii și cu pomul simțirii; cu mintea și cu simțirea.

În lucrarea sa *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Părintele Stăniloae accentuează această idee, spunând că, potrivit Părinților Bisericii, prin ambii pomi se înțelege aceeași lume: atunci când lumea este privită cu o minte înduhovnicită, ea este pomul vieții și ne pune în legătură cu Dumnezeu; privită, însă, printr-o simțire ruptă de Dumnezeu, ea devine pomul cunoștinței binelui și răului[68].

Gustând din acest al doilea pom, lumesc, aducător de moarte, al simțirii, omul a rămas la suprafața lucrurilor, la învelișul lor material, la utilitatea lor exclusiv trupească, fizică, întrucât simțirea oarbă, căutând doar satisfacerea poftelor sale, nu califică moral lucrurile și nu descoperă rațiunile lor superioare. De aceea, pomul acesta al cunoștinței binelui și răului s-a transformat într-un „pom al neascultării", al îndepărtării de Dumnezeu.

Creația, spune Părintele Stăniloae, tâlcuind această învățătură patristică, „e pomul cunoștinței binelui și răului, pomul de încercare. Dacă îi contemplăm frumusețea, pentru a lăuda pe Făcătorul lui, ne mântuim, dacă socotim că rodul lui e pur și simplu lucru de mâncare, ne pierdem"[69]. Ea este piatra de încercare, mijloc de exersare spirituală, prin care omul poate să repare la nivel personal greșeala primilor oameni, care nu au știut să vadă în creație valoarea ei adevărată, căzând în robia ei.

Părintele Stăniloae dezvoltă această idee, arătând că lumea este un „rai virtual, pentru cei ce pot să vadă prin lucruri rațiunile dumnezeiești ale lor"[70]. Un rai în care sunt două raiuri: unul lăuntric și unul exterior lui. La început, amândouă erau deschise. Păcatul le-a închis, dar ele pot fi deschise iarăși, cel interior, prin virtuți, cel din afară, prin contemplarea rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor. Cel din afară, însă, nu se poate deschide decât prin deschiderea raiului lăuntric"[71].

---

[68] Idem, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ediția a II-a. Prefață de Pr. Prof. Ilie Moldovan. Antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză. Postfață de Pr. Lect. Univ. Drd. Ioan Chirilă, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 33.

[69] Idem, *Spiritualitatea Ortodoxă*..., p. 166.

[70] Nota 577, la Cuviosul Nichita Stithatul, *Vederea duhovnicească a raiului*, în *Filocalia*..., volumul VI, p. 358.

[71] Nota 579, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 358.

Din calitatea aceasta a lumii de pom al cunoștinței binelui și răului se desprinde și atitudinea pe care trebuie să o aibă creștinul în relația sa cu lumea, o atitudine de înfrânare și discernământ, o conduită euharistică față de creație, adică de primire a ei ca pe un dar de la Dumnezeu, cu recunoștință și cu mulțumire, și de împărtășire de ea spre slava lui Dumnezeu și spre folosul general uman, trupesc și duhovnicesc.

Lumea trebuie să fie un mediu prin care omul crește spiritual și în care se oglindește Dumnezeu, un spațiu al iubirii libere, al dialogului și comuniunii depline. Omul trebuie să fructifice, prin discernământ, toate aceste bunăvoiri ale lui Dumnezeu, manifestate în creație. Lipsa de discernământ, egoismul în relația omului cu lumea, o sterilizează, o otrăvește, împiedicând creșterea spirituală și intuirea Creatorului[72]. Omul are datoria de a o valorifica în mod creator și responsabil. Asupra tuturor, el este chemat să-și pună, să-și imprime, acea „pecete valorificatoare" – munca, formă a ascezei de bunăvoie.

De aceea, spune Părintele Stăniloae, deasupra raporturilor noastre cu lumea se află *o cruce generală*, căci Dumnezeu a dispus ca lucrurile să poarte o astfel de cruce, care să ne deschidă ochii și calea spre Dumnezeu[73].

Lumea poate fi, astfel, cale, drum, punte spre Dumnezeu, atunci când reușim să pătrundem dincolo de materialitatea ei, după cum atunci când o consumăm pur biologic, fizic, pentru plăcere, ea devine un veritabil dușman al lui Dumnezeu, ca una ce dă prilej păcatului sau dușmăniei omului față de Dumnezeu[74]. Din acest motiv, scrierile ascetice condamnă „prietenia cu lumea", recomandându-ne „fuga lăuntrică de ea", „retragerea interioară din lume", „omorârea cugetării cu privire la lume".

Contemplată în rațiunile ei adânci, lumea este, cum ne arată Părintele Stăniloae, „pedagog spre Hristos"[75]. Privită doar din punct de vedere al utilității ei practice, reductibile la materie, ea devine o „cale spre iad"[76], dovedindu-și caracterul ei de „amăgitoare" și „ispititoare".

În acest sens negativ, lumea este socotită a fi „cele contrare firii"[77], păcatele și patimile umane; „dușman"[78] și „moarte"[79]. Din această perspectivă vorbește Părintele Stăniloae despre „*caracterul antropologic al cosmosului*" și despre „*caracterul cosmologic al patimilor și al virtuților umane*"[80], în sensul că acestea nu au urmări strict limitate la nivelul persoanei, al eului, ci efectele lor se răsfrâng asupra semenilor și a lumii. În timp ce păcatele alterează lumea, o întunecă, o „demonizează", virtuțile îi redau curăția și transparența, îi restabilesc sensul ei adânc, de „dar" și de mediu al dialogului dintre Dumnezeu și om.

---

[72] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 224.
[73] Idem, *Crucea și înnoirea creației*..., p. 467.
[74] Nota 372, la Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*..., p. 230.
[75] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*..., p. 166.
[76] *Ibidem*.
[77] Nota 309, la Cuviosul Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 154.
[78] Nota 372, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, pp. 230-231.
[79] Nota 331, la Cuviosul Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 163.
[80] Nota 184c, la Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, în *Filocalia*..., volumul X, p. 170.

Printr-un complex proces de asceză, omul reușește să înlăture această negură de pe ochii sufletului său, să redescopere, încetul cu încetul, sensurile mai adânci ale lucrurilor, rostul lor duhovnicesc, rațiunile dumnezeiești. Această redescoperire a rațiunilor prime pornește, precum am văzut, de la sesizarea, mai întâi, a folosului lor fizic, natural, biologic, pentru ca apoi să se ajungă la vederea valorii lor duhovnicești, de trepte spre rațiunile generale, personale și spre Rațiunea Supremă.

Aceasta presupune lepădare de poftă, convertirea sau sublimarea afectelor și a simțurilor, supunerea lor rațiunii, de data aceasta o rațiune restaurată și întărită în lucrarea ei curată, în legătură cu Rațiunea dumnezeiască.

Partea irațională sau pătimitoare trebuie să se supună celei raționale, trupul să urmeze calea ascezei sufletului, adunându-se din risipirea și împrăștierea simțurilor. Simțurile înduhovnicite devin din tentacule ale lumii exterioare și ale păcatului, din organele de percepere a lumii exterioare și din cauze ale căderii, căi de reflectare a lăuntricului, a frumuseții și bogăției spirituale a sufletului, legate permanent de frumosul divin.

Pomul acesta al lumii are, așadar, deasupra sa, asemenea unei biserici tainice, mistice, *crucea*, semn că atunci când nu știe să o folosească rațional, creația, din biserică și rai, devine pentru cel păcătos, loc de chin și iad înainte de iadul veșnic.

Organul, facultatea şi modul redescoperirii raţiunilor prime ale lucrurilor

Referindu-se la organul de sesizare a acestor rațiuni dumnezeiești, Părintele Dumitru Stăniloae face referire la *cugetare* și, în termenii contemporani, la *rațiunea analitică.* Rațiunea este o putere practică, prin care judecăm ce e bine de făcut și ce nu[81], iar cugetarea – funcția prin care sunt văzute și cunoscute aceste rațiuni.

Și din acest punct de vedere, considerațiile Părintelui Stăniloae sunt de mare actualitate, putând fi socotite o încercare fericită de apropiere a noțiunilor și terminologiei duhovnicești de cele ale științei contemporane, în domeniul gnoseologiei și al epistemologiei.

„Înțelegerea (*noeros*), arată Părintele Stăniloae, nu înseamnă în gândirea Părinților ceea ce înseamnă pentru noi: o simplă înțelegere prin cugetare a unui anumit lucru. Ci participarea la o ordine obiectivă mai presus de simțuri. Pe aceasta se bazează toată concepția Sfântului Simeon despre «simțirea» realității spirituale, cu care intrăm în contact cu mintea sau cu înțelegerea. Întrucât mintea sau înțelegerea a pierdut pentru omenirea mai nouă, sensul de organ de «vedere», de «simțire» a unei lumi spirituale obiective, sau sensul de contact cu ea, poate că ar trebui să folosim mai mult termenii de «simțire a minții» și de «vedere» (contemplare), pe care îl foloseau, de asemenea, părinții, pentru actul de sesizare a realității obiective spirituale. Aceasta este un fel de capacitate de sesizare a

---

[81] Nota 102, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, p. 474.

realității spirituale cu toată ființa noastră. Simți prezența spiritului cuiva și caracterul lui prin ființă ca printr-un organ total care nu e identic deci cu rațiunea sau cu cugetarea discursivă. E o «înțelegere» într-un alt sens, decât pur intelectual. E o înțelegere, care e în același timp o «simțire», un contact, al realității cunoscute în modul acesta, cum zice Sfântul Simeon. Părinții o considerau ca ținând de minte sau de spiritul uman, numindu-o «înțelegere» în sensul acesta"[82].

Pentru unii scriitori creștini experimentali (Sf. Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama), înțelegerea adevărată vine din vedere sau contemplare, din contactul direct cu realitatea cunoscută, din experiență și simțire. De aceea, în limbaj creștin, mintea, rațiunea, semnifică atât organul de sesizare, cât și funcția și lucrarea lui, dar acestea nu sunt pur intelectuale, de sesizare a unui înțeles abstract, ci de simțire a realităților obiective[83].

În *Spiritualitatea Ortodoxă*, Părintele Stăniloae numește acest proces, deopotrivă rațional și duhovnicesc, „intuiția fulgerătoare a esențelor lucrurilor și a valorilor faptelor"[84]. Ea apare la sfârșitul ascezei, în stare de nepătimire, adică atunci când ajungem să privim lucrurile în înțelesurile lor simple, adânci și prime, adică în rațiunile lor duhovnicești, neafectate de patima noastră[85]. Rațiunea analitică este atunci curățită și luminată de o înțelegere intuitivă a lucrurilor.

Am văzut deja că descoperirea, descifrarea și actualizarea rațiunilor obiective ale lucrurilor are două etape generale. Cea dintâi presupune sesizarea raționalității proceselor fizico-biologice ale naturii, ajungându-se prin transcenderea ei la cea de-a doua treaptă: actualizarea rațiunilor duhovnicești superioare ale lucrurilor, în interdependență de rațiunile generale, suprapuse, ale lumii, spre intuirea Rațiunii Supreme.

Această primă treaptă este absolut necesară, însă nu este suficientă, pentru că lumea materială este încărcată și bogată în sensuri înalte, spirituale. Ea are o structură simbolică și de aceea cunoașterea fizică este doar primul stadiu al cunoașterii ei. Caracterului sau structurii de simbol al lumii îi corespunde, astfel, o cunoaștere simbolică, prin trăire spirituală și privire duhovnicească. Sau, în limbaj ascetic, *contemplarea naturală, gnoza naturală* sau *theoria fizică* trebuie să conducă spre contemplarea „în duh", spre vederea și unirea cu Dumnezeu. *Theoria* trebuie să ducă la *theologie*.

Părintele Stăniloae definește, în duh patristic, contemplația naturală: „vederea rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor din natură și prin aceasta vederea lor curată și înțelegerea lor plină de taină în infinitatea lui Dumnezeu, după câștigarea primei nepătimiri, adică după ce credinciosul nu mai privește cu lăcomia care mărginește lucrurile și cu ispita care vrea să le stăpânească ca obiecte de sine stătătoare și care-i pot aparține exclusiv"[86].

---

[82] Nota 302, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *A cincea cuvântare morală*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 185.

[83] Nota 305, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 191.

[84] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă...*, p. 177.

[85] *Ibidem*.

[86] Nota 405, la Cuviosul Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, p. 251.

Superioară acesteia, cunoștința adevărată, adevărata cunoaștere a rațiunilor interioare, se obține doar în stare de nepătimire, atunci când sufletul, „eliberat de greutatea patimilor și-a regăsit aripile, care sunt argintate sau curate de patimi. El poate zbura acum prin lucruri dincolo de caracterul lor de obiecte mărginite în ambianța infinită a Persoanei lui Dumnezeu”[87]. Iar această cunoștință este premisă a „teologiei de taină”, a unirii cu Dumnezeu, dincolo de orice cunoaștere a lucrurilor ca existențe deosebite[88].

Rațiunea analitică a devenit pe această treaptă „înțelegere simțitoare” sau „simțire înțelegătoare”. Mintea s-a coborât în inimă și acolo s-a adâncit în contemplarea raiului interior și a celui supraființial.

Așa înțelegem cuvintele duhovnicești ale Părintelui Stăniloae, potrivit cărora adevărata cunoaștere a lumii o au sfinții. Din această cunoaștere curată, nepătimitoare, intuitivă, prin iubire și unire, provine transparența luminoasă a celor buni și sfinți și fața întunecoasă a celor răi, căci pe fața lor, în ochii lor, se văd gândurile lor. În timp ce în lumina feței sfinților se vede lucrarea Duhului Sfânt din ei, în fețele întunecate și întunecoase ale celor răi se citesc păcatele lor, căci, adaugă Părintele, „mai ales sfinții văd stările oamenilor, pe când cei păcătoși nu văd lumina din sfinți, pentru că privirea ei îi face și mai întunecați”[89]. Sfinții văd lucrurile în lumina lor interioară și în strălucirea ei originară, ca unele luminate de Logosul dumnezeiesc, sensul suprem și lumina intrinsecă a tuturor.

Omul, avea să spună Părintele Stăniloae, într-un alt loc, „vede lumea potrivit cu starea lui. Starea omului influențează vederea ochilor, auzul urechilor, care proiectează peste lucruri înfățișări ce răspund stării lui sufletești. Dacă el se face mărginit prin preocuparea de plăceri, vede lucrurile în mărginirea lor și nu vede prin ele rațiunile lor infinite în Dumnezeu Cel infinit”[90].

Descoperirea rațiunilor duhovnicești ale lucrurilor este, precum ne arată Părintele Dumitru Stăniloae, o datorie și o responsabilitate a omului, o dată ce este singura ființă din lumea creată văzută, capabilă de un astfel de proces rațional și duhovnicesc.

Descoperirea acestor rațiuni echivalează cu descoperirea adâncilor sensuri ale lumii și ale existenței umane, a trăsăturilor chipului lui Dumnezeu în ființa umană, a responsabilității față de el, de lume, de semeni și de Dumnezeu. Descoperă lumea a fi o scară spre Dumnezeu și tinde spre comuniunea absolută cu El.

Trupul – „cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată”

Omul este „spirit întrupat”[91], trup însuflețit.

Prin trupul său, el se află în legătură strânsă cu lumea materială, căreia îi poate deveni rob, atunci când se atașează de ea și de lucrurile și persoanele pe care le

---

[87] Nota 452, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 278.
[88] Nota 451, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 278.
[89] Nota 358, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 225.
[90] Nota 377, la Cuviosul Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 232.
[91] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 266.

cuprinde. La fel, însă, prin discernământ, se poate detaşa de ea, nu în sensul renunțării la ele, ci al înălțării deasupra lucrurilor ei finite și a doririi lor. Aceasta arată că între trup și lume există o legătură puternică, care poate aluneca ușor în robie față de cele materiale.

Trupul este legat de lumea creată, dar se deosebește de aceasta tocmai prin faptul că el este unit prin ființă cu sufletul. Criteriul care îl face superior oricărei forme de materie este prezența sufletului în el, „inserarea intimă a spiritului în el”[92], faptul că el este străbătut de suflet.

În această relație strânsă cu natura, cu lumea materială, stă posibilitatea căderii trupului în păcatele și patimile grosiere, legate de materie. Legătura lui cu lumea îi dă posibilitatea alternativei – de a deveni, alături de suflet, suport al vieții îndumnezeite sau, dimpotrivă, de a cădea într-o viață animalizată, prin iraționalitatea mișcărilor și lucrărilor ei, atunci când „astupa” privirea și originea lor comună – îndumnezeirea. Trupul poate deveni astfel îndumnezeit sau „animalizat”[93].

Dacă în prima situație, unirea sa cu sufletul îl înalță spre cele spirituale și dumnezeiești, în cea de-a doua situație, el se coboară, iese din orizontul larg și înalt, al spiritului, deschis infinitului, autocomplăcându-se și automulțumindu-se cu cele materiale.

Această dualitate este, precum arată Părintele Stăniloae, cauza unei „drame”, trăită dureros. Trupul ne este, pe de o parte, necesar și bun, dar pe de altă parte, pricină de suferință și de osândă. Dacă îl lăsăm să se scufunde în plăceri, acestea sunt efemere și urmate de dureri temporale și veșnice. Dacă îl oprim de la satisfacerea lor, aceasta înseamnă pentru el tot durere. Singura cale de a evita ambele extreme, este discernământul și înfrânarea[94].

Părintele Stăniloae definește trupul a fi „materie subiectivizată, participând la spirit ca subiect”[95], raționalitatea plasticizată în maxima ei complexitate. El este „rațională plasticizată ca obiect”[96], o „rațională palpabilă, concretă, specială, în legătură cu raționalitatea palpabilă, concretă, a naturii”[97]. În trupul omului, raționalitatea plasticizată își atinge complexitatea maximă, de aceea el reprezintă „cel mai complex sistem de rațională plasticizată”[98].

Între trup și suflet există o legătură de ființă și destin. Ambele au fost create de Dumnezeu și au vocația de a se realiza împreună, dobândind îndumnezeirea sau calitatea omului întreg de dumnezeu prin har și lucrare.

Potrivit credinței creștine, arată Părintele Stăniloae, „trupul e într-un mod particular interior spiritului, participând prin aceasta la viața spiritului, depășind planul biologic și fizico-chimic. În trup, raționalitatea capătă o complexitate particulară, datorită bogăției spiritului din el. La rândul ei, raționalitatea spiritului

---

[92] *Ibidem*, p. 265.
[93] *Ibidem*, p. 164.
[94] Nota 509, la Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 247.
[95] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., volumul I, p. 252.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibidem*, p. 257.
[98] *Ibidem*, p. 258.

însuşi se actualizează, într-o complexitate de mare finețe și subtilitate, în lucrarea lui asupra trupului"[99].

Părintele Stăniloae numește, în stil patristic, trupul „vecinul sufletului"[100] și, în această calitate a sa, trupul eliberează sufletul din singurătatea lui[101], o singurătate care, atunci când trupul se ocupă exclusiv de cele materiale, este „groaznică".

Astfel, trupul nu se poate înțelege fără spiritul care l-a organizat și îl străbate[102]. Precum rudenia sa cu lumea face posibilă căderea și înrobirea sa față de cele ale lumii, tot așa, relația sa ființială cu sufletul îl poate deschide lumii spirituale, într-o epectază spre îndumnezeire.

Referindu-se la destinația trupului, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae arată că vocația sa este ca spiritul uman să lucreze prin el la transfigurarea sau spiritualizarea întregului cosmos, a întregii naturi. El trebuie înnobilat și transfigurat sau spiritualizat în simțirile lui, pentru ca prin el să transfigurăm lumea[103]. Destinația sa cea mai înaltă este aceea de a fi făcut templu al lui Dumnezeu, în care să lucreze și să se arate lucrând Însuși Dumnezeu[104].

Aceasta se dobândește printr-o lucrare de ascezã, care cuprinde nu numai trupul, ci și sufletul. Ea presupune o disciplinare a tuturor facultăților și puterilor trupești, sublimarea afectelor și a simțurilor, convertirea energiilor trupului în energii spirituale.

Creștinismul, precum arată și din acest punct de vedere Părintele Stăniloae, „nu e împotriva trupului zidit de Dumnezeu și destinat învierii și vieții veșnice, ci împotriva patimilor care-l umplu de dezordine și a petrecerii sufletului și a trupului într-o existență lipsită de viață adevărată și de lumină"[105].

Trupul nu este inferior sufletului și cu atât mai puțin rău. El a fost creat bun și, chiar dacă a căzut în păcat, mai are posibilitatea ridicării și a mântuirii, însă, prin intermediul sufletului. Asceza trupului nu înseamnă suprimarea sau distrugerea elementului material din constituția umană, ci purificarea și îndumnezeirea lor. Lupta nu trebuie îndreptată împotriva trupului, ci împotriva mișcărilor iraționale, necontrolate ale sale, împotriva păcatelor și a patimilor care se pot lucra în și prin el.

În lucrarea desăvârșirii, este implicat omul în integritatea sa: trup și suflet. Asceza privește de aceea întreaga constituție umană, nu doar un element al ei. Sufletul, partea rațională a omului, are vocația de a spiritualiza partea materială, de a o face organ de exprimare a trăirilor sufletești superioare. Partea spirituală din om poate înduhovnici partea materială. Astfel, sufletul ajută trupul să risi-

---

[99] *Ibidem*, p. 251.

[100] Nota 19, la Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia...*, volumul II, p. 303.

[101] Nota 1159, la Avva Dorotei, *op. cit.*, p. 598.

[102] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumul I, p. 252.

[103] *Ibidem*, p. 253.

[104] Nota 270, la Cuviosul Isaia Pustnicul, *op. cit.*, p. 135.

[105] Nota 168, la Calist și Ignatie Xanthopol, *op. cit.*, p. 88.

pească opacitatea produsă de „ceața" patimilor, să înlăture peretele despărțitor ridicat de păcat între noi, lume și Dumnezeu.

Prin asceză, creștinul trăiește anticipat starea viitoare a trupurilor înviate, pnevmatizate. Materia, care stă la baza lor, va fi copleșită de Duh. Ele nu vor mai fi impenetrabile și impenetrante, cum erau din cauza păcatelor. Fiecare dintre ele va locui, pe potriva nevoințelor sale din viața lumească, într-un locaș propriu, pe care Părintele Stăniloae îl consideră a fi „virtutea în care s-a deprins el mai mult sau înălțimea la care s-a ridicat prin virtute firea sa, sau modul în care s-a deprins fiecare în chip deosebit să-și arate atenția și iubirea față de Dumnezeu și față de ceilalți oameni"[106].

Fiecare își va avea locașul său și strălucirea sa, dar în cea mai deplină comuniune cu ceilalți, pentru că toți își vor fi transparenți la culme. Comuniunea aceasta va fi una în Dumnezeu și va fi o iubire și o deschidere deplină a tuturor față de toți și de toate.

Dacă acestea vor fi calitățile trupurilor înviate a celor buni și virtuoși, în mod opus, trupurile păcătoșilor „vor învia și ele spiritual, deși înnoite și întunecate. Fiind spiritualizate, ele nu vor mai mânca. Ele vor fi subțiate, dar subțiate prin răutate. Va domina în fiecare din ele un spirit care a ajuns la suprema răutate. De aceea, sufletul din astfel de trup va semăna cu diavolul, copleșind trupul cu o întunecime «spirituală» ca a diavolului.

Sufletul păcătosului va fi încărcat de urmările răutății lui, adică imprimat de ele, pe de o parte, ca de un regret, pe de alta, ca de-o neputință, de-a fi altfel, ba chiar ca de un fel de mulțumire cu această stare, de un fel de satisfacție ce o dă egoismul, o dă cu întunericul și cu abisul pustiu sau neoprit de nimic, în care ține acesta pe om în iad"[107].

Taina materiei înduhovnicite, „misticismul" materiei sau „materialismul mistic"

Ortodoxia, precum arată Părintele Stăniloae, dă o valoare pozitivă lumii și materiei din care aceasta este compusă, arătând că ea are scopul de a se transfigura, de a se pnevmatiza progresiv, până la pătrunderea ei deplină de spirit, de duh. De aceea, spiritualitatea ortodoxă vorbește despre un anume „misticism" al materiei, despre „taina" sau „misterul" materiei înduhovnicite.

Creștinismul, arată Părintele Profesor, crede într-o veșnicie a materiei, a unei materii nestingherit transfigurată de puterea și bogăția infinită a vieții spirituale și

---

[106] Nota 277, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Întâia cuvântare morală*, în *Filocalia...*, volumul VI, p. 144.

[107] Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...*, nota 856, p. 654.

de energiile divine, admițând un „materialism mistic", vorbind despre o „sfântă materie"[108].

În cadrul acestui proces de înduhovnicire deplină, sunt distinse două etape: una din viața prezentă, experiată de marii trăitori creștini, care și-au supus trupul cu toate energiile sale, le-au sublimat, convertind energia fizică într-una spirituală și au transformat lumea, în mod anticipativ, într-un rai lăuntric; și o etapă viitoare, după Judecata finală, când toate vor fi străbătute desăvârșit de Duhul lui Dumnezeu.

În veacul acesta prezent, cel care înțelege cu adevărat această taină a vieții și a lumii este sfântul. Pentru el, ca pentru unul care s-a curățit deplin de patimi și s-a ridicat prin iubire deasupra dualității materie-spirit, trup-suflet, lumea își redescoperă structurile ei arhetipale, rațiunile ei prime. Ea este un loc al prezenței lui Dumnezeu, al sălășluirii harului, o Biserică virtuală și un rai potențial, în mijlocul căreia se săvârșește, prin intermediul preotului creației – omul, o sublimă liturghie cosmică, o liturghie personală neîncetată, unită cu rugăciunea continuă a lui Hristos Arhiereul nostru, Care a sfințit toate și vrea să sfințească toate neîncetat prin noi[109].

Toate sunt astfel restaurate, în viața Sfântului, în starea lor primă, originară, în acea stare de armonie inițială. Sfântul este cel care a reușit să restaureze, în Împărăția sa lăuntrică, raiul primordial, cel care a unificat toate cele divizate, scindate și sfâșiate de păcat, cel ce a refăcut pacea inițială cu Dumnezeu, cu lumea și cu sinea sa, curățită și eliberată de orice pată și întinăciune.

Prin detașarea lui din robia materiei, prin supunerea deplină a celor trupești celor duhovnicești și dumnezeiești, el a devenit „om ceresc" și „înger pământesc". În el s-a depășit aspectul pur material al existenței și al lumii, s-a înlăturat orice opoziție, dualitate sau contrarietate între suflet și trup, datorită Duhului Sfânt care le-a pătruns, le-a înduhovnicit și le îndumnezeiește pe amândouă[110]. El vede și înțelege adevăratul sens, frumusețea și valoarea lumii și a celor din ea. De aceea, „nimeni nu vede și nu experiază ca el lumea, ca pe o minune nesfârșit de nuanțată și de bogată a lui Dumnezeu"[111].

Posibilitatea influenței spiritului asupra materiei, a covârșirii trupului de către duh, este posibilă datorită unității de ființă și de destin a celor două realități: materie și spirit, între care nu există o opoziție ontologică, ireductibilă și ireconciliabilă, ci doar un dualism moral. Cele două realități se pot concilia în lumea și legea Duhului.

Această atitudine pozitivă a Ortodoxiei referitoare la materie și la lumea materială nu justifică nici o urmă de dispreț sau desconsiderare a lor. „Cele două laturi ale compoziției paradoxale umane, ne arată Părintele Stăniloae, tendința spre sfințenie și necesitatea satisfacerii trebuințelor trupești, nu justifică disprețuirea nici

---

[108] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a doua, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 278.

[109] Idem, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*. Cuvânt înainte Arhimandritul Grigorie Grigoriatul. Prefață Olivier Clément. În românește de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 29.

[110] *Ibidem*, p. 280-281.

[111] *Ibidem*, p. 279.

uneia din ele, ci cere pătrunderea celei de pe urmă de puterea celei dintâi. Omul nu se sfințește nimicind trupul și despărțindu-se de lume, ci sfințindu-le și pe ele"[112].

Urmarea firească a unei astfel de atitudini duhovnicești pozitive față de lume este aceea că spiritul creștin ortodox „nu vrea să anuleze trupul și lumea, ci crede că ele pot fi sfințite, dar prin puterea unui Dumnezeu mai presus de ele, Care le-a creat și le susține spre folosul veșnic al omului"[113].

În lumea prezentă, se arată, experiența aceasta a pnevmatizării ce este anticipată în viața sfinților, în Sfintele Taine ale Bisericii, care ne arată finalitatea duhovnicească a lumii materiale, și de minuni, ca „anticipări excepționale ale stării eshatologice"[114].

Minunile nu abolesc legile firești ale materiei, ci o suspendă provizoriu, pentru a face loc legilor superioare lor, celor duhovnicești. Ele suprapun ordinii naturale o logică mai presus de ea, spirituală. „Până la sfârșitul lumii, arată Părintele Profesor, ordinea ei naturală va exista continuu, penetrată într-un chip misterios, de o ordine care e deasupra ei, așa cum penetrează viața spirituală realitatea mai mult sau mai puțin statornică, deci nedesființată, a vieții în trup"[115]. Ele nu sunt alterări sau desființări a raționalității naturii, ci descoperiri excepționale ale chemării ei finale.

În veacul viitor, totul va fi lumină. Trupurile înviate și lumea prefăcută vor străluci în această lumină. Credința creștină vorbește despre aceste realități viitoare ca despre o mare taină, cunoscute deplin doar lui Dumnezeu. Chiar și lumea materială prezentă, finită, este socotită o taină. Cu atât mai mult se potrivește acest caracter tainic lumii viitoare.

Acum nu putem avea înțelegerea deplină a tainei. Putem deduce că va fi vorba despre un nou plan al existenței, lucrare a Duhului Sfânt, că nu va mai exista corupere, bătrânețe, moarte, ci o tinerețe veșnică, o strălucire și o frumusețe neînchipuită, o armonie și o lumină neapusă, o comunicare și iubire desăvârșită[116]. Legile materiei vor fi străbătute de cele ale spiritului, trupul va fi pătruns de suflet; toate vor fi copleșite de iubire și de legile Spiritului.

O primă observație pe care o face Părintele Stăniloae, pe baza afirmațiilor Sfinților Părinți, referitoare la lumea și trupurile înviate și înduhovnicite, este aceea că ele nu vor fi niște realități pur spirituale, străine oricărei forme de corporalitate, ci vor avea și un conținut material, nu doar o formă, vor avea ceva din conținutul material pe care l-au avut pe pământ, o cât de mică parte din materia care a trecut prin ele din viață. Cei înviați le vor experia cu înșeși trupurile pe care le-au avut pe pământ[117]. Trupurile înviate, arată Părintele Profesor, rămân neschimbate după ființa lor, fiind însă înduhovnicite deplin.

Într-un astfel de punct al discursului său teologic, Părintele Stăniloae vorbește despre o *gradație de materialitate* sau de *corporalitate* și de *sensibilitate* a

---

[112] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*..., p. 181.
[113] *Ibidem*, p. 180.
[114] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., vol. I, p. 256.
[115] *Ibidem*.
[116] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., vol. III, p. 278.
[117] *Ibidem*, p. 270.

lumii și a trupului. Astfel, „lumea nouă și trupul nostru înviat ating un grad maxim de imaterialitate și de spiritualitate, prin îndumnezeirea după har, păstrând totuși materialitatea și sensibilitatea după natură și făcându-se toate acestea medii de maximă transparență a sufletului pnevmatizat, a dumnezeirii”[118].

Preluând concepția Sfântului Grigorie Palama, Părintele Stăniloae arată și sensul acestei înnoiri în duh a creației. Ea nu va fi o inversare a preponderenței dintre material și spiritual. Dacă în lumea prezentă, abia este văzut spiritul prin materie, în starea viitoare, lumea va fi scăldată în spiritualitate, astfel încât materia pnevmatizată la maximum va fi văzută prin spirit. La fel, oamenii, al căror suflet este acum greu descifrat și înțeles în trup, în ordinea harului, se vor experia reciproc și nemijlocit, printr-o intuiție interioară fulgerătoare, ce depășește cadrele materiei[119].

Materia pnevmatizată, care va sta la originea universului și a trupurilor înviate, spune Părintele Stăniloae, va fi „o energie veșnic tânără, diafană, transparent perfect și de mare finețe al frumuseților stărilor și mișcărilor spirituale, fără a înceta să aibă capacitatea unor forme și o consistență. Formele vor fi expresia cea mai fină a stărilor spirituale, iar consistența va fi plină de elasticitate...”[120].

Lumea va fi atunci un mediu desăvârșit pentru spirit, un organ transparent al dumnezeirii, calitățile ei fiind: caracterul înnoit, lumina, frumusețea și incoruptibilitatea. Atunci, el își va descoperi deplin frumusețile sale nebănuite, frumuseți care anterior au fost ținute în întuneric de patimile omenești. Iar frumusețea aceasta neînchipuită va fi expresie a curăției, transparenței și luminii ei, izvorând din interior, din rațiunile ei, făcute străvezii.

Lumea nu va mai fi atunci un obiect de consum, nu va mai avea caracterul de exterior. În ea nu va mai exista nimic care să incite la păcate și la patimi, ci totul va fi un loc al iubirii curate și al prezenței dumnezeiești.

Lumea sensibilă, deplin spiritualizată, se va uni cu lumea inteligibilă, arhetipul ei, pe care l-a căutat continuu în starea de materie fizică, iar în această nouă realitate, va transpare Spiritul suprem.

Abia atunci se vor descoperi deplin adâncile și ultimele sensuri ale lumii, se vor pune în lumină trăsăturile minunate ale ei. Ea va fi „poleită”, îmbrăcată în haina luminii dumnezeiești, în strălucirea spiritului. Va fi o armonie de sensuri, ce vor conduce către Infinitul dumnezeiesc. Prin toate va transpare Hristos, Împăratul tuturor, Sensul ultim al celor ce au existat, există și vor exista.

Universul înviat va exista și mai departe, dar nu într-o formă opacă, ci întreg personalizat, copleșit de „prezența unității tuturor persoanelor umane, trăită printr-o mare intimitate reciprocă, în legătură cu cea a îngerilor”[121].

Lumea cea nouă, spune Părintele Stăniloae, „va fi de o frumusețe neînchipuită prin efectul ce-l va produce în ea revărsarea îmbelșugată a luminii dumnezeiești. Totul va fi negrăit de frumos, pentru că totul va avea o semnificație spirituală adâncă, va reflecta în mod clar Spiritul infinit ce va străbate toate. Și

---

[118] *Ibidem*, p. 260-261.
[119] *Ibidem*, p. 260.
[120] *Ibidem*, p. 260.
[121] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...*, p. 243.

frumusețea aceea, fiind așa de vădită și de necontenit nouă, nu va putea să nu fie necontenit admirată, cântată, ceea ce va face ca oamenii ca și îngerii, să laude neîncetat pe Dumnezeu, Izvorul frumuseții"[122].

Toate vor fi restaurate și unificate ontologic în Hristos. Toate se vor afla într-un urcuș continuu spre El, slăvindu-L neîncetat.

Materia, temporalul, finitul, fără a fi desființate, vor fi ridicate la transfigurarea spiritualizată, la nemărginirea ontologică și la veșnicia fericită, în spiritualitatea dumnezeirii[123]. Materia, lumea își va redobândi atunci, în ordinea harului, caracterul ei de sacrament obiectiv general, calitatea ei de „taină de supremă transparență, un mediu de supremă comunicare a vieții lui Iisus"[124].

Discernământul în relaţie cu lumea, cale spre o ecoteologie

Precum am văzut, lumea nu și-a urmat scopul pentru care ea a fost creată, datorită păcatului primilor oameni, care l-a îndepărtat pe om de Creatorul său, l-a înstrăinat de lumea în care fusese pus stăpân și însăși firea omenească a sfâșiat-o și divizat-o.

Până la venirea Mântuitorului Iisus Hristos, istoria umanității are aspectul unei drame umane, la care participă întreaga creație. Doar în Iisus Hristos i s-a dat acesteia posibilitatea restaurării ei ontologice, a reașezării ei în adevărata relație cu Dumnezeu-Creatorul ei și cu ființa umană.

Omul, însă, precum o dovedește cu prisosință experiența contemporană, nu a știut să-și exercite calitatea sa de rege al lumii create, de stăpân luminat al ei, care să conducă și astfel să se înalțe și el spre Dumnezeu – originea tuturor, ci a demonstrat o conduită abuzivă, egoistă față de întreaga creație, încât pe bună dreptate se vorbește, conform cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, despre un real suspin al creației, despre o așteptare dramatică a lumii de a fi ocrotită în calitatea ei de operă a lui Dumnezeu, chemată nu spre un sfârșit grăbit de ființa umană, ci spre înveștinicire a ei, într-o stare superioară degradării materiei, în materie înduhovnicită.

Creația suspinândă de pe urma abuzurilor umane, a fost rănită mortal de patimile omenești și implicațiile lor. Din rege și preot al creației, care avea datoria să slujească această liturghie cosmică neîncetată, de a da slavă Creatorului prin intermediul unei creații restaurate și pnevmatizate de către spirit, omul a ajuns un tiran, care, măcinat de egoism, le exploatează pe toate doar în folos material și personal.

Și din acest punct de vedere, găsim în scrierile Părintelui Stăniloae observații aspre referitoare la toate aceste realități generale, care pot fi considerate o prolegomenă la o posibilă ecoteologie.

---

[122] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă...*, volumul III, p. 266.
[123] Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă...*, p. 187.
[124] Idem, *Creația ca dar...*, p. 14.

Mai întâi de toate, scopul pentru care Dumnezeu a dăruit cu atâta bunătate lumea omului este, potrivit teologului român, slujirea reciprocă. Lumea materială trebuie să slujească omului drept bază naturală, suport material pentru o viață duhovnicească înaltă, prin dubla sa raționalitate: fizică și duhovnicească, după cum și omul are vocația de a sluji lumii, ajutând-o să progreseze spre „cerul nou și pământul nou".

„Toate ale creației, inclusiv animalele, spune Părintele, într-o formă reflexivă, mi-au fost date spre *slujire*. Dar eu m-am făcut rob ca lumea obiectivelor si tot așa de lipsit de perspectiva eternității ca și animalele. Ba mai sălbatic în pofta după ele, ca animalele, căci le poftesc nu numai pentru momentul poftei, ci și pentru viitor, a cărui conștiință am păstrat-o, dar numai ca tip, nu și ca eternitate. Aceasta m-a lipsit de lumina orizontului larg și etern, superior lumii și m-a închis în întunericul lumii materiale lipsită de sens; m-a dezbrăcat de slava ce o pot avea ca stăpân al lumii"[125].

Din cauza acestei crize planetare, actualizarea responsabilității omului față de natură, dată de Dumnezeu, de creație, „apare azi ca o datorie de a folosi resursele cu cruțare și de a nu o altera prin poluare"[126]. Aceasta înseamnă a ne împărtăși de creație cu discernământ, a-i descoperi toate aceste rațiuni înalte ale ei, a o transforma într-un loc al prezenței covârșitoare a spiritului, a-i redescoperi valoarea ei, o valoare legată în mod absolut de spirit și de Spiritul suprem.

***

Am încercat, în paginile precedente, să prezentăm în detaliu, învățătura Părintelui Profesor Stăniloae referitoare la valoarea lumii materiale de suport pentru viața spirituală, valoare ce rezultă din adâncile rațiuni pe care Creatorul le-a așezat în ființa lucrurilor, prin actul creării și pe care omul are vocația de a le descoperi și utiliza la cele două etape ale vieții sale: trupesc și duhovnicesc, spre descoperirea Rațiunii Culminante, Cauza și Ținta tuturor acestor rațiuni tainice – Hristos.

Cercetarea atentă a acestei învățături specific răsăritene, explicitată în nuanțe de o profunzime deosebită de Părintele Profesor, ne arată că această contribuție a sa, valorificatoare și întregitoare a învățăturii patristice pornește de la aspecte legate de terminologie, pentru a se adânci în explicații, detalii și nuanțări de mare valoare teologică și duhovnicească.

Lumea este, așadar, pentru Părintele Profesor, o mare „taină", un „dar" al atotputerniciei și al iubirii infinite ale lui Dumnezeu. Ea este un „sacrament general", un mijloc al dialogului deplin al darului, un mediu de comunicare cu Subiectul infinit, „realitatea unitară rațională multiplu suprapusă", pom al cunoștinței binelui și răului și de aici „pedagog spre Hristos" sau cale spre iad.

Atitudinea față de „darul lumii", precum ne arată Părintele Stăniloae, trebuie să fie una ascetică, valorificatoare, de descoperire a tuturor acestor adânci înțelesuri duhovnicești, spre urcușul continuu spre Rațiunea Personală Supremă – Hristos.

---

[125] Nota 781, la Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești*, în volumul *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*..., p. 624.

[126] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., vol. I, p. 226.

The World and its Rationality in the Theology of Dumitru Staniloae (continuation)

The author, Rev. Conf. Dr. Ioan C. Tesu analyzes the link between the human person and the world in the vision of Father Staniloae. Father Staniloae responds to several questions of the modern theology with the light of Tradition, that is the main and alive doctrine of the Church guided by the Holy Spirit and having in its heard and as its Head Jesus Christ. Through the perspective of the world as the gift of God and the dialogue between creature and God, all the created things are seen as media of communication with the infinite Subject through love. In the same dialectic, the author considers the very original and in the same time bound with the Tradition, the conception about the ascetical dimension of things. In the love of Christ and subsisting according to a divine and eternal plan of God, the world is finally seen as a rational unified reality having as principle the Divine Reason, the Word of God incarnated at the fulfillment of ages. There is a dynamic vision of the world, guided by God. Biblically speaking, the world is the Three of conscience of good and evil. It can become pedagogue toward Christ or way to hell depending of the human freedom. The first rations of the creatures are in the Eternal Logos Who leads the world toward God. In addition, the body, the 'most complex rational system' is called to enjoy the freedom of the Kingdom with the spirit in union with God. This is the main reason for the mystery of spiritualized matter, the mystical theology of the matter to be found in the entire theology of the Fathers. This vision of Father Dumitru Staniloae is also a beginning toward a new understanding of the relation between matter and spirit and a fresh start for an ecotheology where the earth will regain its importance as space of salvation and deification of the humankind.

Temeiurile biblice ale misiunii Bisericii

Pr. Conf. Dr. Gheorghe PETRARU

Misiunea Bisericii se articulează la Revelație. Fără descoperirea de Sine a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, consemnată în Sfânta Scriptură, nu putem vorbi de misiunea creștină. Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu despre Sine, un *Sine* divin incognoscibil pentru rațiunea și experiența umană, cognoscibil prin lucrarea Sa în lume și istorie. Cuvântul Sfintei Scripturi are o finalitate antropologică, este pentru om, se adresează umanității întregi.

Dumnezeu Se descoperă deplin oamenilor prin Mântuitorul Iisus Hristos Care este și Revelația și Revelatorul în persoană divină. În Hristos întâlnim pe Dumnezeu sub chipul omului, însă Hristos este icoana chipului Dumnezeului Celui unic și veșnic (Coloseni 2, 9; Evrei 1, 1-3). În descoperirea de Sine pe care o face omului pentru viața acestuia în orizontul comuniunii, al relației spirituale cu Dumnezeu, Acesta îi vorbește omului în limbajul acestuia, fie că actul divin de revelare se manifestă prin profeții inspirați sau prin Logosul întrupat. Experiența interpelării de către Dumnezeu și transmiterea mesajului divin către întreaga comunitate umană prin persoana aleasă de Dumnezeu Însuși pentru această funcție, în limbaj uman, cu limitele inerente acestuia, are valoare de adevăr. Acesta este un adevăr pentru toți oamenii, fiii aceluiași Părinte ceresc, care participă la viață și se împărtășesc de existența care este un dar de la Dumnezeu. Astfel, „Hristos rostește înseși cuvintele lui Dumnezeu, ale Celui ce se află în Hristos, care, ca autorevelare a lui Dumnezeu Însuși, se află în El: «Cuvintele pe care vi le spun nu le spun de la Mine, ci Tatăl Care rămâne întru Mine, face lucrările Lui. Credeți Mie că eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine»”[1] (Ioan 14, 10-11).

O teologie misionară fundamentată biblic, în funcție de care înțelegem misiunea Bisericii în lume, nu trebuie înțeleasă doar prin apelul, referința la câteva texte biblice, ci prin raportare la întreaga Sfântă Scriptură, cuvânt al lui Dumnezeu. Astfel misiunea, în general, trebuie înțeleasă pe baza mărturiei Vechiului Testament și Noului Testament despre lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istoria omenirii, despre sensul vieții omului în comuniune cu Dumnezeu Cel veșnic. În acest sens „fundamentarea biblică a misiunii se extinde la totalitatea Cuvântului lui Dumnezeu”[2].

---

[1] Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului,* traducere Diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2000, p. 135.

[2] Donald Senior, CP./ Carroll Sthulmueller, CP., *The Biblical Foundations for Mission,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999, p. 3.

Idei misionare în Vechiul Testament

Revelația Vechiului Testament, mesajul acestuia trebuie văzut într-o perspectivă universală și nu a unui naționalism ebraic, mai ales în ceea ce privește temele teologice, antropologice și mesianismul Vechiului Testament, așteptarea mântuirii, promisiune divină pentru toate popoarele. Revelația făcută de Dumnezeu, Iahve, poporului ales trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu Și-a ales un subiect în istorie, prin care-și împlinește voința Sa universală de mântuire a tuturor oamenilor, de pretutindeni. Vechiul Testament trebuie interpretat ca fundamentul teologiei misiunii din Noul Testament, întrucât specificul credinței lui Israel se caracterizează prin următoarele coordonate esențiale:

1. Credința lui Israel, în ceea ce privește atât conținutul cât și proveniența, originea, este revelată. Ea are ca subiect și obiect pe Dumnezeu care Se adresează prin profeți întregului popor evreu. Mesajul ce exprimă voința divină se actualizează liturgic, prin lectura textului revelat și jertfă, în Templul sfânt, locul prezenței lui Dumnezeu Cel necircumscris, incomensurabil, nereprezentabil iconic, cu eliminarea oricărui antropomorfism, unde fiecare persoană din comunitate poate și trebuie să experieze relația cutremurătoare cu Dumnezeu Însuși.

2. Revelația este de înțeles și în perspectiva relației personale, ca ascultare și împlinire a voinței divine, relație între Dumnezeu care alege și un subiect capabil să recepteze, să însușească și să transmită voința Sa, ce trebuie să se extindă la fiecare membru în parte din comunitatea israelită.

3. Vechiul Testament ne oferă imaginea religiei adevărate, monoteiste, revelate, ce se manifestă gradual, în funcție de capacitatea noetică, volițională și afectivă a omului de a fi în relație cu Dumnezeu. Dumnezeul Vechiului Testament se descoperă pe Sine drept *Cel ce este – ehyeh asher ehyeh,* redat în Septuaginta prin *o on* (Ieșirea 3,14), ființa, persoana divină, sacră, ce se află, ontologic, în totală opoziție cu ființele umane. El merită încrederea totală a acestora, în același timp, pentru că este unic suveran, Creatorul care dă viață și susține prin atotputernicia Sa toate întru existență. Mai mult, El este un Dumnezeu al oamenilor, asigurându-i de prezența Sa mântuitoare în istoria lor, în sens ontologic și existențial totodată, oriunde și oricând aceștia vor fi în lumea creată de El Însuși[3].

Revelația Vechiului Testament ne oferă o perspectivă teologică despre misiunea Bisericii, deoarece Vechiul Testament este o carte misionară al cărei mesaj se împlinește în Hristos și Biserica Sa. Astfel Vechiul Testament conține idei misionare de o importanță excepțională pentru misiunea creștină.

Misiunea trebuie înțeleasă ca plan al lui Dumnezeu de a fi cu omul și de a-l mântui, omul cunoscând pe Dumnezeu. Astfel poporul evreu are convingerea fermă că Dumnezeu este Salvatorul său, prin eliberarea strămoșilor săi din robia

---

[3] H. Kleinknecht, G.Quell, E. Stauffer, K.G. Kuhn, *Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1968, pp. 34-56; Stephane-Marie Barbelion, *Les «preuves» de l'existence de Dieu,* Cerf, Paris, 1999, pp. 27-32.

Egiptului, călăuzindu-i prin deșert și oferindu-le Canaanul ca pământ al Făgăduinței. Mai mult, Dumnezeu încheie Legământ cu poporul evreu, intervenind în istoria acestuia și făcând ca această relație cu Dumnezeu să fie unica rațiune a acestui popor de a exista. Această Alianță determină întreaga istorie ulterioară a poporului evreu. De aceea, Vechiul Testament cuprinde *Revelația* lui Dumnezeu care are o valoare universală ce se va evidenția plenar prin Hristos. Atât poporul ales, Israel, dar mai ales ideile teologice ale Vechiului Testament au valoare misionară. Între ideile misionare ale Vechiului Testament în perspectivă creștină amintim:

1. Idei misionare foarte importante care pot fi formulate, structurate, dezvoltate, în funcție de însușirile lui Dumnezeu de Creator și Susținător al întregii existențe materiale și spirituale (Ps. 95, 4-5; Ps. 103; Isaia 40, 28;). Teologia creației este necesară azi în misiunea Bisericii, pentru că modelul științific-cultural de azi trebuie analizat și interpretat în funcție de această afirmație teologică a creării lumii de către Dumnezeu și a purtării Sale de grijă față de întreaga existență.

2. Dacă creația ne orientează spre protologie, Vechiul Testament ne oferă și o perspectivă eshatologică, imaginea lui Iahve ca Judecător al oamenilor, un Judecător drept, Care restaurează dreptatea (Daniel 7, 9-10; Ps. 109, 6). Dumnezeu este Împăratul popoarelor și desfășurarea evenimentelor istorice se manifestă prin purtarea de grijă a Sa.

3. Dumnezeu este prin excelență Mântuitorul oamenilor, Părintele lor, un Dumnezeu apropiat de om (Isaia 7, 14; 53, 4-6; 43, 1). Dumnezeu este perceput într-o perspectivă mesianică, a reconcilierii Sale cu oamenii păcătoși pentru eliberarea acestora din păcat și moarte, într-un orizont al păcii.

Poporul ales, Israel, are un rol misionar în perioada Vechiului Testament *înainte și după captivitatea babilonică.*

1. *Înainte de captivitate,* Israel, poporul ales, are un rol misionar în ansamblul popoarelor vremii pentru că el era singurul practicant al religiei adevărate, monoteiste, revelate de Dumnezeu. Israel exercita un rol misionar față de celelalte popoare și unii oameni aparținând lor, atrași de rigorismul moral al Vechiului Testament, se converteau la religia ebraică. Străinilor li se permitea să intre în comunitatea lui Israel care adora pe Iahve (Lev. 17, 8), ei fiind numiți prozeliți. Prozeliții erau împărțiți în două categorii:

- *prozeliții dreptății*, care se converteau la mozaism integral, bărbații supunându-se ritualului circumciziei;
- *prozeliții porții*, care acceptau doar doctrina religioasă ebraică, fără circumcizie;

Israel trebuia să atragă spre Iahve toate popoarele (Isaia 2, 2-3; Ieremia 3, 17). Tot prin Israel, toate popoarele trebuiau să-L cunoască și să-L adore pe Dumnezeul Cel adevărat; „Căci pământul se va umple de cunoștința slavei Domnului, întocmai ca apele care acoperă sânul mării" (Avacum 2, 14; Isaia 11, 9).

2. *În timpul și după captivitatea babiloniană* evenimente și situații din istoria poporului ales au o adevărată semnificație misionară. Între acestea amintim:

a) Instituirea sinagogii, ca un semn al relației drepte om-Dumnezeu. Prezența sinagogii în diaspora înseamnă prezența textului revelat și celebrarea prezenței lui Iahve și în alte locuri decât pământul făgăduinței (Deut. 6, 4-15).

b) Ziua sabatului constituie momentul întâlnirii oamenilor cu Dumnezeu; ea nu înseamnă doar odihnă, repaus fizic, ci o comuniune sporită, intensă a omului cu Dumnezeu, un timp al bucuriei, prin care omul se definește în perspectiva sărbătorii – *homo festivus* (Ps. 118, 126).

c) Traducerea Sfintei Scripturi în limba greacă (*Septuaginta*) este un eveniment major pentru răspândirea textului sacru și cunoașterea Revelației de către oameni aparținând religiilor politeiste.

d) Conceptul de monoteism exprimă unicitatea religiei ebraice în contextul religios al lumii vechi. Evreul nu se închină idolilor, făcuți de mâna omului, ci Dumnezeului unic, adevărat, transcendent, „Dumnezeului necunoscut" (Fapte 17, 23) de popoarele idololatre, cunoscut doar de Israel.

e) Exercițiul moral al evreilor avea rolul de a atrage pe cei străini, impresionați de rigoarea legilor ebraice.

f) Făgăduința unui Răscumpărător era prezentă în registrul religios al tuturor popoarelor. Toate popoarele manifestau întru speranță o așteptare mesianică, un viitor mai bun. Această așteptare nu era proiecția unei iluzii ci, reminiscența în memoria istorică a moștenitorilor lui Adam și Evei a paradisului și a promisiunii mântuirii prin Mesia, împlinite în persoana lui Hristos. Așteptarea lui Mesia nu este zadarnică, pentru că însăși mesianitatea ebraică este una concretă, palpabilă. Mesia este Dumnezeu Însuși implicat în existența umană concretă, cotidiană, tragică pentru a-l ajuta pe om, a-l vindeca de suferințele sale, a-l mântui[4] (Isaia 55, 6-11).

Aceste situații și evenimente prefigurează, constituie tipologia prezenței Bisericii la necreștini sau în contextul secularității. Vechiul Testament poate fi integral interpretat în perspectiva misiunii Bisericii când este vorba de ceea ce poate fi numit, cum sugera teologul G.von Rad, *kerygma* vetero-testamentară[5], adică enunțurile teologice, morale și spirituale permanent valabile în orizontul Revelației divine. Această *kerygmă* dă de altfel unitate Bibliei și, de aceea, cum arată teologul Johannes Blauw, „este de cea mai mare importanță a fundamenta o teologie a misiunii nu numai pe baza îngustă a câteva texte misionare ci pe ansamblul mărturiei Vechiului și Noului Testament"[6]. Astfel, primele capitole ale Vechiului Testament constituie un capitol de teologie a istoriei, așa cum întregul Testament Vechi este istorie în sens de profeție și profeție în sens de istorie[7]. Alegerea lui Avraam, apoi a lui Israel, coincid cu promisiunea și binecuvântarea pentru toate popoarele. Însăși logica alegerii lui Israel și, ulterior, a trimiterii Bisericii pentru a da mărturie despre Dumnezeu, trebuie înțelese nu în sensul de *obiect* al alegerii divine, ci ca *subiect* al slujirii, în *serviciul* dorit de Dumnezeu

---

[4] J. Hubert Kane, *Christian Missions in Biblical Perspective,* Baker Book House, Grand Rapids, 1976.

[5] G. von Rad, *Theologie des Altes Testaments,* vol. I, Kaiser Verlag, München, 1992. Cf. Atanasie Negoiță, *Metoda misionară a profeților Vechiului Testament,* București, 1936.

[6] Johannes Blauw, *L'Apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission,* Delachaux et Niestlé, Paris, 1968, p. 26.

[7] *Ibidem,* p. 29.

Însuși[8]. Mesajul Vechiului Testament este unul universalist și misionar în perspectivă creștină, cu toate că „religia mozaică este rezultatul interacțiunii dintre economie, politică și cultură, pe de o parte, și prezența lui Dumnezeu-Mântuitorul, pe de altă parte, Care a interpelat, a purificat și transformat instituțiile umane”[9], așa cum a făcut și face și Biserica lui Hristos în epoca harului.

Numeroase momente din istoria lui Israel pot fi înțelese ca simboluri pentru misiunea Bisericii. Patriarhul Avraam, părintele credinței, primește mesajul divin pe care îl receptează de o manieră personală, astfel că „religia nu este niciodată o creație pură a lui Dumnezeu, ci o sinteză a ceea ce este mai bun printr-o nouă inspirație care vine de la Dumnezeu”[10]. Moise instituie religia mozaică cu obiectul ei sacru, arca Alianței, cu preoția levitică și cu „crezul” ei (Ieșire 15; Deut. 26, 5-10). Intimitatea sa cu Dumnezeu este o anticipare a îndumnezeirii din spiritualitatea creștină și, de aceea, urcarea lui Moise pe Munte și întâlnirea cu Dumnezeu de la Care primește Legea este un motiv al unirii mistice a sufletului cu Dumnezeu în har, în lumina veșnică divină. Profetismul Vechiului Testament, prin ideile de reformare a religiei ritualiste la care se ajunsese uneori în Israel, este important pentru misiunea creștină prin accentuarea aspectelor morale ale Legii, respectiv a solidarității umane, a responsabilității față de cei săraci, în suferință, profeții mergând până la critica autorității instituțiilor sociale, a conducătorilor politici, atunci când aceștia se îndepărtau de legile divine. Profetul era pentru comunitatea ebraică un mijlocitor la Dumnezeu pentru popor, o sursă de binecuvântare prin alegerea și trimiterea lui de către Dumnezeu pentru restaurarea religiozității adevărate, un înțelept care călăuzea și ajuta pe oameni în problemele practice ale vieții de zi cu zi și, mai presus de toate, el marca expresia fidelității față de moștenirea ebraică[11]. Profetismul implică dimensiunea experiențială a cunoașterii lui Dumnezeu, o cunoaștere intimă, tainică a Lui, superioară cunoașterii din evenimentele mântuitoare ale istoriei ebraice și celei rezultate din discursivitatea rațională. Acest fapt este evident și la profetul Osea[12]. Experiența religioasă, relația cu Dumnezeu în iubire este redată printr-o terminologie conjugală cu profunde conotații mistice. Astfel, Isaia profetul experiază prezența lui Dumnezeu, Emanuel, atât în viața religioasă cât și în diversele aspecte profane ale vieții cotidiene, exprimându-se ca un om al credinței interioare de o gravă, remarcabilă intensitate. Isaia este văzător de Dumnezeu asemenea lui Moise și altor persoane ce au beneficiat de interpelarea de o manieră directă de la Dumnezeu, pentru a reforma religia de influențele seculare, nereligioase[13]. Deși în Israel teologia era bună și cultul valid, totuși profetismul aduce un suflu nou, prin resacralizarea vieții umane în totalitatea ei, prin deschiderea spre problemele sociale, prin critica injustiției, a neangajării pentru cei marginalizați, săraci, văduve, orfani.

---

[8] *Ibidem,* p. 37.
[9] Donald Senior, *op.cit.*, p. 21.
[10] *Ibidem*, p. 18.
[11] *Ibidem*, p. 59.
[12] *Ibidem*, p. 63.
[13] *Ibidem*, p. 79.

Mesajul profetic este unul universalist, valabil pentru condiția umană în perenitatea ei istorică.

Există în acest sens câteva „puncte culminante" în ceea ce privește mesajul misionar universalist al Vechiului Testament:

1. Un prim mesaj este cel exprimat de profetul Isaia: „Că Domnul Dumnezeu vine cu putere și brațul Lui supune tot. Iată că prețul biruinței Lui este cu El și rodul izbânzii merge înaintea Lui. El va paște turma Sa ca un păstor și cu brațul Său o va aduna" (Isaia 40, 10-11); „Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu întru Care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor legea Mea... Căci învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă" (Isaia 42, 1-4). Prin Israel toate popoarele sunt așteptate la mântuire prin *alesul lui Dumnezeu,* Mesia. Profeția trebuie înțeleasă în perspectiva a ceea ce exegeții numesc „personalitate corporativă", adică referindu-se atât la o persoană proprie, singulară, Mesia, cât și la una colectivă, respectiv poporul evreu ales de Dumnezeu pentru împlinirea speranței mesianice a tuturor popoarelor.

2. Profetul Iona constituie în viziunea exegezei misionare un model de „o tonalitate misionară extraordinar de universalistă", iar cartea sa este îndreptată împotriva „exclusivismului național și religios al evreilor, constituind o pledoarie în favoarea misiunii printre păgâni"[14].

3. Psalmii 28, 45, 94 și alții exprimă starea de rugăciune, de celebrare comună, publică, comunitară a prezenței actuale, simultane a lui Dumnezeu cu actul cultic al aclamării extatice, al adorării Sale în actele de pietate exprimate în cuvinte de o excepțională valoare artistică. Cântarea psalmilor la templu cu participarea la celebrarea liturgică a întregii comunități face ca să fie diminuată aproape total distincția dintre pietatea formală liturgică și pietatea populară, dintre regimul sacru și cel profan, dintre ceea ce este oficial și ceea ce este po-pular, dintre templu și casă, dintre religios și secular[15]. Acest model, bulversat de ideologiile atee, scientiste sau de secularism, trebuie refăcut, reactualizat în comunitatea creștină de astăzi al cărei sentiment liturgic și, implicit, setea de cuvântul lui Dumnezeu sunt mult diminuate de surogate, de înlocuire a ceea ce este autentic spiritual și sfânt cu spectacole sau activități reprogramabile pentru a nu coincide cu Liturghia Bisericii sau altele cu totul inutile și nefaste spiritual.

Scriptura trebuie recitită astăzi în termeni de misiune a Bisericii, de istorie a mântuirii, prin călătorie, pelerinaj spiritual în credință cu Hristos Însuși călăuzind poporul lui Dumnezeu pe calea timpului și a spațiului cotidian spre Împărăția lui Dumnezeu. Este necesar în acest sens un proces de inculturație a Scripturii, a Evangheliei în cultura actuală, cu valorile ei autonome ce riscă exclusivismul, egocentrismul, antropocentrismul, printr-un act de asimilare transculturală a ceea ce este valabil, compatibil cu Revelația în creațiile umane actuale. Spiritul contemplativ creștin, rostirea în rugăciune a sintagmei *Dumnezeul Meu*, situează pe omul de astăzi în comuniune cu Dumnezeu care îi conferă prezența Sa mântuitoare.

---

[14] Johannes Blauw, *op.cit.*, p. 56.

[15] Donald Senior, *op.cit.*, p. 118.

Sensul Vechiului Testament este acela al mesianismului, al așteptării lui Dumnezeu, a prezenței Sale Însăși între oameni. Dumnezeu este așteptarea lui Israel așa cum El este și trecutul, istoria lui, prin implicarea Sa în viața acestui popor. Spre deosebire de divinitățile celorlalte popoare ce exprimau forțele naturii, ciclurile vegetației, Dumnezeul lui Israel este unic, veșnic, este un Dumnezeu transcendent dar în același timp un Dumnezeu prezent în istorie, al oamenilor, adevăratul Dumnezeu revelat doar lui Israel. Centrul lumii este Ierusalimul, nu în sensul unui etnocentrism ebraic, ci în acela, accentuat de altfel de Hristos Însuși, că de la Ierusalim va veni binecuvântarea mesianică și mântuirea pentru toate popoarele (Ioan 4, 23-24; Luca 24, 47). Acest centru înseamnă prezența lui Dumnezeu cu poporul Său, astfel că misiunea creștină, misiunea Bisericii nu trebuie înțeleasă ca o afacere politică, culturală, socială, civilizațională sau comercială, așa cum au răstălmăcit unii prezența Bisericii în întreaga lume. Prin har și cuvintele Evangheliei, Însuși Dumnezeu este prezent dinamic, sacramental în umanitatea răscumpărată în Hristos, în cei încorporați Trupului Său tainic – personalitate corpo-rativă – pentru a mărturisi pe Dumnezeu, prezența și lucrarea Sa între oameni, în mijlocul lor. Astfel, evanghelizarea lumii trebuie înțeleasă în perspectiva prezenței, „a prezenței poporului lui Dumnezeu în mijlocul umanității, a prezenței lui Dumnezeu în sânul poporului Său”[16].

Lectura, interpretarea Vechiului Testament în perspectiva misiunii Bisericii „este capitală pentru înțelegerea sensului misiunii după Noul Testament”[17]. «Misionarul» adevărat al Vechiului Testament este Dumnezeu care a salvat poporul evreu, a cărui rațiune de a exista este tocmai Alianța cu Dumnezeu ce determină întreaga sa istorie ulterioară. Istoria lui Israel este istoria lui Dumnezeu cu poporul chemat la credință, cu conștiința vie a prezenței imediate, dinamice a divinului ca Persoană ce conduce oamenii spre împărtășirea de lucrarea și promisiunea divine pregustate în celebrările liturgice ale istoriei mântuirii. Așteptarea mesianică, speranța eliberării de opresiunea tragică a istoriei prin păcatul oamenilor, deviază uneori de la sensul ei spiritual. Acesta a dus la ceea ce exegeții numesc *apocaliptica iudaică*, anume reprezentarea speranței mesianice ca „idee fantasmagorică de dominație mondială a lui Israel, toate națiunile devenind astfel vasale ale acestuia”[18]. Ideea aceasta s-a manifestat cel mai pregnant în contextul situației politice și sociale a evreilor confruntați cu deportările și mai ales cu colonizarea romană, fiind vehiculată mai ales de către comunitățile eseniene de la Marea Moartă. Prin această manieră de gândire, „apocaliptica iudaică marchează sfârșitul înțelegerii dinamice a istoriei. Evenimentele trecute ale mântuirii nu mai sunt celebrate ca garanții și anticipări ale angajamentului viitor al lui Dumnezeu pentru poporul Său; ele au devenit tradiții sacre de conservat integral. Legea a devenit un sistem absolut de respectat și împlinit”[19]. De fapt, această schimbare

---

[16] Johannes Blauw, *op.cit.*, p. 71.

[17] David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionaires,* Haho, Karthala, Labor et Fides, Rome, Paris, Genève, 1995, p. 29.

[18] *Ibidem,* p. 32.

[19] *Ibidem.*

de paradigmă în credința ebraică reprezintă o deviere de la credința înțeleasă ca relație în orizontul istoriei cu Dumnezeu ce alege poporul prin care vrea să împlinească promisiunile Sale. Așteptarea mesianică este redusă la un fatalism cosmic asemenea celui al popoarelor idolatre, la o repliere etnocentrică fără determinare și angajare în sens misionar. Este o decădere de la istorie și dinamica ei ascensională la natură, la ciclicitatea ei recurentă. Astfel, „orizontul credinței apocaliptice este cosmic: Dumnezeu va distruge lumea actuală în întregime și va inaugura o lume nouă după un plan detaliat și predeterminat. Lumea prezentă cu toți locuitorii ei este în mod radical rea. Credincioșii trebuie să se separe de această lume pentru a se păstra curați ca un rest sfânt care să aștepte intervenția lui Dumnezeu. Într-un astfel de context, ideea însăși de misiune în direcția celor de alt neam ar fi absurdă". În acest context și în această atmosferă s-a născut Mântuitorul Iisus Hristos[20].

Din lectura Vechiului Testament se poate constitui și un profil al misionarului care poate fi redat prin următoarele aspecte:

a) excelență stilistică și contraste abile; „Fii liniștit și nu te teme și inima ta să nu se slăbească din pricina acestor doi tăciuni care fumegă..." (Isaia 7, 4).

b) profunzimea sentimentelor și a relațiilor cu speranța neclintită că ceea ce este bine se va împlini. Profetul Isaia, de exemplu, arată că în cele din urmă nici o alianță imorală nu este acceptabilă.

c) credința nu este negociabilă; Dumnezeu este prezent și este fidel promisiunilor Sale care sunt adevărate pentru viitor și în perspectivă eshatologică. „Eu voi fi aceluia tată, iar el Îmi va fi fiu; de va greși, îl voi pedepsi Eu cu toiagul bărbaților și cu loviturile fiilor oamenilor, dar mila Mea nu o voi lua de la el" (II Regi 7, 14-15); „Eu Ți-am zidit templul pentru locuință, în care Tu să petreci în veci" (III Regi 8, 13).

d) judecată sănătoasă și viziune politică, civică.

Toate aceste calități se dezvoltă prin educație, credință încercată de Dumnezeu, fidelitate față de Dumnezeu, respect față de oameni și instituțiile umane, responsabilitate[21].

2. Noul Testament

Noul Testament este un document misionar și include o diversitate de teologii misionare, toate înțelese în perspectiva Revelației desăvârșite a lui Hristos și a reactualizării ei prin Duhul Sfânt în Biserică. Mesajul Mântuitorului Iisus Hristos constă esențial în anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, de natură pur religioasă, spirituală, relația pe care Dumnezeu o instituie cu poporul Noii Alianțe, Noul Israel. După ce vechiul Israel a refuzat pe Hristos, alianța lui Dumnezeu trece la popoarele, la oamenii care se vor converti la Hristos. Noul Testament

---

[20] *Ibidem,* cf. R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Payot, Paris, 1969; Gerhard von Rad, *op. cit.*, vol. II, pp. 316-338.

[21] Donald Senior, *op. cit.*, p. 70.

oferă elemente elocvente despre datoria evanghelizării, despre mărturia creștină și viața în Hristos, despre slujirea creștină.

Există actualmente o bogată literatură misiologică ce expune științific și sistematic *temeiurile biblice ale misiunii creștine conform Noului Testament*[22].

Noul Testament are și un caracter misionar. Cu toate acestea, „caracterul misionar al Noului Testament nu a fost pus totdeauna în valoare" și de fapt „istoria teologiei creștinismului primar este înainte de toate *o istorie și o teologie a misiunii*"[23]. Astfel, pentru primii creștini „misiunea era mai mult decât o funcție, fiind expresia fundamentală a vieții Bisericii. Începutul teologiei misiunii coincide cu începutul teologiei creștine" și, de fapt, misiunea este „mama teologiei"[24]. Noul Testament oferă astfel o diversitate de „teologii misionare", misiologii identificând 95 de expresii grecești ce trebuie înțelese într-o perspectivă misionară. De aceea se poate vorbi de un câmp semantic al perspectivelor misionare ale Noului Testament. Temeiul misiunii este Revelația, descoperirea de Sine și autocomunicarea lui Dumnezeu în istorie, Legământul, Alianța în istorie cu poporul Său, ce începe cu Israel istoric și se împlinește prin Hristos al Cărui mesaj, învățături și jertfă mântuitoare au o dimensiune misionară universalistă prin promiterea și instaurarea Împărăției lui Dumnezeu. *Împărăția lui Dumnezeu* este mesajul central al propovăduirii Mântuitorului Iisus Hristos și inima misiunii creștine. Adevărul despre Împărăția lui Dumnezeu este exprimat în parabole care sugerează dinamica și conținutul noii realități cerești și eshatologice ce învăluie și inundă prezentul având un caracter de plenitudine, de totalitate. Astfel, Împărăția implică dimensiunea mântuirii, esențială, dar mântuirea, eliberarea de rău, de păcate, include și vindecarea de maladiile fizice, de relele sociale spre a se instaura în lume dreptatea, bucuria, pacea, semne ale comuniunii omului cu Dumnezeu. Astfel, Hristos este „întruparea și expresia prezenței lui Dumnezeu printre oameni" și a restabilirii autorității lui Dumnezeu ce poartă de grijă întregii lumi datorită faptului că „*va veni* Împărăția lui Dumnezeu pentru că deja a venit"[25]. Această prezență, prin pregustare a Împărăției lui Dumnezeu este redată de altfel de o manieră sublimă în textul Liturghiei ortodoxe: „Mulțumim că ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să vină" – ceea ce denotă precizia teologiei patristice ce anticipează și soluționează eventualele probleme tratate unilateral și reducționist de anumite teologii confesionale și denominaționale.

Astfel, „misiunea semnifică propovăduirea și manifestarea Împărăției universale a lui Iisus... o realitate inaugurată prin evenimentul pascal", dar în

---

[22] Johannes Blauw, *L'Apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission,* Detachaux et Niestlé, Paris, 1968; Thomas Ohm, *Faites des disciples de toutes les nations. Théorie de la mission*, vol 1-3, Edition Saint-Paul, Paris, 1964-1967; André Seumois, *Introduction a la Missiologie*, Freibourg, 1952; David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modéles missionnaires*; Donald Senior C.P., Carol Sthulmueller C.P., *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1983 etc.

[23] David J. Bosch, *op.cit.*, p. 28.

[24] *Ibidem.*

[25] *Ibidem,* p. 56.

același timp „un dar al Duhului Sfânt" pentru că efectiv misiunea Bisericii în lume se inaugurează cu evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli la cincizeci de zile după Înviere. De aceea, „Cincizecimea și misiunea sunt indisolubil articulate între ele"[26]. Misiunea creștină își are rădăcinile în Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos care a înviat din morți, Biserica slujind mântuirii oamenilor cu speranța și încrederea în Hristos Mântuitorul.

Misiologii au abordat, în general, toate cărțile Noului Testament interpretându-le într-o perspectivă misionară. A înțelege sensul misiunii după Noul Testament înseamnă implicit a înțelege persoana și opera Mântuitorului Iisus Hristos. Există astfel o relație strânsă între misiunea Bisericii și Hristos între misiologie și hristologie.

2.1. Misiunea Bisericii în Evanghelia după Matei

O exegeză în perspectivă misiologică a *Evangheliei după Matei* evidențiază caracterul ei de „imperativ misionar" prin faptul că Evanghelia trebuia predicată de Apostoli și ucenicii lor la toate popoarele. Prima Evanghelie este în mod esențial „un text misionar" prin referințele dese la Împărăția lui Dumnezeu, exprimate în parabole, și prin încurajarea ucenicilor de a da mărturie în anturajul lor despre Hristos și Împărăția lui Dumnezeu care trebuie să fie extinsă la întreaga umanitate (Matei 28, 19-20). Expresia „Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor" evidențiază faptul că „credința, așa cum arată și S. Kierkegaard, operează contemporaneitatea, adică un du-te-vino neîncetat, o suprapunere și o fuziune de planuri istorice în care Stăpânul este întotdeauna cu ucenicii și aceștia cu El indiferent de situarea cronologică a teologului, a creștinului, de apropierea sau depărtarea în timp de evenimentul Hristos. Evanghelistul Matei oferă paradigma misiologică „a ucenicului în misiune"[27], care adoră pe Domnul Iisus Hristos și împlinește legea evanghelică a iubirii în contextul îmbinării ortodoxiei credinței cu ortodoxia faptelor. De trei ori Evanghelistul Matei scrie despre *Evanghelia Împărăției* (4, 23; 9, 35; 24, 14), înțelegând prin aceasta atât învățătura lui Hristos cât și persoana Sa pe de o parte, și receptarea de către comunitate ca *experiență a mântuirii* a cuvintelor Sale, pe de altă parte. Hristos este „punctul crucial al întregii istorii"[28], fiind împlinirea făgăduințelor făcute de Dumnezeu poporului evreu și plinirea Revelației. Evanghelistul Matei acordă lui Iisus titluri precum: *Emmanuel, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului, Domnul* sau *Slujitorul.* Evanghelistul Matei, în cap. 10, relatează evenimentul trimiterii ucenicilor în misiune, înainte de Învierea lui Hristos, misiune limitată la „oile cele pierdute ale casei lui Israel" (10, 6). În misiunea lor, ucenicii trebuiau să anunțe evenimentul mântuitor al apropierii Împărăției cerurilor, semne ale Împărăției fiind vindecarea celor bolnavi, învierea celor morți, curățirea leproșilor,

---

[26] *Ibidem,* p. 57.
[27] *Ibidem,* p. 107.
[28] Donald Senior, *op. cit.*, p. 239.

izgonirea demonilor. Sf. Ioan Gură de Aur, interpretând acest capitol, arată că misiunea ucenicilor se săvârșește „prin porunca și puterea lui Hristos”[29]. Referindu-se la Împărăția cerurilor, același Sf. Părinte spune: „Ai văzut măreția slujirii? Ai văzut vrednicia Apostolilor? Nu le poruncește să vorbească despre lucruri pământești, ca acelea de care vorbeau Moise și profeții de mai înainte, ci de lucruri noi și nemaiauzite până atunci. Aceia nu predicau despre astfel de lucruri, ci despre pământ și despre bunătățile cele de pe pământ; aceștia, însă, predică despre Împărăția cerurilor și despre toate bunătățile cele de acolo. Nu numai prin aceasta sunt mai mari Apostolii decât Moise și profeții, ci și prin supunerea lor; nu pregetă, nu se dau înapoi ca aceia din vechime; deși au auzit că au de înfruntat primejdii și războaie și rele de nesuferit, totuși primesc poruncile cu multă supunere, pentru că sunt predicatorii Împărăției cerurilor... N-ai auzit că le-a vorbit de temnițe, de surghiun, de războaiele dintre frați, de ura tuturor oamenilor, pe care aveau să le sufere puțin mai târziu? I-a trimis să le fie altora pricinuitori și propovăduitori a mii de bunătăți, iar lor le-a spus și le-a vestit de mai înainte că au să sufere chinuri nemaiauzite”[30]. Interpretând mandatul misionar pentru Apostoli de la Matei 28, 19-20, același Părinte al Bisericii ne arată că Mântuitorul Hristos „le-a vorbit despre dogme și despre porunci... Le poruncește să se răspândească în întreaga lume, încredințându-le o singură învățătură, aceea de la Botez. Apoi, pentru că le-a dat o poruncă mare, le dă curaj spunându-le: «*Iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacului*». Ai văzut iarăși autoritatea cu care le-a vorbit? Ai văzut că și aceste cuvinte au fost spuse pe măsura înțelegerii ucenicilor? N-a spus că are să fie numai cu ei, ci cu toți credincioșii de mai târziu – că n-aveau să trăiască Apostolii până la sfârșitul veacului –, ci le-a vorbit ca unora ce fac *un singur corp* cu toți credincioșii de mai târziu. Domnul le-a spus: Să nu-mi vorbiți de greutatea însărcinării. Eu, Care fac toate ușoare, sunt cu voi! Aceasta o spunea adesea și profeților în Vechiul Testament: și lui Ieremia, care punea înainte tinerețea lui, și lui Moise și lui Iezechiel care șovăiau: «*Eu sunt cu voi!*». Același lucru îl spune acum și ucenicilor Săi. Uită-mi-te aici însă și la deosebirea dintre unii și alții. Profeții, deși au fost trimiși la un singur popor, adeseori refuzau să îndeplinească porunca; Apostolii însă n-au grăit nimic asemănător, deși au fost trimiși în toată lumea”[31].

Din *Evanghelia Matei* câteva concluzii în perspectivă misiologică pot fi formulate astfel: Iisus Hristos este Domnul înviat care trebuie să fie adorat, Domnul cu noi până la sfârșitul veacurilor. În numele și cu puterea Lui, Biserica își mărește numărul ucenicilor, botează și învață, proclamând Evanghelia ca expresie a voinței și iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, care la rândul lor trebuie să împlinească voința Tatălui și să se iubească între ei în viața cea nouă a Împărăției lui Dumnezeu care este pecetluită prin Botez. Evanghelia sa are un scop pastoral și misionar; *pastoral*, pentru că autorul se străduiește să redea încrederea

---

[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* 32, 3, traducere de Pr. D. Fecioru, P.S.B. 23, București, 1994, p. 394.

[30] *Ibidem,* 32, 4, p. 397.

[31] *Ibidem,* 90, 2, pp. 1001-1002.

unei comunități ce se află într-o oarecare criză de identitate, și *misionar,* pentru că el vrea să încurajeze pe membrii comunității, ai Bisericii, să dea mărturie despre Hristos și să fie slujitorii oamenilor în iubire după modelul lui Hristos.

2.2. Misiunea Bisericii în Evanghelia după Marcu

Evanghelia după Marcu trebuie interpretată și în perspectiva misiunii creștine, fiind un document misionar pentru Biserică prin care aceasta justifică, reînnoiește și motivează existența și lucrarea ei în lume prin proclamarea și actualizarea în orice context istoric a credinței în Hristos. De aceea, Evanghelistul Marcu evidențiază, accentuează dimensiunea vindecătoare și exorcistă a Mântuitorului Hristos prin care se ilustrează puterea Sa dumnezeiască și Împărăția lui Dumnezeu. Această lucrare a lui Hristos este un model pentru lucrarea mântuitoare viitoare a Bisericii Sale în lume. După cum Hristos face din Cruce model pentru apostolat, tot așa Biserica în misiunea ei va cunoaște suferința, jertfa, crucificarea spirituală. De aceea, lucrarea de evanghelizare a ucenicilor lui Hristos trebuie înțeleasă tot într-o perspectivă hristologică[32]. Astfel, adevărata identitate a lui Hristos se descoperă în actul morții Sale dătătoare de viață, iar recunoașterea Sa ca Fiul Omului, care suferă dându-Și viața pentru răscumpărarea oamenilor, este adevăratul test, dovada reală a credinței ucenicilor Săi. Minunile lui Hristos, învățătura Sa, identitatea Sa mesianică, autoproclamarea Sa ca Fiu al lui Dumnezeu, toate acestea trebuie înțelese în lumina patimilor, a morții și a Învierii Sale. Mesajul misionar al Sf. Marcu este unul radical, sub semnul imperativului, al deciziei și convertirii imediate pentru Hristos ca unică soluție pentru viața spirituală, pentru mântuire: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi" (Marcu 16, 15-16), De aceea, interpreții moderni arată caracterul „numinos" al acestei Evanghelii. Cu toate că Hristos își voalează identitatea Sa divină, transcendentă, aceasta întotdeauna se manifestă cu putere, la Botezul Său sau la Schimbarea Sa la Față. Dumnezeirea Sa se evidențiază mai ales prin vindecări și alungarea demonilor, prin puterea exercitată asupra naturii, prin maniera în care reacționează oamenii la cuvintele și minunile Sale (teamă sacră Mc. 9, 32 sau tăcere Mc. 16, 8), și mai ales față de Învierea Sa din morți. Toate aceste calități prin care se manifestă „numinos"-ul și „reacțiile teofanice" ale mulțimilor ce înconjurau și ascultau urmându-L pe Hristos fac ca El să fie înțeles ca Revelația lui Dumnezeu, ca prezența lui Dumnezeu Însuși în Iisus din Nazaret[33]. De aceea și istoria paradoxală a lui Iisus Hristos este „o istorie sacră care poartă pecetea intenției lui Dumnezeu"[34], istoria mântuirii oamenilor. Evanghelia evidențiază și aspectul autorității lui Hristos, prin titlurile de Fiul eshatologic al Omului sau de Fiul transcendent al lui Dumnezeu, Domn al Sâmbetei și altele, autoritate

---

[32] Donald Senior, *op.cit.*, p. 226.
[33] *Ibidem,* p. 228.
[34] *Ibidem,* p. 221.

transferată apoi prin Duhul Sfânt Bisericii Sale care proclamă Evanghelia, sfințește pe oameni și îi călăuzește spre Împărăția lui Dumnezeu.

2.3. Misiunea Bisericii după Sf. Evanghelist Luca

Sf. Evanghelist Luca oferă o paradigmă misiologică ce accentuează dimen-siunea soteriologică a misiunii și rolul Duhului Sfânt în misiunea Bisericii. De altfel, așa cum arată H. Conzelmann[35], Sfântul Evanghelist Luca a introdus noțiunea de istorie a mântuirii (*Heilsgeschichte*) ce cuprinde trei perioade distincte: a) perioada lui Israel până la Sfântul Ioan Botezătorul, b) cea a lucrării mesianice a Mântuitorului Iisus Hristos și c) epoca Bisericii, inaugurată în ziua Cincizecimii[36]. De aceea, misiunea creștină are un caracter universal în sens spațial și temporal, ceea ce implică exigența căinței, a întoarcerii, a convertirii la Dumnezeu, în Hristos, spre iertarea păcatelor și dobândirea mântuirii, a împărtășirii de iubirea Părintelui ceresc (parabola fiului risipitor 15, 11-32). Biserica și misiunea ei, lucrarea misionarilor este călăuzită, inspirată și întărită de Duhul Sfânt, dimen-siunea pnevmatologică a misiunii fiind în mod deosebit evidențiată de Sfântul Evanghelist Luca, acesta arătând în același timp că misiunea implică suferință și jertfă în contextul adversității, a necredinței unora, a păcatului, a răului din lume.

Evanghelistul Luca este cu totul semnificativ prin opera sa cuprinsă în canonul scripturistic, pentru că el operează o schimbare în conștiința creștină, eclesială, anume trecerea de la înțelegerea experienței mântuitoare cu Hristos, a comuniunii cu El în perspectiva iminenței parusiei, la o viziune istorică a Bisericii, anume existența și lucrarea acesteia într-un orizont, într-un interval temporal nedeterminat, de la Cincizecime la venirea întru slavă, pe norii cerului lui Hristos. Biserica era alcătuită în vremea sa, ca o consecință a activității misionare a Sf. Pavel, mai ales din creștini proveniți dintre neevrei. Astfel, Sf. Luca operează această reinterpretare plecând de la principiul că creștinii vremii sale nu sunt dezavantajați în raport cu primii ucenici ai lui Iisus. Domnul înviat continuă să însoțească pe creștini, mai precis prin Duhul Sfânt care îi călăuzește permanent în itinerarul lor prin lume. Mântuitorul Iisus Hristos este încă prezent în comunitatea Sa. Datorită «numelui» Său și «puterii» Sale, trecutul devine din nou eficace. Aceasta se petrece acolo unde Iisus este ascultat și acceptat ca Domnul și, în aceeași măsură acolo unde comunitatea se lasă călăuzită de Duhul Său în noile ei activități misionare"[37]. Cu toate că, asemenea sinopticilor, Sf. Luca redă în Evanghelia sa activitatea lui Iisus la iudei, misiunea la samariteni și neiudei fiind menționată doar explicit, în finalul primei sale scrieri, El Se arată ucenicilor, după Înviere, la Ierusalim, poruncindu-le să propovăduiască în numele Său pocăința la toate popoarele, începând de la Ierusalim (24,47).

---

[35] H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke*, London, 1964.
[36] David Bosch, *op.cit.*, p. 116.
[37] *Ibidem,* pp. 115-116.

Ierusalimul are o semnificație simbolico-teologică, pentru că este centrul sacru al lumii, locul unde va apare Mesia și unde se adunau toate popoarele pentru a glorifica pe Dumnezeu.

O temă predilectă la Sf. Luca este aceea a penitenței, a pocăinței pentru păcate, *metanoia,* de fapt un act spiritual, mental și afectiv de întoarcere spre Dumnezeu prin Hristos, de acceptare a Lui pentru a primi iertarea, reconcilierea cu Dumnezeu, centrul și esența vieții umane fiind comuniunea cu Părintele ceresc. Ideea pocăinței și a iertării este redată amplu atât în Evanghelie (ilustrativă este parabola fiului risipitor) cât și în *Faptele Apostolilor* (2, 38; 3, 19; 5, 31; 8, 22; 10, 43; 13, 38; 17, 30; 20, 21; 26, 18-20), prima carte de istorie și de misiune creștină.

Misiunea Bisericii are un caracter universal, Evanghelia lui Hristos propovăduită de aceasta adresându-se tuturor, bogați și săraci deopotrivă, care sunt chemați la iertarea păcatelor, la convertirea întru Hristos și adevărul Său în experiența spirituală a mântuirii. Mântuitorul Hristos a mers în casa lui Zaheu, un om bogat al societății ebraice a vremii care s-a convertit, devenind „o paradigmă a comportamentului pe care evanghelistul îl așteaptă de la cei bogați”[38], apelul către cei bogați fiind, de altfel, permanent actual în istoria Bisericii. Aroganța, avariția, abuzurile, puterea, exploatarea celor săraci sunt impedimentele care împiedică pe cei bogați, atașați de bunurile perisabile terestre, să primească Împărăția lui Dumnezeu. Mesajul lui Hristos este și pentru bogatul nemilostiv, al cărui refuz îi atrage însă osânda veșnică (16,19-31).

Sf. Luca ne oferă o viziune integrală asupra misiunii Bisericii, o misiune a întregii comunități creștine particulare, locale, și în aceeași măsură în ansamblul Bisericii universale, o misiune pentru mântuire, așa cum a fost misiunea lui Hristos Însuși în sensul vertical al iubirii de Dumnezeu și în cel orizontal al iubirii de semeni (10, 27). Misiunea se desfășoară prin Duhul lui Hristos prezent în Biserica Sa. Același Duh care a coborât peste Hristos la Botezul Său coboară pentru al doilea Botez, pentru a doua oară la Cincizecime, eveniment decisiv pentru istoria mântuirii. Darul Duhului angajează în misiune Biserica, dezvăluind acesteia imperativul ei misionar. Astfel, Duhul nedespărțit de Hristos „inaugurează misiunea și ghidează pe misionari, arătându-le căile și metodele de misiune prin puterea revărsată peste Apostoli și peste ucenici, peste preoția Bisericii în general. În această perspectivă martorul-mărturisitorul este capital pentru înțelegerea misiunii Bisericii. Cel care propovăduiește pe Hristos trebuie să fie martor al lui Hristos în sensul de a fi fost ucenic la școala Sa în timpul activității Sale mesianice în Israel sau al interpelării directe, supranaturale ca în cazul Sf. Pavel. În *Fapte*, conținutul mărturiei corespunde proclamării Evangheliei de către Biserică prin ierarhia ei sacramentală, martoră în Duhul, spiritual, a lui Hristos mort și înviat. În această calitate, Biserica este martora vieții, morții și Învierii lui Hristos. Ea comunică lumii adevărul lui Hristos pentru viață și mântuire, mesaj universal, pentru toți oamenii.

---

[38] *Ibidem*, p. 137.

2.4. Misiunea Bisericii după Sf. Evanghelist Ioan

Sfântul *Ioan Teologul*, deși scrisul său la o primă privire s-ar adresa celor contemplativi, mistici, are un mesaj misionar unic și de o valoare deosebită. Evanghelia și celelalte scrieri ale sale exprimă situația comunității creștine după ruptura de templul ebraic, ceea ce explică specificul hristologiei ioaneice, anume preexistența Logosului, coeternitatea acestuia cu Tatăl, exprimată într-o terminologie ce se apropie de modelul cognitiv-mental elenistic. Teologia ioaneică este una mărturisitoare ce sintetizează o hristologie înaltă, universalistă, într-un context creștin divers, constituit din iudeo-creștini și creștini proveniți din medii neebraice. Evanghelia a patra prezintă pe Iisus Hristos ca revelator unic al lui Dumnezeu Cel Viu, utilizând un limbaj simbolic cu conotații cosmice. Centrul conceptual al Evangheliei a patra este constituit din imnul Logosului redat cu o genialitate poetică unică în literatura Noului Testament. Acest imn redă și statuează „originea, scopul și dimensiunile cosmice ale misiunii lui Hristos”[39]. Specifice Evangheliei a patra sunt titlurile pe care de mai multe ori și le dă Hristos: *Eu sunt*. De fapt Hristos folosește numele pe care îl dă lui Moise pentru a se numi pe Sine Dumnezeu în Vechiul Testament (Ieșire 3,14). El Se prezintă pe Sine ca fiind *lumina, calea, adevărul, viața, pâinea,* noțiuni predicate prin care se definește simbolic, metaforic, dorința, setea omului de Dumnezeu. Evanghelistul, prin declarații precum: *Eu sunt pâinea vieții* (6, 35, 51), *Eu sunt lumina lumii* (8, 12; 9, 5), afirmă că în persoana lui Hristos „se întâlnesc prezența evidentă a lui Dumnezeu și dorința umanității pentru Dumnezeu. Misiunea lui Iisus este aceea de a face cunoscut numele lui Dumnezeu”[40]. Faptul de a revela pe Dumnezeu lumii implică un aspect misionar. Hristos este Trimisul Tatălui pentru a-L face pe acesta cunoscut oamenilor. În concepția ebraică cel trimis este un „agent” al celui care trimite. Mai mult, cel care trimite se identifică cu cel trimis, investindu-l astfel cu propria sa autoritate: „Toate câte are Tatăl ale Mele sunt” (16, 15).

Textul misionar capital ioaneic este acesta: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască prin El lumea” (3, 16-17). Sensul misiunii este astfel unul cosmic. Hristos este trimis de către Dumnezeu pentru toată lumea, pentru ca toți oamenii să cunoască pe „singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (17, 3). Interpretând acest text, Sf. Chiril al Alexandriei, care face un îndemn mereu actual pentru misiunea Bisericii, acela de „a lupta pentru dogmele Bisericii”[41], spune următoarele: „Aici arată pe față că

---

[39] Donald Senior, *op.cit.*, pp. 282-283.

[40] *Ibidem,* p. 285.

[41] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* 2, 3, traducere Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, P.S.B. 41, București, 2000, p.195.

(Fiul, n.n.) este Dumnezeu după fire, dacă este necesar să înțelegem că Acela Care S-a născut din Dumnezeu-Tatăl este și Dumnezeu, neavând dobândită această demnitate, ca noi, ci fiind cu adevărat ceea ce se crede că este. Deci, o spune și aceasta cu cel mai bun folos, amintind de iubirea față de noi a lui Dumnezeu-Tatăl, și folosind în mod înțelept și potrivit cuvântul despre aceasta. Astfel rușinează pe Nicodim care nu credea în aceasta, mai bine zis îl arată ca necrezând. Iar a nu crede *îndată,* când *învață Dumnezeu,* ce este altceva decât dacă nu *a învălui adevărul în păcatul minciunii?* Pe lângă aceasta, spunând că se dă pe Sine însuși pentru viața lumii, îndeamnă să înțeleagă îndată de ce pedeapsă se fac vinovați cei ce nu dau nici un preț unui har atât de minunat... Mărimea minunată a dragostei Lui se vede în aceea că dă pentru noi pe Fiul Său, Care este Unul-Născut. Deci ca să rămână și să se păstreze marea iubire a lui Dumnezeu-Tatăl, trebuie să se înțeleagă că El este Fiu, și nu făptură. Iar Fiu al lui Dumnezeu este Cel din ființa Tatălui, adică de o ființă cu Cel Care L-a născut și Dumnezeu real și cu adevărat. Iar dacă, după părerea ta, nu este din ființa lui Dumnezeu-Tatăl și nu este Fiu după fire și Dumnezeu, ne va lipsi și minunea iubirii Tatălui. Căci în acest caz a dat o creatură pentru creaturi și nu pe Fiul adevărat... Numindu-Se pe sine în chip deschis Fiul lui Dumnezeu, nu voiește să lase cuvântul neîntărit, ci îl mărturisește prin fapte, ca aducând, ca să zic așa, dovada calității Sale, să facă mai siguri în credință pe ascultători. Căci nu am fost, zice, trimis după grăitorul de Dumnezeu, Moise, ca să judec lumea prin Lege, nici nu dau porunci spre a vădi păcatul, nici nu împlinesc o misiune de slujitor. Ci, vin cu iubirea de oameni proprie Stăpânului, eliberez pe rob ca Fiu și Moștenitor al Tatălui, preschimb în har Legea care osândește, dezleg păcatele care strâng ca niște lanțuri pe oameni; am venit să mântuiesc lumea nu să judec"[42]. Cuvintele Părintelui alexandrin sunt programatice și pentru misiunea Bisericii lui Hristos din vremea noastră confruntată cu „arianismul" vremii, care suferă din cauza separărilor dintre creștini, a faptului că, chiar pentru unii creștini, angajați în așa-zise misiuni de evanghelizare, Hristos este doar om, – e drept, unul de o moralitate deosebită peste care s-a revărsat cu prisosință binecuvântarea Tatălui –, a indiferenței față de propria credință și de harul Botezului a multora dintre credincioșii ortodocși care sunt doar un număr în ceea ce se numește parohia sociologică. Diferențele doctrinare dintre creștini sunt, de asemenea, un obstacol în articularea unei mărturii creștine unitare, vizibile, entuziaste, curajoase pentru lumea secularizată de astăzi.

Evanghelia a patra relatează pe larg și despre rolul Duhului Sfânt în misiunea Bisericii. Capitolele 14-16 constituie o adevărată teologie a Duhului Sfânt, numit Paracletul, Mângâietorul. Acest nume indică „funcția Duhului în comunitate"[43]. Duhul este Cel care întărește, reconfortează, mângâie pe ucenicii care nu Îl mai au fizic, sensibil pe Hristos lângă ei, în mijlocul lor, înlocuind prezența personală a lui Hristos prin cea spiritual-personală, harico-sacramentală a Duhului, de aceeași eficiență mântuitoare, teognostică, dătătoare de bucuria unirii mistice cu Dumnezeu. De altfel, Hristos Însuși fericește pe toți creștinii care în istoria

---

[42] *Ibidem,* 2,1, pp. 177-178.

[43] Donald Senior, *op. cit.*, p. 286.

Bisericii Îl vor mărturisi în taina credinței prin Duhul Său prezent dinamic și transfigurator în intimitatea persoanei proprii prin har: „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut" (20, 29). În absența sensibilă a Fiului întrupat, prezent cu Tatăl și cu Duhul prin energia dumnezeiască veșnică în cei credincioși, „Duhul susține aceeași relație dătătoare de viață de care s-au bucurat ucenicii în timpul slujirii pământești a lui Hristos. Aceasta este lucrarea crucială care Îl îndreptățește pe Iisus să vorbească despre faptul că Tatăl trimite Mângâietorul să fie cu comunitatea (14, 16). Duhul trimis de către Tatăl face pentru comunitatea post-pascală ceea ce a făcut Iisus pentru ucenicii Săi. Astfel Mângâietorul este «cu» ucenicii, îi «învață», îi «călăuzește» (14, 26; 16, 23), le revelează mesajul Tatălui și intră în confruntare profetică cu lumea care nu crede"[44] (16, 8-1). Prezența Duhului și eficiența Sa nu este doar o locotenență a Fiului întrupat. Mai mult, prezența Duhului îmbogățește comunitatea post-pascală printr-o înțelegere mai amplă, mai profundă și mai tainică a cuvintelor lui Hristos prin actul esențial de *aducere-aminte* și *intensificare* a relației spirituale, a comuniunii cu Iisus Cel înviat, prin mărturia personală și comunitară a celor credincioși. Astfel, teognosia și mărturia celor ce cred, prin prezența și lucrarea Duhului se constituie în „experiența misionară a comunității"[45] în credință, iubire și slujire de o manieră existențială ce reflectă și deschide spre Dumnezeu-Iubire în sens ontologic și dinamic. Credința, iubirea și slujirea lui Dumnezeu și a semenilor sunt porunci, imperative ale comunității răscumpărate, reconciliate cu Dumnezeu iar textele, scrierile noutestamentare se adresează celor credincioși care experiază aceste realități spirituale în comunitatea eclesială din lume și mai presus de lume în același timp. Creștinii chemați să dea mărturie despre Hristos în Duhul Sfânt, posesori ai scrierilor apostolice adresate lor, ca unii care le înțeleg sensul prin cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu sunt datori să anunțe, să proclame tuturor oamenilor acest adevăr al lui Dumnezeu experiat în iubire cunoscătoare în relațiile din propria comunitate, lumii care dacă nu crede este rea din punct de vedere moral, spiritual, nereconciliată, nemântuită prin har. Textele nou-testamentare sunt scrise pentru creștini, pentru cei care cred în Hristos. Autorii lor nu fac o demonstrație istorică sau rațională despre existența lui Dumnezeu, ci narează evenimentul mântuitor supranatural, dumnezeiesc, real în perspectivă istorică și adevărat epistemologic prin întărirea speranței și credinței comunităților în condiția lor din lumea ostilă, în viziunea ioaneică, lui Dumnezeu. Cu toate acestea adevărul lui Dumnezeu este universal, se adresează tuturor oamenilor de pretutindeni și dintotdeauna fiind singurul adevăr spiritual și mântuitor pentru aceștia în existența lor mundană, adevăr al vieții ca eternitate prin Înviere. De aceea, lumea trebuie evanghelizată, iar comunitatea creștină, Biserica lui Hristos locală și în universalitatea ei are o dimensiune și o vocație misionare. Astfel, puterea Bisericii este iubirea și adevărul ei care este și vine permanent de la Dumnezeu. Așa cum afirmă părintele Iustin Popovici, „în Biserică «însuși Adevărul» mărturisește despre sine însuși, dar mărturisesc despre el și martorii Adevărului. Domnul Hristos este Adevărul Însuși, iar martorii adevărului sunt Apostolii, Sfinții și toți

---

[44] *Ibidem*, p. 287.
[45] *Ibidem*.

credincioșii. De fapt, Biserica nu este nimic altceva decât o neîncetată mărturie despre Hristos, Dumnezeu și Mântuitorul lumii și al omului, căci în ea trăiește și lucrează neîncetat Dumnezeul-Om, Hristos, și cu El toate desăvârșirile dumnezeiești dimpreună cu toate puterile dumnezeiești"[46].

Sf. Ioan este Teologul iubirii divine, cel care numește pe Dumnezeu, pe care L-a cunoscut în Hristos și în Duhul Său, Mângâietorul, în experiența mistică și cea mărturisitoare și misionară, *Iubire* (I Ioan 4, 8). De aceea creștinii au vocația să dea mărturie despre iubirea de Dumnezeu, deoarece ei sunt din Dumnezeu prin iubire. Astfel, „iubirea este deopotrivă putere făptuitoare dumnezeiască ce face să ne naștem din Dumnezeu, ce ne face fii ai lui Dumnezeu. Dumnezeu este iubire și, de aceea, iubirea este puterea făptuitoare făcătoare de dumnezeire, putere îndumnezeietoare. Dacă iubirea impregnează ființa omenească, o îmbibă cu puterile dumnezeiești ce fac să renască ființa omenească și o preface într-o ființă nouă, o inimă nouă, o minte nouă, o viață nouă. Atunci toate gândurile sunt din Dumnezeu, ca și toate simțirile și faptele, și această ființă înnoită Îl cunoaște pe Dumnezeu într-un fel nou, cel mai adevărat și cel mai convingător. Doar o asemenea unire adevărată și organică cu Dumnezeu, pe care o căpătăm când ne naștem prin iubire din Dumnezeu – doar această naștere ne poate aduce adevărata cunoștință de Dumnezeu. Dacă omul nu se naște prin iubire de Dumnezeu nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu; dar dacă nu-L *cunoaște* pe Dumnezeu, nici nu-L poate *recunoaște*. Pentru că Dumnezeu este iubire, iubirea ne leagă, ne apropie duhovnicește și ne unește cu toate făpturile lui Dumnezeu – și, mai întâi, cu oamenii. Cel ce își iubește fratele Îl are pe Dumnezeu. Îl cunoaște pe Dumnezeu, căci se naște din Dumnezeu. Cel ce nu-și iubește fratele nu-L are pe Dumnezeu, nu-L cunoaște pe Dumnezeu, nu vede în oameni ființe dumnezeiești, ființe după chipul lui Dumnezeu, căci nu este născut din Dumnezeu"[47]. Așadar, mărturia, experiența misionară creștină se înscrie în cercul iubirii, unde naștere din Dumnezeu, cunoaștere și recunoaștere a Sa până și în făpturi și în evenimente istorice au ca temei pe Dumnezeu-Iubire. Dumnezeu trimite pe Fiul și pe Duhul Său în lume pentru a întemeia Biserica, comunitatea sfinților, a celor învățați și sfințiți de Dumnezeu pentru a da mărturie despre El, pentru ca toți oamenii în libertate să-L cunoască și să-L iubească pentru a se înscrie pe spirala ascensională a itinerarului spiritual cu Dumnezeu, scopul existenței, al vieții lor. Prin Biserica Sa, Dumnezeu ne trimite pe Fiul și pe Duhul Său pentru ca pe noi oamenii să ne trimită spre Sine, ca Împărăție a Sa, în timp și eternitate.

2.5. Misiunea Bisericii după Sf. Apostol Pavel

Sfântul *Pavel*, considerat „primul misionar și primul teolog creștin"[48], datorează opera sa teologică și lucrarea misionară evenimentului întâlnirii minunate

---

[46] *Epistolele Sfântului Ioan Teologul. Comentariu,* traducere Sabin Preda, Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 1998.

[47] Donald Senior, *op. cit.*, pp. 79-80.

[48] David Bosch, *op. cit.*, p. 163.

cu Hristos pe drumul Damascului. Hristos, din dușmanul de moarte al iudaismului, în viziunea inițială a lui Saul din Tars, devine centrul vieții, al Universului întreg. Sfântul Apostol Pavel are o conștiință apostolică și misionară exemplară, invitând la concordanță deplină între viața morală proprie și exigențele Evangheliei lui Hristos. Motivația misionară în viziunea paulină este iubirea lui Dumnezeu (II Corinteni 5), iar angajarea misionară are o dimensiune liturgică, sacerdotală și sacrificială[49] în vederea reconcilierii tuturor cu Dumnezeu în Hristos Iisus.

Sfântul Pavel aduce o corecție speranței eshatologice a Bisericii primare valorizând timpul și lucrarea Bisericii, „manifestarea anticipată a Împărăției lui Dumnezeu" și „loc al celebrării vieții celei noi în prezent"[50].

Viața misionarului este o viață în Hristos prin purtarea în trup a omorârii Lui ca „și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (II Corinteni 4, 10), iar acest model trebuie extins la toți oamenii care, așa cum sunt morți în Adam, sunt vii în Hristos cel înviat. Capitolele din *Epistola către Romani* 9-11 exprimă concepția misionară a Sfântului Apostol Pavel și relația strânsă cu teologia sa, fiind „un document al istoriei misiunilor, orientat către viitor"[51].

Sfântul Apostol Pavel redă dimensiunea ontologică a credinței în Dumnezeu prin care omul se definește, în autenticitatea condiției sale în lume, ca unul care primește cuvântul de la Dumnezeu, cunoașterea prin Revelație: „Aproape de tine este cuvântul, în gura ta și în inima ta", adică cuvântul credinței pe care îl propovăduim. „Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (Romani 10, 8-10). Evanghelizarea și mărturia au astfel o valoare soteriologică. De aceea, paradigma misionară paulină este de o bogăție copleșitoare, o teologie și o misiune creștină a timpului său, iar misiologia contemporană, într-o „fuziune de orizonturi" (H.G. Gadamer), are datoria să „prelungească logica teologiei și a misiunii Sfântului Pavel într-un mod creator, în circumstanțele actuale, care sunt în multe privințe diferite de ale sale"[52]. Elementele, ideile-forță ale teologiei misionare a Sfântului Pavel, pot fi clasificate după cum urmează:

a) Biserica este comunitatea nouă în care membrii ei sunt în raporturi frățești, iar legea comunității este iubirea și întrajutorarea;

b) deși misiunea creștină se desfășoară în lipsuri și suferință ea este fortificată de Hristos care asigură triumful Bisericii întru jertfă (II Corinteni 12, 9-10);

c) scopul misiunii creștine constă în propovăduirea Evangheliei, în împărtășirea de harul mântuirii prin Duhul lui Hristos spre reconcilierea cu Dumnezeu și cu semenii. Biserica constituie manifestarea noii creații și, de aceea, comunitatea creștină și lucrarea ei misionară trebuie înțelese și intim legate planului cosmic și istoric al lui Dumnezeu de mântuire a lumii[53].

---

[49] *Ibidem,* p. 184.
[50] *Ibidem,* p. 192.
[51] *Ibidem,* p. 215.
[52] *Ibidem*, p. 227.
[53] *Ibidem,* p. 238.

Esențială pentru misiune, în perspectiva subiectului misiunii, este „credința personală în Iisus Hristos mort și înviat pentru mântuirea lumii", o confesiune, o mărturisire făcută pe temeiul relației cu Hristos în iubire și experiență spirituală a întregii Biserici.

Apostolul neamurilor a lăsat Bisericii cele 14 epistole care nu sunt „texte misionare în sens strict", ci corespondența pastorală a autorului care răspundea la problemele pastorale particulare ale unei comunități creștine[54]. Cu toate acestea, această corespondență are un caracter „public și universal", majoritatea epistolelor fiind scrise în perioada „lucrării misionare cele mai dinamice" a Apostolului[55]. Predica și scrisul său sunt conforme Tradiției (I Corinteni 11, 23; 15, 3), misiunea sa este autentică, având acordul, aprobarea autorității Bisericii, a Apostolilor. Teologia misionară a Sf. Pavel este coextensivă viziunii sale creștine totale care s-a structurat și cristalizat după întâlnirea minunată cu Hristos pe calea Damascului. Academismul formației sale rabinice a fost bulversat de inopinatul eveniment de pe calea Damascului. Erudiția sa teologică a fost nevoită să insereze după extaz și reflecție anahoretică pe Hristos care a devenit centrul de neclintit al credinței și propovăduirii sale.

Evreu și cetățean roman, educat în tradiția religioasă rigoristă a poporului său, dar deschis modelelor culturale consacrate în epoca elenistică, filosofiei stoice sau cultelor de mistere, Sf. Pavel este și rămâne fidel în mod absolut lui Hristos care i-a apărut – *ophthe* – (I Corinteni 15, 8) în experiența de natură vizionară care stă la temelia vocației sale, greu de înțeles pentru exegeți, și care a determinat o schimbare radicală în viața sa. Ruptura dintre Biserică și templul ebraic nu era încă decisivă, oficializată în momentul viziunii sale, dar cu toate acestea Sf. Pavel se va distanța de coreligionarii săi, care l-au persecutat apoi toată viața. Experiența Damascului este „o revelație" petrecută în interioritatea tainică, în sufletul ales de Dumnezeu direct, de o manieră specifică profetismului ebraic, de data aceasta de către Fiul întrupat, răstignit și înviat, pentru a propovădui Evanghelia celor care nu au văzut și auzit de Hristos. Înseși cuvintele grecești *a vedea* și *a apărea* în formă activă și pasivă, „am văzut" (I Corinteni 9, 1) și „mi s-a arătat" (15, 88) desemnează, indică o experiență extatică și vizionară de natură instructivă, informativ – formatoare totodată, pe care apostolul o primește și o consideră, o apreciază ca adevărată, ca lucrare divină prin care Dumnezeu însuși îi confirmă că Iisus Hristos este Fiul Tatălui, răstignit, mort și înviat pentru reconcilierea Lui cu umanitatea căzută în păcat. Astfel, teologia misionară a Sf. Pavel nu a fost „o construcție abstractă atârnând de un principiu universal, ci o analiză a realității provocate de o experiență inițială care a dat apostolului o nouă viziune despre lume"[56].

Această viziune este concentrată în textul din *Epistola către Romani* (3, 21-30): „Dar acum, în afară de Lege, s-a arătat dreptatea lui Dumnezeu, fiind mărturisită de Lege și de profeți. Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin credința în Iisus

---

[54] Donald Senior, *op.cit.*, p. 162.
[55] *Ibidem,* p. 163.
[56] *Ibidem*, p. 171.

Hristos, pentru toți și peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire, fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu; îndreptându-se în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus, pe care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de) ispășire, prin credința în sângele Lui, ca să-și arate dreptatea Sa pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute...". Iisus Hristos este Mesia cel așteptat, Persoană istorică, prin care Dumnezeu a realizat planul Său din veșnicie de mântuire a lumii. Experiența Damascului a făcut din Sf. Pavel care a conștientizat vocația sa misionară și apostolică pe parcursul întregii sale vieți ulterioare, un „ambasador pentru Hristos" și un „slujitor al reconcilierii"[57].

Chemarea apostolului se înscrie în logica chemării lui Dumnezeu pentru anunțarea voinței Sale către întregul popor al lui Dumnezeu, de data aceasta întreaga lume, creația lui Dumnezeu răscumpărată obiectiv și virtual prin sacrificiul lui Hristos. Sf. Pavel leagă misiunea sa pentru Hristos și Biserica Sa, apostolatul său, de chemarea profetică a lui Isaia și Ieremia (Romani 1, 1; Isaia 49, 1; Ieremia 1, 5; Galateni 1, 15). Totodată, slujirea sa este un act sacerdotal prin care aduce pârga neamurilor ofrandă bine plăcută lui Dumnezeu sfințită prin Duhul Sfânt (Romani 15, 16). Datoria lui este aceea de a răspândi, de a semăna cunoștința lui Dumnezeu, cuvântul Său, „ca de la Dumnezeu, înaintea lui Dumnezeu, în Hristos" (II Corinteni 2, 17). El este slujitorul lui Hristos prin care oamenii sunt chemați să creadă (I Corinteni 3, 5) și iconom al tainelor lui Dumnezeu (4, 1). Cuvântul, propovăduirea sa este însoțită de darul vindecării și de alte semne și minuni, iar iubirea creștină nu constă doar în experiența interioară a bucuriei întâlnirii cu cel iubit, ci se manifestă și concret, comunitar prin facere de bine, ajutor pentru cei aflați în lipsuri și suferință, „ajutoarele pentru sfinți" (16, 1).

Mesajul misionar paulin este mereu actual și în orice situație el poate fi interpretat spiritual, existențial, reflectând datoria personală de întoarcere iminentă la Dumnezeu, de a avea mintea, gândul – *nous* – lui Hristos (2, 16).

Omul din lume, tentat de atracțiile exercitate de „idolii" acesteia, „adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare, închinare la idoli, fermecătorie, vrajbe, certuri, zavistii, mânii, gâlcevi, dezbinări, eresuri, pizmuiri, uciderи, beții, chefuri și altele asemenea acestora" (Galateni 5, 19-21), este chemat la eliberare spirituală prin Hristos, acceptând și înțelegând suveranitatea Sa absolută. Astfel, exigența ca „în numele lui Hristos tot genunchiul să se plece, al celor cerești, al celor pământești și al celor de desubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu Tatăl" (Filipeni 2, 10-11) este perfect valabilă astăzi în contextul autonomiei valorilor, al relativizării caracterului absolut, revelat al credinței creștine prin valorizarea în spațiul creștin a altor religii și noi mișcări religioase, al globalizării ce tinde să absolutizeze ordinea materială, nu cea spirituală a existenței. Mântuirea lumii, sensul ontologic și existențial al omului este dat de Hristos, care devine centrul vieții spirituale a omului: „M-am răstignit împreună cu Hristos și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20).

---

[57] *Ibidem,* p. 181.

Sensul vieții omului în plan spiritual, prin care de fapt acesta se definește în primul rând ca uman, ca ființă spirituală, este acela de *a cunoaște* pe Dumnezeu și *a fi cunoscut de* Dumnezeu. Dumnezeu poate fi cunoscut din observarea și contemplarea creației (Romani 1, 18-23) dar, mai ales, din evenimentele istoriei mântuirii cu finalitate soteriologică. În perspectivă umană, Dumnezeu poate fi cunoscut prin credința în El și cei pe care Acesta i-a trimis în lume pentru ca oamenii să-L cunoască și, mai ales, prin credința în Hristos, Fiul Tatălui întru Care „locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9). A fi cunoscut de Dumnezeu înseamnă a fi chemat, ales, glorificat de către Dumnezeu, a fi în comuniune cu El în experiența teognosică a iubirii, dar al Duhului lui Hristos.

Pentru ca omul să cunoască și să fie cunoscut de Dumnezeu este necesară predica, anunțul kerigmatic esențial, evanghelizarea, anume că „Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi; și că a fost îngropat și că a înviat a treia zi" (I Corinteni 15, 3-4). Pentru omul ontologic, relaționat lui Dumnezeu prin creație, a fi mântuit, a avea un sens în viață dincolo de absurdul sau nesemnificația aparentă a existenței sale în lume, reprezintă o exigență ontologică și existențială. Dumnezeu-Iubire vine în întâmpinarea acestei dorințe ontologice umane prin Hristos, Unul dintre oameni, însă fără de păcat, cu cuvintele Sale dumnezeiești mângâietoare și cu puterea Sa divină, cu harul Său ce ridică pe om din păcat și moarte pentru a-i oferi viața adevărată, aceea în comuniune cu Dumnezeu. De aceea, Apostolul are datoria de a proclama acest adevăr anunțat în limbajul Revelației, cuvintele lui Dumnezeu învesmântate în cuvintele limitate ale omului și incapabile să redea totalitatea voinței și lucrării tainice divine. Aceste cuvinte exprimă actele divine mântuitoare, sunt adresate omului, sunt compatibile și vin în întâmpinarea aspirațiilor sale spirituale, ale dorinței sale după Dumnezeu; „Dar ce zice Scriptura? Aproape de tine este cuvântul, în gura ta și în inima ta, – adică cuvântul credinței pe care îl propovăduim. Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire" (Romani 10, 8-10). Cuvântul Evangheliei se adresează tuturor, este pentru toți oamenii, are o destinație universală: „Căci nu este deosebire între iudeu și elin, pentru că Același este Domnul tuturor, Care îmbogățește pe toți cei ce-L cheamă. Căci oricine va chema numele Domnului se va mântui" (10, 12-13). Pentru ca oamenii să cunoască pe Dumnezeu este absolut necesară existența și lucrarea misionarilor, a trimișilor pentru a vesti Evanghelia, pentru ca oamenii să audă adevărul lui Dumnezeu, adevărul mântuirii lor, a iubirii lor de către Dumnezeu: „Dar cum vor chema numele Aceluia în care încă nu au crezut? Și cum vor crede în Acela de care nu au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu se vor trimite? Precum este scris: Cât de frumoase sunt picioarele celor ce vestesc pacea, ale celor ce vestesc cele bune!... Prin urmare credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (10, 14-17). Întrebările retorice ale Sf. Pavel se înscriu perfect în logica evanghelizării, a datoriei sacre și a misiunii Bisericii de a face pe Hristos cunoscut lumii, inclusiv oamenilor de astăzi, dintre care mulți caută răspunsuri spirituale pe alte căi decât cea arătată de Hristos și Biserica Sa. Oamenii cred prin

ascultarea cuvintelor Evangheliei propovăduite de Apostoli și, apoi, de urmașii lor, episcopii și preoții Bisericii, ierarhia sacramentală a acesteia. De aceea, apostolul recomandă ca „preoții care își țin bine dregătoria, să se învrednicească de îndoită cinste, mai ales cei care se ostenesc cu cuvântul și învățătura...Vrednic este lucrătorul de plata sa" (I Timotei 5, 17-18).

Epistolele *Efeseni* și *Coloseni* prezintă *eclesiologia paulină.* În viziunea paulină, Biserica „este calea și semnul misiunii cosmice a lui Hristos de mântuire a lumii"[58]. Biserica este „împlinirea Celui ce plinește toate întru toți" (Efeseni 1, 23). Hristos este atât Capul Bisericii cât și Domnul întregului univers. De aceea, Evanghelia este cuvântul de mântuire și viață în Hristos al lui Dumnezeu pentru toți oamenii, iar misiunea Bisericii în istoria post-pascală, de la Cincizecime la Parusie, are ca scop încorporarea sacramentală prin cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu a oamenilor în Trupul mistic al lui Hristos: „Ziditi fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos" (2, 20; I Petru 2, 4-5). Strategia misionară a apostolului constă în implantarea Bisericii în marile centre ale lumii vremii sale ca de acolo Mireasa lui Hristos să radieze strălucirea și frumusețea sa în toate zările, integrând cât mai mulți oameni pentru a face din ei, Trupul lui Hristos.

Biserica lui Hristos este una pentru că unul este Capul ei, una este Revelația lui Dumnezeu exprimată de teologia Bisericii ca învățătura cea dreaptă și mântuitoare, unul este Botezul, una este Euharistia, Cina tainică a unirii cu Hristos prin Trupul și Sângele Său (Efeseni 4, 4-6; I Corinteni 10, 16-17; Galateni 1, 6-12). De aceea, o exigență esențială pentru misiunea creștină este cea a păstrării unității Bisericii, pentru că Hristos este unul logic și ontologic, este și Trupul Său alcătuit din toți cei care cred și îl mărturisesc ca Dumnezeu (I Corinteni 12, 4-31; 3, 4-11).

Cunoscut ca misionar prin excelență, un geniu misionar al tuturor timpurilor, Sf. Pavel, „cel mai mare din câți s-au pus vreodată în slujba Bisericii"[59], sugerează anumite principii misionare, aplicabile în contexte istorice din cele mai diverse, inclusiv cel de astăzi.

1. Dorința sa este de a fi în cât mai multe locuri, de a întemeia cât mai multe comunități, mai ales în inima marilor metropole pentru ca Evanghelia să fie auzită de personalități politice, culturale, care, atrase de adevărul dumnezeiesc să se convertească la Hristos, să devină membre ale Bisericii. Eventualul eșec nu-l descurajează, dar suferă interior, deoarece unii ca aceștia refuzând pe Dumnezeu se refuză pe ei înșiși, nu se cunosc cu adevărat pe ei înșiși.

2. Sf. Pavel, în lumea religioasă a vremii sale, deși aducea un mesaj tulburător, inimaginabil pentru cei mai mulți, incredibil, avea capacitatea și inteligența de a lega noua învățătură de alte credințe religioase din terenul de misiune, într-un proces de incipientă aculturație. Credințele vechi nu erau negate frontal, ci li se arătau limitele, neîmplinirea. Relevant în acest sens este dialogul cu filosofii greci din Areopagul Atenei care, în buna-cuviință de a glorifica toate divinitățile posibile și din dorința sinceră de a nu rămâne datori cumva vreuneia, conștienți

---

[58] *Ibidem*, p. 191.

[59] Pr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel*, București, 1996, p. 8.

de limita cunoașterii umane, au înălțat o statuie și „Dumnezeului necunoscut" pe care Sf. Pavel Îl identifică cu Hristos Cel înviat. De fapt, Acesta este și unicul Dumnezeu la care voia Sf. Pavel să-i convertească pe toți închinătorii la false divinități. Acesta este un principiu valabil permanent, cu atât mai mult în context ecumenic, când fiecare este fidel propriei credințe, eventuale convertiri la dreapta credință, de exemplu, trebuind făcute fără triumfalism, ci cu smerenie și cu durerea separării creștine. Referințele la cultura vremii din *Fapte* („În El trăim, ne mișcăm și suntem" 17, 28 – din Epimenide, contemporan cu Solon, aprox. 640-560 î.d.Hr.; „Căci al Lui neam suntem" – Aratus din Cilicia, sec. IV î.d.Hr. și stoicul Cleantes, 263-232) sunt un model pentru referințe teologice la cultura locală în care poate fi exprimat adevărul Evangheliei în sinteze creatoare atractive pentru sensibilitatea elitelor culturale. Cultura locală este un vehicol lingvistic prin care este necesar a fi contextualizat adevărul universal al Evangheliei, prin adaptare la specificul local, cu fidelitate totală față de Hristos și Biserica Sa.

3. Efortul și străduința de a predica Evanghelia cu sinceritate, cu devotament și disponibilitate integrale pentru adevărul lui Hristos pentru ca oamenii să fie eliberați de păcat, de rău, caracterizează misionarismul paulin: „Îndemnul nostru venea nu din rătăcire, nici din gânduri necurate, nici din înșelăciune, ci după cum am fost socotiți vrednici de Dumnezeu ca să ni se încredințeze Evanghelia, așa vorbim, nu căutând să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile. Căci niciodată nu ne-am arătat cu cuvinte de lingușire, după cum știți, nici cu ascunse porniri de lăcomie. Dumnezeu îmi este martor. Nici nu am căutat mărire de la oameni, nici de la voi, nici de la alții, deși puteam să fim cu greutate, ca Apostoli ai lui Hristos. Noi însă am fost blânzi în mijlocul vostru, așa cum o doică îngrijește pe fiii săi" (I Tesaloniceni 2, 3-7). Așa cum subliniază un exeget, „sinceritatea a fost puntea de aur pe care a întins-o Apostolul peste abisul neîncrederii pe care l-au deschis în suflete propovăduitorii atâtor doctrine false, propovăduitori care urmăreau adesea numai recoltarea de aplauze ieftine și interese personale"[60]. Principiul este tot așa de valabil astăzi, în contextul post-ideologic dar confuz, tulbure, secularizat în parte, când asistăm la emergența unei pseudo-religiozități de natură ocultă, neognostică ce se insinuează rafinat în conștiințe slabe, la oameni fără discernământ spiritual.

4. Sf. Pavel a fost un adevărat părinte, iubitor, plin de grijă, de solicitudine, al membrilor comunităților înființate prin misiunea sa și născuți „prin Evanghelie în Iisus Hristos" (I Corinteni 4, 15). Sentimentul cald, iubirea spirituală cea mai pură față de păstoriții săi este exprimată de dorința sa intensă ca toți fiii săi după har să ajungă „la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (Efeseni 4,13). Comportamentul său față de fiii săi duhovnicești ține perfect seama de diferențele de vârstă, sociale, ceea ce denotă un profil psihologic deosebit al apostolului: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte; pe cei tineri, ca pe

---

[60] Pr. Prof. Sofron Vlad, *Principii misionare și sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel,* în „Studii Teologice", nr. 7-8/1955, p. 290.

frați; pe femeile bătrâne îndeamnă-le ca pe niște mame, pe cele tinere ca pe surori, în toată curăția" (I Timotei 5, 1-2). Ucenicii săi erau adevărații săi copii „pe care el i-a născut în Hristos și pe care trebuia să-i readucă la el ca printr-o nouă naștere. Apostolul compară în repetate rânduri rolul său, față de cei pe care i-a convertit la Hristos, cu rolul unei mame (I Tesaloniceni 2, 7) sau al unui tată (I Tesaloniceni 2, 11), căci el i-a născut prin Evanghelie în Iisus Hristos"[61]. Celebrul imn al iubirii (I Corinteni 13) exprimă cel mai elocvent această iubire ce își are originea în adâncul ființial, tainic al iubirii divine, al înălțimii spirituale la care s-a ridicat apostolul prin asceza personală ce a tras asupra sa plinătatea darurilor divine și viziunea slavei cerești supraluminoase (II Corinteni 12, 2-4). Aparentele incosecvențe în lucrarea sa misionară, în relațiile sale cu ceilalți se explică prin această iubire nețărmurită, articulată la iubirea infinită a Celui răstignit pentru oameni din dorința sinceră de a aduce pe toți la Hristos: „Tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (I Corinteni 9, 22). O consecință a acestei relații părintești cu cei convertiți ai săi a fost corespondența sa trimisă acestora, comunităților înființate de el, cărți canonice ale Noului Testament, normative pentru învățătura, morala, disciplina Bisericii.

5. Această adaptabilitate și disponibilitate a apostolului pentru o largă diversitate de convertiți, fiecare cu mentalitatea sa, ancorată în culturi și tradiții dintre cele mai diverse, este dovada, argumentul incontestabil și grăitor de la sine despre principiul *universalității Evangheliei.* Evanghelia este pentru toate popoarele lumii. Conștiința misionară a apostolului dă mărturie despre datoria sa de a predica Evanghelia tuturor oamenilor, pretutindeni în lume. Lui, datorită calităților sale intelectuale, morale, caracterului său puternic, penetrant, i-au fost încredințate popoarele spre a fi evanghelizate de către Dumnezeu Însuși, Biserica binecuvântând această lucrare a sa. Acest adevăr este exprimat chiar de către apostolul însuși: „Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru predicarea Evangheliei lui Dumnezeu... prin Care am primit har și apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinței toate neamurile" (Romani 1, 1-5; 15, 18; 16, 26; Coloseni 1, 23; II Timotei 4, 17).

6. Un alt principiu misionar paulin vizează *moralitatea,* viața morală a creștinilor prin care ei dau mărturie, în lumea căzută pradă păcatului și prin aceasta diavolului, forță personală activă și eficientă ce luptă evident împotriva lui Dumnezeu și a omului, antrenându-l în întuneric existențial, despre îndreptarea în Hristos și locuirea Duhului Sfânt în ființa lor reînnoită prin har. Cine săvârșește păcatul răstignește a doua oară pe Hristos care a murit pentru păcatele oamenilor. Ceea ce este caracteristic în privința moralității la Sf. Pavel, ceea ce reflectă mentalitatea ebraică și principiul paralelismului specific acesteia, este concepția apropiată pariului pascalian, că împlinind poruncile evanghelice omul este înălțat în sfera spirituală a Împărăției lui Dumnezeu, interioară sieși și eshatologică totodată. Însuși trupul omului este „templu al Sfântului Duh" (I Corinteni 6, 19), iar păcatele care ofensau în modul cel mai profund și sensibil rigorismul moral al

---

[61] Pr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni. Studiu introductiv, traducere și comentariu,* București, 1983, p. 355.

apostolului excludeau și lipseau pe om de vocația sa ontologică de fiu al lui Dumnezeu și moștenitor cu sfinții al Împărăției lui Dumnezeu: „Nu știți, oare, că nedrepții nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu? Nu vă amăgiți: nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu" (6, 9-10). Îndemnurile, exortațiile pauline sunt tot atât de actuale astăzi, când destui dintre cei care au primit harul Botezului, „se vor depărta de la credință, luând aminte la duhurile cele înșelătoare și la învățăturile demonilor, prin fățărnicia unor mincinoși care sunt înfierați în cugetele lor" (Timotei 4, 1-2; II Timotei 3, 1-7).

7. Sf. Pavel, din experiența sa misionară de o anvergură impresionantă, în situații dintre cele mai diverse, favorabile uneori, dar de cele mai multe ori nefericite, judecă actele umane prin ochii și cu inima lui Hristos Însuși, avertizând pe slujitorul lui Hristos, pe cel ce predică Evanghelia, de refuzul categoric al unor structuri osificate, încremenite în păcat, luptătoare împotriva Duhului Sfânt, pradă înlănțuirii duhurilor răutății. Îndemnul său este pentru „lupta cea bună a credinței" (I Timotei 6, 12) spre cucerirea, dobândirea vieții veșnice, țelul final și neclintit, chiar în furtunile cele mai dezlănțuite din viața misionară, pastorală a celui ce călăuzește sufletele oamenilor pe calea cea îngustă și plină de încercări a Împărăției. În toate suferințele, umilințele, încercările, primejdiile, chiar de moarte, omul lui Hristos, misionar și păstor al Bisericii Sale, este îndemnat la statornicie și răbdare, la smerenie, „cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înaintea Lui, a suferit crucea" (Evrei 12, 2). Misiunea este calea Crucii, a jertfei pentru Hristos și Biserica Sa, Cruce care poate fi în orice context istoric, cultural, social, politic, pentru unii „nebunie, iar pentru noi, cei ce ne mântuim, puterea lui Dumnezeu" (I Corinteni 1, 18). În ceea ce privește situația materială, existența cotidiană cu exigențele ei, apostolul propune ca aceia care propovăduiesc Evanghelia „să trăiască din Evanghelie" (I Corinteni 9, 14), modest, smerit, cu bună-cuviință, pentru că „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor" (I Timotei 6, 10). Misionarul, slujitor al Noului Testament (II Corinteni 3, 6), este îndemnat să conștientizeze permanent că el este ceea ce este prin puterea lui Hristos, că slujirea sa este pecetea iubirii lui Hristos a Cărui putere se desăvârșește în slăbiciune (12, 9), în vasele de lut slabe ale oamenilor în care arde flacăra iubirii nestinse pentru Dumnezeu.

The Biblical Foundations of the Mission of the Church

The mission of the Church is articulated in the Revelation. The author of this study 'The Biblical Foundations of the Mission of the Church', Rev. Conf. Dr. Petraru, analyses the main aspects of the mission of the Church comprised in the scriptural evidences. The mission is the very heart of a Church, and its witness is the food and its foundation on earth. The complete revelation given to the world by our Saviour Jesus Christ is the way to salvation and life. So, we are entered into the universe of the mission, from the beginning of the world until the time of the Church. Missionary ideas in the Ancient Testament as pedagogue toward Christ are completed by the Gospels, the account of our Saviour life on earth. Every Evangelist is presented from the point of view of its correspondence to the mission. These unique insights on the mission of Christ in the world are deepened by Saint Paul the Apostle of Gentiles, the greatest missionary in the Early Church.

The mission is –as the author concludes – the only way to live the faith in Christ and a living source of hope and love in the Church.

Noi interpretări ale persoanei în teologia contemporană

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Problema destinației omului s-a impus în istoria gândirii umane ca o problemă centrală. Ea privește în mod deosebit dimensiunea personală din om așa cum aveau să afirme în secolul trecut reprezentanții antropologiei filosofice.

Din punct de vedere teologic, Wolfhart Pannenberg a oferit în prezent un răspuns temeinic la această problemă. Caracteristic pentru antropologia creștină dezvoltată de Pannenberg este că ea îl vede pe om în deschiderea și relația lui cu Dumnezeu. Prin acest aspect, gândirea creștină oferă o perspectivă diferită față de gândirea filosofică. Pannenberg a urmărit această perspectivă în studiile sale despre om ca persoană și destinația lui. Punctul de plecare al reflecțiilor sale îl constituie ideea de individualitate scoasă în evidență, după Pannenberg, în cuvintele Mântuitorului despre iubirea nelimitată cu care Dumnezeu îl caută pe om (Luca 15, 7). Valoarea nelimitată acordată fiecăruia de către iubirea divină este legată în creștinism de ideea de intangibilitate, care exprimă realitatea chipului lui Dumnezeu din om de care vorbește cartea Facerii (9, 6).

Pentru prima dată în istorie, creștinismul a prezentat în adevărata ei lumină ideea de nemurire a sufletului prezentă și în platonism, respingând însă învățătura platonică despre reîncarnare și legând nemurirea sufletului de unicitatea vieții trupești. „De aceea nu a fost un simplu compromis între idei eterogene faptul că gândirea creștină începând cu sfârșitul celui de-al doilea secol a înțeles nădejdea în înviere ca expresie a destinației întregului om spre nemurire”[1].

Legarea ideii de nemurire de omul individual a contribuit după Pannenberg la formarea ideii moderne de subiect. Definiția lui Boethius (*persona rationalis naturae individua substantia*) ar duce mai departe – după același teolog – întregul drum al gândirii despre persoană începând cu perioada greacă până la conceptul filosofic de subiect. În plus, formula „individua substantia” ar acoperi transformările profunde în înțelegerea individualității: „Prin legătura noțiunilor de individ și substanță ea acoperă mai departe deosebirea dintre persoană și natură care a fost rezultatul unor dispute anevoioase în discuțiile trinitare și hristologice din Biserica primară”[2].

---

[1] W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1980, p. 81.

[2] Idem, p. 82. Cu privire la acest aspect vezi Vasile Cristescu, *Problema persoanei la Boethius și Richard de Saint-Victor*, în „Teologie și Viață”, nr. 5-8/2002; Același, *Antropologia în perspectivă teologică*, Editura Junimea, Iași 1999.

Încercarea lui Hegel de revizuire a conceptului de subiect şi interpretarea ei dată de Pannenberg

Hegel a încercat mai târziu să depășească acest mod de gândire prin intenția de dizolvare a substanței în subiect. Încercarea aceasta a condus, după Pannenberg, în perioada modernă la accentuarea subiectului, a caracterului său absolut: „Tot ceea ce este dat, este pentru omul modern numai material pentru activitatea subiectului. Prin aceasta orice autoritate și ordine stabilă care și-ar subordona subiectul este înțeleasă ca rănire a libertății subiectului. Orice ordine a vieții comune primește legitimitatea ei numai când asigură și mărește spațiul liber pentru autodeterminarea indivizilor, al spațiului în care subiectul nu este legat de nici un conținut substanțial dat înaintea lui"[3].

Ideea aceasta a unei subiectivități puternice a fost legată în perioada modernă de experiența înstrăinării subiectului, căci orice barieră în calea autodeterminării acestuia trebuie să-i fi apărut subiectului absolut ca încătușare prin care este înlănțuit de puteri străine, în loc ca în el să poată fi recunoscute contururile unei ordini în care viața sa să-și găsească siguranță: „Chiar dispoziția sa după bunul plac ajunge pentru subiect goală și fadă, deoarece conținutul ei ar putea foarte bine să fie un altul"[4].

Pannenberg observă că forma unei astfel de subiectivități goale corespunde subiectivității romantice deja criticate de Hegel. Filosofia hegeliană a subiectului s-a străduit să dea un răspuns orgoliului eului romantic prin legătura sa cu conținuturile substanțiale date înaintea lui[5]. Deși a scos în evidență poziția absolută a subiectului prin dizolvarea substanței în subiect, Hegel nu a reușit să depășească subiectivitatea romantică. Ea a marcat în perioada următoare pecetea modernității[6].

Hegel a înțeles că „ateismul moral" al societății moderne este urmarea ridicării subiectului peste toate conținuturile sale substanțiale. Dar el a crezut că poate să oprească această cădere prin revizuirea noțiunii de subiect, afirmând că subiectul este în primul rând *altul sinelui său în sine-însuși (erst im anderen seiner selbst bei sich selbst)*[7]. Pannenberg arată că prin această afirmație, Hegel nu a depășit noțiunea de subiect, „ci a văzut fundamentându-se chiar prin ea caracterul absolut al subiectului, și anume al subiectului în special, deci și a subiectului creat, pe care el voia să-l dizolve"[8]. De aceea urmașii săi au găsit în teza hegeliană despre subiectivitatea absolutului numai reflectarea și idealul subiectului creat. După Pannenberg, Hegel nu a depășit rezultatul subiectivismului romantic, ci l-a întărit și mai mult[9].

---

[3] W. Pannenberg, *op. cit.*, p. 84.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 85.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*.

Concepția aceasta despre subiectul care se impune a condus la aporii atât cu privire la „eu" cât și cu privire la „sine". Cu privire la „eu", arată Pannenberg, poate fi observat că eul care se impune nu poate fi identic cu eul care impune aceasta: „Eul care se impune și eul impus rămân totdeauna deosebiți"[10]. În plus, trebuie ca alt subiect să fie independent de acesta în originea sa. Atunci se pune întrebarea cum poate fi *subiectul în sine însuși într-un astfel de altul*: „Ca cel care este în altul, subiectul trebuie să fie diferit de eul care este vis-à-vis de celălalt"[11]. Pentru Pannenberg, formula hegeliană a subiectului se descompune pe de o parte în analiza unui subiect romantic care se învârte în jurul lui însuși, iar pe de altă parte, într-un subiect care este funcția unei istorii ce depășește subiectivitatea sa[12].

Unitatea eului ca subiectivitate

Pannenberg afirmă că identitatea eului și cu aceasta subiectivitatea omului, iau naștere mai întâi prin integrarea momentelor eului în unitatea sinelui. În acest sens trebuie deosebite personalitatea și subiectivitatea omului, încât subiectivitatea să-și aibă fundamentul în personalitate, însă să nu fie identică cu ea. Prin aceasta se ajunge după Pannenberg la o continuitate și identitate a omului pe care Kant a încercat să o denumească ca formă a „eului stabil și permanent"[13].

Această identitate a eului este aceeași cu existența subiectului, deoarece folosirea conceptului de subiect cu privire la om are ca scop unitatea și stabilitatea eului în schimbarea timpului. După cum arată Pannenberg, unitatea aceasta a eului ca subiect este necesară acțiunii omului: „Numai acolo unde există un subiect identic cu sine însuși, conceptul de acțiune își poate găsi întrebuințare"[14]. Aceasta deoarece acțiunea este mereu legată de scop sau de viitor și de aceea subiectul trebuie să rămână dincolo de distanța temporală, identic cu sine însuși în urmărirea constantă a scopului său. Subiectivitatea uită însă în activitatea ei foarte repede condițiile propriei constituții și anume că acțiunea proprie poate să facă disponibilă și să cuprindă numai o parte a vieții trăite.

Pentru Pannenberg ideea de subiectivitate poate fi păstrată numai în forma în care nu mai are valoare absolută pentru noi: „Subiectivitatea absolută face parte din trecut"[15]. Pannenberg afirmă că teologia are misiunea să contribuie la reconstruirea subiectivității. Teologia trebuie să se împotrivească subiectivității absolute pentru a păstra prioritatea lui Dumnezeu față de om.

---

[10] *Ibidem*, p. 87.

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*.

[13] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, in der Reihe: Philosophische Bibliothek*, Bd. 37a, Hamburg, 1956, p. 124 A.

[14] Pannenberg, *Die Theologie und die Frage nach der Subjektivität*, în: StZ, 202 (1984), p. 815.

[15] *Ibidem*, p. 806.

Constituţia teonomă a subiectivităţii

Întrebarea care se pune pentru Pannenberg este următoarea: prin ce se constituie subiectivitatea și cui se datorează subiectul? Pannenberg afirmă că condițiile existenței subiectului stau în personalitatea omului, care este legată strâns de problema existenței sinelui, a identității sale și a lui Dumnezeu ca fundament ultim. Omul există numai în legătura sa cu Dumnezeu Cel veșnic de la Care primește viața și trăiește plin de speranță: „Cu toate că este mereu încă pe drum către sine-însuși, omul se face prezent ca om deosebit. Chiar în acest fel el este persoană”[16].

Deoarece persoana omului este fundamentată în ultimul rând pe legătura cu Dumnezeu, subiectivitatea este fundamentată teonom, după cum arată Pannenberg, în așa fel încât este cuprinsă și autonomia subiectului. După părerea sa, tradiția creștină deschide posibilitatea anulării caracterului absolut al subiectului „într-o înțelegere profundă a persoanei” încât să rămână păstrat „dreptul la adevăr” al experienței moderne a subiectivității creatoare. Gândirea creștină contribuie astfel la o mai clară înțelegere a persoanei umane: „Astfel existența personală a omului este reprezentată ca un reflex al destinației sale spre comuniunea cu Dumnezeu și nu ca expresie a unei subiectivități pe care ar avea-o mereu omul pentru el-însuși”[17]. Prin aceasta subiectivitatea este anulată în ființa personală ca un moment al persoanei.

Cu privire la deosebirea dintre persoană și subiect, Pannenberg afirmă că aceasta nu servește în ultimul rând păstrării deschise a problemei fundamentării subiectivității. Omul devine subiect de-a lungul unei dezvoltări în care crește spre conștiința propriei sale identități. Omul este însă persoană de la început. Afirmația aceasta depășește „existența empirică deja prezentă” a realității umane, deoarece în privința existenței personale este vorba de destinația omului spre „întregul existenței sinelui său”. Acest întreg este în el deja prezent în măsura în care omul este persoană.

Relaţia dintre subiectivitatea şi personalitatea omului

Caracteristicile ce disting conceptul de persoană de cel de subiect sunt folosite de Pannenberg pentru o definiție mai precisă a persoanei. Pannenberg pleacă de la o distincție fundamentală dintre eu și sine. Pentru el, eul nu păstrează un caracter fix precum subiectul, deoarece conștiința este supusă unei transformări neîncetate în procesul de formare a identității omului. Eul primește continuitate și identitate mai întâi în oglinda conștiinței dezvoltate a individului, de la sinele său ca de la întregul stărilor și calităților sale.

---

[16] *Ibidem*, p. 813.

[17] Idem, *Grundfragen*, p. 88.

În primele faze de dezvoltare a copilului trebuie distins sinele său propriu de mama sa. Aceasta are loc în legătură cu dezvoltarea percepției obiectelor și se încheie cu formarea limbii: „Abia după aceia pot urma ordonarea și deosebirea cuvântului indice «eu» pentru imaginea propriului sine”[18]. Pannenberg afirmă că în privința eului nu este vorba de totalitatea nemijlocită a propriei ființe, precum în cazul sinelui. Pentru a întări această afirmație, el pune în discuție problema identității omului.

Pannenberg arată că unii reprezentanți ai filosofiei moderne și ai psihologiei văd eul nu ca o realitate împlinită de la început, ci ca rezultat al unui proces de formare. Strâns legată de această idee este concepția despre unitatea eului cu sinele. Unitatea aceasta denumită de G. H. Mead ca una dată în memorie[19], este la el neclară, arată Pannenberg, deoarece noțiunea de „eu” a lui Mead oscilează între funcții deosebite, cum ar fi între subiectul ce se gândește pe sine și acțiune, între vorbitorul „sinelui” din trecut și instanța reacției la sine (me).

Pentru Pannenberg greutatea principală în înțelegerea unității eului și a sinelui la Mead constă în aceea că eul nu trebuie să fie mijlocit prin legături sociale, în timp ce sinele este în sensul adevărat al cuvântului esența imaginii altuia despre mine. Împotriva concepției lui Mead, Pannenberg afirmă că eul este totdeauna mijlocit prin legături sociale cu sinele. Numai în acest fel trebuie să fie înțeleasă după părerea sa unitatea dintre eu și sine.

Pentru Pannenberg nu eul este cel care se impune, așa cum afirma filosofia subiectului (Fichte), ci „sinele integrează eul și îi conferă prin aceasta identitate”[20]. Procesul de formare a identității pornește de la „sinea sinelui”[21]. Din această sine a sinelui pe care o câștigăm prin istoria formării identității noastre se înțelege unitatea și continuitatea eului. Ea nu trebuie căutată dincolo de eu, ci în viitorul lui, în istoria lui. Pentru Pannenberg sinele nu este altceva decât destinația ultimă a omului în tensiunea dintre „eul” său contingent și „sinele” său. Categoria persoanei este pentru Pannenberg soluția antropologică a acestei tensiuni.

O nouă destinație a noțiunii de persoană după Pannenberg

Prin răsturnarea modului de înțelegere a raportului dintre eu și sine, Pannenberg a pus baza necesară revizuirii noțiunii de persoană: „Persoana nu poate fi identică nici cu eul în deosebirea sa față de sine, nici cu sinele în deosebirea sa față de eu”[22]. Persoana nu poate fi identică cu simpla realitate a unei conștiințe a eului, deoarece prin cuvântul persoană trebuie înțeles mai mult decât eul punctual în apariția sa. Cuvântul „persoană” se referă așadar la întreaga viață a unui individ: „Un eu suntem mereu. Persoană vom deveni, deși suntem aceasta mereu”[23].

---

[18] Idem, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1962, p. 214.
[19] G. H. Mead, *Self and Society*, Chicago 1934.
[20] Pannenberg, *Grundfragen*, p. 91.
[21] Idem, *Anthropologie*, p. 215.
[22] Idem, *Grundfragen*, p. 91.
[23] *Ibidem*.

Persoana se referă la „misterul ce depășește prezența eului", a totalității neîmplinite „a istoriei unice a vieții" lui în drumul spre „destinația ei specială" (a persoanei). După Pannenberg, oamenii sunt încă pe drumul către ei înșiși, către totalitatea existenței lor. Ei sunt însă deja persoane, deși nu în același fel în care sunt un eu. Omul nu există numai ca „eu" despărțit de întreaga sa destinație. El nu există nici numai ca „sine" în sensul unui ideal al eului închipuit și irealizabil.

Omul își găsește echilibrul său numai când se împlinește concret ca persoană și anume ca anticipare prezentă a destinației sale ce trebuie împlinită în viitor. Sinele nu-i rămâne îndepărtat, inaccesibil, ca viitor ipotetic, ci el îl anticipă în mod real în prezentul său și se împlinește ca persoană: „Persoana este prezența sinelui în momentul eului, în solicitarea eului nostru prin sinele nostru adevărat și în conștiința anticipată a identității noastre"[24].

Persoana este eul ca „chip" (față) prin care este anunțat misterul istoriei neîmplinite încă a unui individ în drum spre sine însuși, spre destinația sa. Din acest punct de vedere poate fi depășit, după Pannenberg, contrastul dintre noțiunea de „persoană absolută", limitată la individul existent numai pentru sine, și cea „relațională", orientată spre dependența eului de tu și de lume. Baza acestei depășiri o oferă noțiunea de „sine" care este mijlocit pe de o parte de „sfera socială structurată dialogic", dovedindu-se astfel constituit prin „excentricitatea simbiotică a individului".

Semnificativă pentru raportul persoanei cu contextul ei social este structura temporală a întregimii ei. Din această definiție rezultă că, pentru Pannenberg, persoana are o structură proleptică.

Eul şi sinele în gândirea modernă

Întrebarea care se pune este următoarea: cum s-a orientat Pannenberg în concepția sa despre structura proleptică a persoanei? În *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Pannenberg analizează diferitele direcții ale concepțiilor moderne despre structura ființei personale a omului. Unul din reprezentanții unei astfel de concepții, G. H. Mead vede reflecția proprie ca rezultat al unui proces în devenire, ceea ce înseamnă că reflecția proprie este un produs al relațiilor cu alte ființe umane.

Cum poate însă un individ să se privească din punctul de vedere al altora? Mead afirmă că aceasta este posibil prin înțelegerea gesturilor și în mod deosebit a exprimărilor cu voce tare. La auzirea acestor expresii omul experimentează reacțiile celorlalți la expresiile sale. În plus, sinele său câștigă în continuitate și unitate în măsura în care el se înțelege din punctul de vedere al unei grupe.

Eul este dimpotrivă originea spontană a comportamentului său. Omul devine conștient de eu ca de o „instanță" în el ce reacționează la realitatea înconjurătoare și totodată la sinele său. Sinele ca reflecție a evaluării atitudinii sociale nu constituie pentru sine-însuși personalitatea. Există totodată reacția eului modificată

---

[24] *Ibidem*, p. 92.

prin atitudini sociale. Conștiința unității eului și a sinelui este constituită pentru Mead prin amintire.

Pannenberg arată că interpretarea psihologică a sinelui la Mead conduce la întrebarea în ce măsură acest sine poate fi identic cu eul implicat deschis în realitatea conștiinței de sine. După Pannenberg este greu de înțeles identitatea aceasta la Mead, deoarece sinele poate fi social condiționat, nu însă și eul: „Prin concepția tradițională a eului ca subiect, Mead a subestimat faptul că eul ca origine creatoare a atitudinii individuale există continuu în el însuși”[25].

Cu privire la identitate și continuitate, Pannenberg afirmă că eul este dimpotrivă marcat de legăturile cu mediul înconjurător, deoarece continuitatea și identitatea îi revine mai întâi sinelui. Prin aceasta dispare opoziția apărută la Mead între eu și sine. În locul acesteia apare o deosebire și ordine ce permit mai înainte de toate descrierea procesului de formare a identității: „Destinația socială a individului o primește atât sinele cât și eul său”[26].

Persoana ca relație

Natura persoanei constă în comuniunea ei cu alte persoane. După Pannenberg comuniunea aceasta are loc pe baza recunoașterii deosebirii dintre persoane. Omul concret se împlinește ca persoană sau ca „anticipare a sinelui în eu” în măsura în care se deosebește nu numai de ceilalți, ci în mod fundamental și de Dumnezeu: „Omul se deosebește mult de Dumnezeu, deoarece nu el își creează sinele său, ci primește existența în procesul formării identității sale”[27]. De aceea pentru a se găsi pe sine, omul rămâne dependent de realitatea lui Dumnezeu, ca deosebită de el. El poate să-și găsească sinele său numai atunci când se deosebește de Dumnezeu: „Cu cât este mai adâncă și mai clară deosebirea omului de Dumnezeu, cu atât este mai adâncă și mai strânsă legătura cu Dumnezeu și cu propriul sine”[28].

Trecerea aceasta antropologică de la deschiderea omului spre lume la deschiderea spre Dumnezeu își găsește confirmarea în experiența deosebirii omului de Dumnezeu și totodată a unirii cu El, ce este proprie persoanei umane. Dimensiunea personală a omului este stabilită pe acest drum către destinația ei: „Demnitatea proprie a persoanei este fundamentată în misterul istoriei ei încă neîmplinite prin care ea este în drum spre destinația ei”[29]. Pe acest drum omul este legat de Dumnezeu ca origine a libertății sale.

Atât în cazul omului cât și în legătura cu Dumnezeu, persoana înseamnă relație, raport și corelație. Înțelegerea aceasta a persoanei s-a răspândit repede în secolul trecut prin influența deosebită a personalismului dialogic atât asupra

---

[25] Idem, *Anthropologie*, p. 216.
[26] *Ibidem*.
[27] Idem, *Grundfragen*, p. 144.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 93.

filosofiei cât și a teologiei. La Pannenberg înțelegerea aceasta este strâns legată de semnificația constitutivă a sinelui pentru existența personală a omului și pentru caracterul social condiționat.

După cum sinele este dat individului mai întâi ca reflectare a atitudinilor și așteptărilor, tot așa și persoana este determinată de relația cu „tu" și lumea înconjurătoare. În caz normal, arată Pannenberg, persoana nu este legată nemijlocit de propriul sine, ci de alte persoane ce sunt unite într-o conștiință comună. Cu toate că sensul cuvântului persoană a fost arătat la început ca „față" și a fost orientat în experiența interpersonală, el a primit o greutate specifică mai întâi în legătura omului cu Dumnezeu.

Raportul eu-tu

În lumina acestor reflecții Pannenberg scoate în evidență raportul *eu-tu* propriu persoanei. Raportul acesta cuprinde, după Pannenberg, orientarea către alt sine și către comuniune: „În *tu* întâlnesc o persoană, îmi devine actual sinele său ascuns într-un individ străin. Acest eveniment poate să-mi devină chemare spre amintirea propriului sine, spre care eu sunt pe cale"[30].

Aceasta, arată Pannenberg, poate să aibă loc cu atât mai mult cu cât persoana vrea să ajungă în toate aspectele către Dumnezeul tuturor oamenilor și din acest motiv dorește și comuniunea oamenilor întreolaltă. Sensul destinației umane poate fi găsit numai în comuniune cu ceilalți oameni. După Pannenberg destinația aceasta a omului este comună tuturor, cu toate că drumurile lor sunt deosebite, și de aceea omul își descoperă destinația sa numai în comuniune cu ceilalți, numai în relația sa cu un tu. Cu toate că omul poate să-și împlinească ființa sa numai în comuniune cu ceilalți, trebuie să fie afirmată, după Pannenberg, o diferență a destinației individuale față de respectiva comuniune în care omul trăiește.

Pentru Pannenberg omul nu poate fi pus ca persoană la dispoziția liberă a celorlalți, deoarece persoana sa este fundamentată pe relația sa cu Dumnezeu. Comuniunea cu Dumnezeu fundamentează după Pannenberg identitatea omului, deoarece ea implică realitatea încrederii deschise a omului în Dumnezeu. Persoana reprezintă pentru Pannenberg întregimea omului ce depășește caracterul fragmentar al realității sale prezente.

Ființa extatică a omului și comuniunea interpersonală

Prin depășirea propriei sale realități, omul se descoperă ca ființă extatică. Pentru Pannenberg nu numai viața omului poate avea caracter extatic, ci și viața în general. În acest sens fiecare organism trăiește dincolo de sine, fiind dependent de un mediu înconjurător pentru dezvoltarea vieții sale. Pannenberg atribuie astfel întregii vieți un caracter extatic: „Fiecare ființă vie își împlinește viața sa în timp ce viețuiește în afară de sine, existând în și din mediul înconjurător"[31].

---

[30] Idem, *Grundfragen*, p. 92.

[31] Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen, 1993, p. 155.

Împlinirea caracterului extatic la om are loc după Pannenberg în activitatea rațională a acestuia. Prin rațiunea sa omul nu numai că se depășește pe sine, ci se întoarce reflexiv spre sine-însuși. Prin rațiunea sa omul poate să ocupe o poziție dincolo de sinele său: „Rațiunea umană întruchipează o formă întărită a depășirii de sine și prin aceasta a structurii extatice a vieții”[32].

Natura extatică a vieții ajunge astfel prin om la un nou nivel care se exprimă printr-o dinamică creatoare. Ea constă după Pannenberg în conștiința umană care este în „altul decât sinele său” fiind structurată cu totul extatic. Conștiința ridică pe om peste starea lui mărginită și realizează propriul său mod extatic.

Structura extatică a experienței proleptice

Pannenberg afirmă că depășirea extatică de sine este determinată de structura temporală. Pentru a reprezenta structura temporală a ființei umane, el folosește conceptul de anticipație. Conform acestuia toate ființele vii sunt orientate prin impulsurile și trebuințele lor spre viitor. Prin această orientare se schimbă starea lor actuală. Omul distinge însă în mod conștient ceea ce va veni de ceea ce e prezent. Pannenberg unește cunoașterea aceasta cu cunoașterea deosebirii omului de ceilalți. După cum omul este capabil să se deosebească pe sine și să rămână deosebit de ceilalți, tot așa este capabil să distingă între prezent și viitor.

În plus omul este caracterizat prin formarea unei conștiințe ca punte de legătură între aceste două moduri ale structurii temporale. Continuitatea unei astfel de conștiințe vine din anticipare: „Anticiparea constantă a viitorului îl ferește pe om nu numai de posibila distrugere a continuității prin fiecare schimbare apărută, ci lasă să se prevadă în starea trecută și actuală, nu ceea ce lucrurile sunt încă în sine, ci ceea ce vor deveni sau ar putea deveni”[33].

Prezentul acesta, exprimat în conștiință ca punte de legătură între structurile temporale, are caracter extatic. El este expresia caracterului extatic al vieții. Relația extatică cu lumea este structurată temporal și anume prin anticiparea viitorului. Omul poate exista numai prin anticiparea acestui viitor. După Pannenberg spiritul omului este prezent în mod intensiv în mișcarea extatică și rămâne în conștiința umană ca mediu al prezenței propriei identități. Mișcarea extatică a vieții depășește individul în unitatea lui cu ceilalți. Ca expresie a acțiunii autentice a spiritului uman, unitatea se concretizează în comuniune. Astfel omul ca ființă extatică nu are centrul în sine, ci trebuie să-l găsească în afara sa.

După Pannenberg caracterul extatic al ființei umane depinde de viața conștiinței. Conștiința umană este astfel fundamentul proceselor extatice ale persoanelor prin care este totodată tematizată realitatea înconjurătoare: „Cu cât se dezvoltă mai mult viața conștiinței, cu atât mai mult ființa umană este în conștiința sa

---

[32] Idem, *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichem Geist*, în Claus Heitmann und Herbert Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München, 1974, p. 181.

[33] Pannenberg, *Anthropologie*, p. 510.

în afară de sine și cu atât mai mult este în ea prezentă în mod simultan și interior legătura cu lumea. Conștiința umană formează treapta cea mai înaltă a cunoașterii noastre despre legătura interioară dintre caracterul extatic și interioritate"[34].

Persoană şi comuniune

Dinamismul extatic al vieții se arată însă nu numai în capacitatea rațională individuală, ci și în aceea că depășește individul spre comuniunea persoanelor. La om realitatea aceasta este exprimată în deschiderea sa deosebită spre lume. Ea constă în faptul că omul poate să se depășească spre altul. În aceasta constă destinația sa ca ființă deschisă către lume. În studiul său „Was ist der Mensch?", Pannenberg arată că această destinație tinde spre formarea unei lumi unitare sau spre unitatea oamenilor. Vorbirea despre om este justificată numai prin unitatea destinației umane în toți oamenii.

Destinația omului spre această unitate ce depășește sfera individuală primește chip concret prin unirea indivizilor. Pentru Pannenberg destinația aceasta tinde spre depășirea formei obișnuite a vieții comunitare. Că oamenii caută comuniunea arată, după Pannenberg, că toți năzuiesc spre același țel. Cu toate că drumurile indivizilor sunt deosebite și contribuția și rolul lor în cadrul unei grupe sunt multiple, țelul spre care năzuiesc toți este comun tuturor: comuniunea care-i unește.

Năzuința spre comuniune se îndreaptă în ultimul rând spre întreaga omenire. Tendința aceasta se exprimă la om într-o unitate ce depășește individul în imaginea dublă a rațiunii și a iubirii. Chiar dimensiunea personală în om cere după Pannenberg atenția reciprocă: „Eu trebuie să mă păstrez mereu deschis pentru ca celălalt să găsească noi posibilități dincolo de sine și eu sunt dator să-l ajut spre aceasta [...] prin atenția spre posibilitățile sale deosebite [...]. Atenția reciprocă este fundamentul oricărei legături umane adevărate"[35].

Împlinirea destinației omului în comuniune

Comuniunea reprezintă mediul în care destinația omului este condusă spre țelul ei propriu. Comuniunea poate fi numită clima în care se descoperă relațiile constitutive persoanei umane. În realitatea comuniunii, relațiile dintre oameni numai atunci pot fi numite relații, când le permit să fie persoane. În acest sens recunoașterea omului ca persoană depinde de destinația sa infinită de care este conștient numai omul. Invers se poate spune că împlinirea destinației omului poate fi realizată numai în comuniune.

Destinația omului năzuiește însă să depășească orice formă a vieții comunitare. În orizontul deschis destinației omului, înăuntrul căruia este posibilă întâlnirea cu alți oameni, vede Pannenberg sensul comuniunii. Orizontul acesta este totodată condiția pentru a putea vorbi de om ca persoană. Pannenberg gândește

---

[34] Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, 1991, p. 227.
[35] Idem, *Was ist der Mensch?*, 3. Aufl., Göttingen, 1962, p. 60.

persoana de la experiența personală a tu-ului. Cealaltă persoană nu este obiectuală, ci ieșită din categoria obiectului, deoarece nu se poate dispune de ea ca tu: „Persoana este tu-ul în măsura în care nu pot dispune de ea, precum dispun de lucrurile ce mă înconjoară”[36]. De aceea, schema subiect-obiect este cu totul insuficientă pentru a putea descrie experiența și faptul de a nu se putea dispune de o persoană.

Recunoașterea reciprocă ca bază a principiului relațional îl preia pe aproapele într-un rol deosebit în propria sa viață: „Numai în măsura în care aproapele este recunoscut într-un rol deosebit vis-à-vis de mine, păşesc spre el ca persoană în relație”[37].

Destinația omului ca persoană este confirmată prin unirea oamenilor în recunoașterea lor reciprocă. Pannenberg subliniază realitatea relației *eu-tu* prin iubirea liberă. Prin iubire eu și tu sunt legați interior și în deschiderea lor reciprocă poate fi găsită comuniunea: „Fiecare caută recunoașterea celorlalți, deoarece numai prin recunoașterea celorlalți omul se știe confirmat în misiunea sa deosebită [...]. Recunoașterea fundamentează comuniunea în diversitate. Ea presupune mereu diversitatea oamenilor. Acolo unde a stăpânit o totală uniformitate nu mai există șansa să se știe recunoscută propria individualitate. În măsura în care indivizii se recunosc unii pe alții în diversitatea lor și în plus creează noi distincții în scopul completării reciproce, se regăsesc nu datorită particularităților lor, ci prin particularitățile lor spre comuniunea ființei umane, împreună spre unitatea destinației umane. În acest fel se împlinește în comuniune chiar individualitatea”[38].

---

[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*, p. 69.
[38] *Ibidem*, p. 16.

New interpretations of 'person' in the theology of today

The present essay, 'New interpretations of "person" in the theology of today', written by Lect. Dr. Vasile Cristescu, has as its goal the problem of the destination of the human being and the new approaches toward the understanding of 'person' from a Christian point of view.

The vision of Wolfhart Pannenberg, one of the most prodigious theologians of the XXth century is analysed and all this vision is connected with the revolutionary interpretation of person in philosophy given by Hegel. The human subject reaches new shores of understanding and together with that the entire anthropology is perceived in a different manner. The romantic subjectivity criticized by Hegel and the theological correspondences found by Pannenberg are the main aspect debated in the first part of the study. But in the same time the theology of Pannenberg, confine with modern philosophy, is also inspired from the very modern way of thinking of the Holy Fathers. The unity of the subject as subjectivity goes further until the theonomic constitution of the subjectivity is revealed. The difference between the subject and person, very important for the patristic theology, is again received as an axiom for a theology of the 'personhood' (to use the term of Metropolitan John of Pergam). Toward a refreshed approach of the notion of mystery, Pannenberg gives a new destination to the concept of person. This is seen as a relation with other persons and mainly with the Supreme Being, God as community, Most Holy Trinity. In a similar view to Martin Buber, the 'person' and the 'me- you' report are the bases for the human being theology and for the 'ecstatic being of man' in his interpersonal communion.

The temporal structure of the world is of a main importance for the expression of such an ecstatic structure of humanity. There is a prolepsis, an anticipation, in which the beings are orientated toward the future. In conclusion, the fulfilment of the human destiny consists in communion with God and with the other persons in the world.

Repere pentru o apologetică ortodoxă

Pr. Dr. Răzvan IONESCU

Introducere

Ramură a teologiei, *apologetica*, numită și *teologie fundamentală*, își propune să fie interfața de dialog între teologie și cultură, în general, sau între teologie și disciplinele filosofice ori științifice, în particular. Transpusă în spațiul inter-uman, ea devine posibilă punte de dialog între cei care trăiesc dinamica vieții creștine și cei care din varii motive o refuză sau, simplu, nu o cunosc. Demersul apologetic este acela de a apăra (ἀπολογία = apărare, gr.) convingerile teologice beneficiind (și) de instrumentarul bogat al construcției de tip epistemic, fie el filosofic ori științific. Studiul de față se dorește o privire critică asupra apologeticii contemporane propuse în spațiul ortodox românesc, încercând să răspundă prin câteva repere la nevoile teologiei actuale.

Despre ce este și ce nu este apologetica

În *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*[1], apologetica este definită ca fiind „ramura științei teologice care se ocupă cu respingerea atacurilor venite împotriva credinței ortodoxe de la necredincioși. În dialogul cu cei necredincioși, apologetica ortodoxă folosește argumente *raționale* și *științifice* acceptate de aceștia"[2]. Câteva precizări se impun. Teologia nu trebuie înțeleasă ca știință, fie ea și „teologică", în sensul de disciplină – parte integrantă din corpusul științei contemporane; ea este *fundamental distinctă de demersul științific,* cel puțin așa cum este acesta structurat astăzi. În pofida eventualului factor epistemic implicat, teologia este o *devenire*, este *mod de viețuire* întru Hristos. În același timp, dacă apologetica Părinților apologeți ai Bisericii seamăna mult cu o respingere a unor „atacuri", maturizarea ei ulterioară ne dă dreptul să o considerăm astăzi mai curând ca un demers fundamental pozitiv, de *afirmare pozitivă* a Ortodoxiei în Areopagul culturii unui veac anume, și aceasta folosind cu îndemânare cărămizile

---

[1] Ion Vlăducă, *Mic dicționar de apologetică ortodoxă*, Ed. Bizantină, București, 2002.

[2] *Ibidem*, p. 8 (n.a.).

conceptuale ale acelei culturi[3]. Apologetica nu folosește *a priori* „argumente *raționale* și *științifice*", aceasta este doar o adaptare în fața modernității, în fața argumentației științifice autonom-raționale, de unde și exigența unei apologetici care să integreze acest mod de abordare. Apologetica își construiește afirmația ca un act de credință, din interiorul trăirii teologice, transfigurând în Hristos reperele conceptuale ale celor cărora le răspunde.

Autorul definiției de mai sus atrage atenția asupra unor posibile orientări greșite ale apologeticii. Le vom analiza în cele ce urmează.

Prima ar fi aceea de a „explica *ființa* lui Dumnezeu prin știință. Această încercare este necuviincioasă și absurdă. Știința se referă la obiectele și fenomenele observabile sau repetabile experimental în acest univers. Nu poate da informații despre *ființa* lui Dumnezeu"[4]. Dumnezeu nu poate fi obiect epistemologic, întrucât ca și obiect de cunoaștere nu este general acceptat. Dumnezeu nu este prezență accesibilă simțurilor sau rațiunii umane care să se impună în vreun fel ca evidență; Kirkegaard spune că Dumnezeu nu este un papagal mare, roșu, ilustrând „discreția" prezenței lui Dumnezeu. În acest sens, afirmarea imposibilității cunoașterii lui Dumnezeu ține de ruptura de nivel necreat-creat: Dumnezeu, necreat, este transcendent omului. Prin demers autonom în spațiul lumii create este incognoscibil. În același timp, Dumnezeu, prin intermediul revelației iudeo-creștine, se afirmă cognoscibil, se oferă cunoașterii. Nu prin inițiativă autonom umană, ci prin deschiderea ei spre cea divină, ultima fiind și fundamentul și posibilitatea celei dintâi. De aceea creștinismul nu este doar afirmarea existenței lui Dumnezeu, cât cea a posibilității *comunicării* cu El. Toată experiența Vechiului Testament, prin mărturisirea proorocilor, precum și cea a Noului Testament, prin Întruparea Fiului Lui Dumnezeu, dă sens existenței Bisericii, ca spațiu de experimentare a acestei comunicări.

Problematica *substanță-accident*, transpusă ulterior în cea a dialecticii *ființă, natură – ipostas*, *prosopon*, *persoană* ia naștere în spațiul filosofic antic. În teologie ea rămâne prin adaptare, afirmarea distincțiilor *ființă-persoane* sau *ființă-energii* exprimând conștiința vie că Dumnezeu se revelează prin prezență *personală*, prin har – *energie*[5], lucrare personală. Ființa nu are existență în sine, autonomă, ea se manifestă în persoană, *persoana* exprimând *ființa*. Ceea ce a permis Bisericii, începând cu Părinții capadocieni, să distingă între o cunoaștere *personală* a lui Dumnezeu, posibilă, și una, *în ființă,* imposibilă. Teologia ortodoxă, eminamente personalistă și având conștiința apofatismului persoanei umane, și cu atât mai mult al celei divine, afirmă că nici măcar omul nu poate fi cunoscut după *ființa* sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul atrage chiar atenția asupra neputinței umane de a defini *după ființă* lumea ne-vie sau cea animală și vegetală. Nu e vorba deci de o încercare „necuviincioasă" în a înțelege pe Dumnezeu după ființă, cât simplu neteologică.

---

[3] Sfântul Apostol Pavel își începe cuvântul în Areopag de la o „prezență" acceptată de greci, și anume, Dumnezeul „necunoscut".

[4] Ion Vlăducă, *op. cit.*, p. 11.

[5] Aici energie nu are sensul material contemporan, ci acela de *manifestare*, *lucrare*.

În ceea ce privește știința contemporană, problematica substanță-accident este larg depășită. Nu există comunicări științifice prin care să se semnalizeze dobândirea unei cunoașteri în *ființă*. În consecință, apologetica nu-și poate propune a se servi de știință în încercarea de a-L cunoaște *ființial* pe Dumnezeu. Conștiente de limitele metodologice, investigările științei de azi nu au pretenția de epuizare a obiectului cunoașterii, ci de reprezentare aproximativă. O căutare de cunoaștere *în ființă* a lui Dumnezeu, a omului, a lumii vii sau ne-vii în general, nu se poate desfășura în coordonatele minime de rigoare științifică actuală.

Este demnă de remarcat totodată intruziunea conceptelor științifice și filosofice în teologie. Teologii Bisericii primare au fost acuzați deseori ca fiind slabi filosofi, și aceasta în sensul confiscării termenilor filosofici pentru edificarea unei teologii, termenii pierzându-și sensurile inițiale prin precizarea altora. Disputele nu erau strict etimologice, ci se constituiau în spațiul eclesial ca supuse unor adevărate presiuni eretice, de falsă interpretare, ceea ce va determina precizarea doctrinei creștine prin intermediul sinoadelor. În mod particular, primele două sinoade ecumenice impun precizarea simbolului de credință privind relația între natură și persoană în Sfânta Treime și în Hristos: Dumnezeu este unul ca ființă și întreit în Persoane, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, deci având natură divină și umană unite într-o singură persoană[6]. Observăm un fapt fundamental, și anume acela că precizarea doctrinei creștine se constituie esențialmente ca *răspuns* dat de Biserică deformărilor și interpretărilor greșite care tindeau să devină erezie. Or, răspunsul este în sine unul *apologetic* și este dat întâi de toate interior, nevoilor Bisericii, și, prin ea, lumii întregi. Definirea riguroasă a semnificațiilor termenilor doctrinali a permis afirmarea precisă a credinței.

Un alt doilea risc al apologeticii ar fi acela de „a explica prin știință minunile lucrate de Dumnezeu. Este tot o încercare necuviincioasă și absurdă"[7]. Desigur, autorul vrea să atragă atenția asupra riscului de a circumscrie autonom, în semnificație științifică, ceea ce e de necircumscris ca implicând un alt nivel[8] de realitate.

---

[6] Termenul de *ipostas* suferă o transformare, sensul său inițial filosofic, de *mască* devenind cel precis de *persoană*. Nu mai exprimă o aparență, ci un fond.

[7] Ion Vlăducă, *op.cit.*, p. 11.

[8] Folosesc aici sintagma „nivel de realitate" în perspectivă teologică creștină. Putem vorbi de existența a două niveluri de realitate, *necreat* și *creat*, între ele existând ontologic o ruptură, o discontinuitate. Dumnezeu, Cel Necreat, Cel care are în Sine Însuși cauza existenței Sale, Se definește El Însuși în Vechiul Testament, *Cel ce este*: „Eu sunt Cel ce sunt". „Ceea ce este", iată o definiție pe care o dăm în mod curent *realului*, la *ceea ce există*, întrucât realul este ceea ce experimentăm, adică ne dăm seama că opune o rezistență percepției noastre. Or, acest real *creat* are ca sursă realul *necreat*, pe „Cel ce este". Spre deosebire însă de nivelul creat, cel necreat, transcendent, nu oferă „rezistență" decât în măsura în care Dumnezeu Se revelează omului. În acest context, distincția operată de Heisenberg prin „regiuni de realitate", echivalentă cu cea a lui Basarab Nicolescu exprimată prin „niveluri de Realitate", aparține exclusiv nivelului creat. Ele sunt distincții din perspectivă științifică și nu teologică.

Minunea nu ține doar de o depășire excepțională a cadrului natural de manifestare, minunea nu este un accident, ea revelează o semnificație duhovnicească profundă[9]. Minunea este în mod fundamental o teofanie. În consecință, ruperea minunii de contextul ei duhovnicesc este schimonosire și deformare, lipsire de adevărata coloană vertebrală. Este deci evident că o „explicare științifică" a unei minuni este o sărăcire, propunând doar o imagine intelectuală, deci limitativă, a ceva infinit mai complex, și al cărui fond scapă astfel înțelegerii. Faptul fundamental al evitării explicației științifice prin apologetica ortodoxă este tocmai ortodoxia ei: minunea este esențialmente manifestare a lui Dumnezeu și dezgolirea minunii de această haină care o amprentează fundamental, din interior, o arată într-o goliciune a desfigurării, a depersonalizării. Știința poate contribui doar, prin demersul său autonom față de orice interpretare teologică sau filosofică, la a autentifica modificările care țin de materialitate, și aici ea are toată competența. Ea poate doar preciza contextul material al minunii, însă nu poate explica. Deseori însă, însăși afirmarea imposibilității de a justifica rațional, cu competență strict științifică, dimensiunea materială a unei minuni, joacă un rol apologetic, ca poartă deschisă către semnificația spirituală.

Apologetica nu poate „explica" teologic teoriile științifice ale vremii. Din această încercare, unii au ajuns să „explice" fenomene care nu există (de exemplu evoluția speciilor) sau teorii științifice greșite pe care le considerau corecte. De aceea e bine să lucrăm cu fapte dovedite științific, nu cu teorii. Când prezentăm o teorie, este necesar să arătăm și limitele ei"[10]. Este la fel respinsă „încercarea de a modifica învățătura Bisericii astfel încât să se potrivească cu teoriile științifice ale vremii"[11], observă același autor.

O distincție de competențe este necesară. Știința se ocupă cu reprezentarea realității în care trăim, atât cât se poate ea deschide investigării, pe orizontală, adică autonom, în spațiul lumii create materiale, în timp ce demersul teologic este unul vertical, de asumare a realității materiale în lumina prezenței lui Dumnezeu[12]. Teologia nu este atât descriptivă cât interpretativă[13]. Competența științei este informația și cunoașterea prin dezvoltare intelectuală, competența teologiei este sfințenia, ca mod de curățire lăuntrică și de reînnoită participare în lume prin har – prezență personală a lui Dumnezeu în oameni. Este evident că concordismul, încercarea de „acomodare" a datelor științei unui anume veac cu perspectiva teologică riscă să transforme teologia în ideologie. Este riscul trăit deopotrivă de

---

[9] Ionescu Răzvan, *Miracle (chez les Pères grecs et syriaques)*, în *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Ed. Fayard, Paris, 2002, pp. 533-536.

[10] Ion Vlăducă, *op. cit.*, p. 11.

[11] *Ibidem*, p. 11.

[12] Ionescu Răzvan, *Elemente de epistemologie comparată*, în: *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Dr. George Stan, Diac. Dr. Doru Costache, Drd. Adrian Lemeni, Drd. Răzvan Ionescu, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 80-81.

[13] Doru Costache, *Știință și teologie. Spre o evaluare nouă a raporturilor*, op. cit., pp. 190-191.

creaționismul[14] și de evoluționismul științific – și mă refer la variantele dezvoltate astăzi cu precădere pe continentul american, de sorginte neo-protestantă – de a justifica modul apariției vieții umane prin extragerea preferențială a acelor date științifice care „concordă" cu convingerea teologică ori antiteologică propusă ca bază de plecare. Ambele se închid uimirii și descoperirii, afirmând doar o ideologie prin manipularea unor informații de tip științific.

Sfântul Vasile cel Mare, în *Comentariile sale la Hexaemeron*, oferă o privire comparativă între cunoașterea de factură științifică și cea teologică a vremii sale. Nu ezită să arate diferențe și întâlniri de perspectivă. Or, onestitatea acestui demers mi se pare fundamentală în apologetica ortodoxă: nu e vorba nici de o „adaptare" a viziunii teologice la datele temporale ale științei unui anume veac, nici adaptare a datelor științei în sensul de a „corespunde" unei interpretări anume a datelor Revelației, ci mai curând întâlnirea spontană, vie, între două demersuri diferite de investigare a realității, cu obiecte de cunoaștere, metodologii și competențe diferite. Știința trebuie să dea socoteală de fapte verificabile, repetabile, obiective. Este o cunoaștere discursivă, deci treptată, cu stări preliminare și afirmații care necesită reverificări ulterioare. Știința emite teorii și le confirmă sau le invalidează gradual, prin evaluări repetate. Gradul de încredere în afirmațiile științei crește pe măsura posibilității tot mai riguroase a verificărilor. În sens profund, spune Steven Weinberg, „scopul nostru nu este de a descrie lumea așa cum ni se prezintă, ci mai curând de a explica pe cât posibil *de ce* trebuie să fie așa cum este"[15]. Acest „de ce?" în sensul său ultim este, în cheie teologică, descoperire prin har, descifrare a raționalității profunde a lumii care Îl mărturisește pe Dumnezeu în calitate de creator. Teologia, ca și știința, este deopotrivă devenire și căutare. Există un dinamism al revelației, Dumnezeu Se descoperă tot mai profund prin trăirea liturgică, în laboratorul vieții divine în care omul se împărtășește de ea. Reperele dogmatice ale teologiei nu sunt afirmații ultime, care au pretenția de a fi epuizat cunoașterea, ci jaloane către o creștere în această cunoaștere. Întâlnirea dintre știință și teologie exprimă deci aceeași uimire în fața misterului vieții.

În acest context, a defini apologetica ca respingere „a atacurilor venite împotriva credinței ortodoxe de la necredincioși" este limitativ. Fundamental, demersul teologic, și deci și cel apologetic, nu poate fi decât unul *afirmativ*. Și anume, a-L trăi pe Dumnezeu ca prezență, si, în consecință, a-L mărturisi lumii în dăruire, din interiorul realității pe care El ți-o descoperă. A-i face și pe ceilalți părtași acestei bogății, din iubire pentru ei. Prin apologetică, creștinul nu pune la index pe nimeni, fie el necredincios, nu pune etichete cu „necredincios" sau „eretic", ci se dăruiește, adaptându-se pragmatic la realitatea trăită interior de celălalt. Adaptare care nu înseamnă *falsificare*, ci care presupune deopotrivă *răspuns în coordonatele căutării lui* precum și acea *oferire reală* a lui Dumnezeu, iar nu a unui idol fabricat de intelect. Prin rugăciune. A apăra Ortodoxia înseamnă a o

---

[14] Willard Young, *Fallacies of Creationism*, Detseling Entreprises Limited, Calgary, 1985.
[15] Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lumea*, Ed. Polirom, București, 2002, p. 27.

afirma de o asemenea manieră încât oricine să o poată trăi pornind de la realitatea sa interioară, personală, și crescând spre adâncirea ei, o crescândă compatibilizare a fiecăruia cu acest adevăr supra-personal, trăit în modul cel mai personal cu putință, în taina unicității și irepetabilității fiecărei persoane umane.

Adevărata apologie este de „a se face tuturor toate", după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, spre a-i mântui. A-l asuma iubitor pe aproapele făcându-l părtaș la realitatea harului, descoperibil chiar și prin cuvinte, concepte sau rațiuni intelectuale. Nu cred însă că ortodoxia poate accepta o filosofie naturală[16] ca și apologie, autonomă față de har, întrucât afirmarea lui Dumnezeu se face *participativ*, printr-o experiență a *prezenței*. Este deci limpede că dacă „în dialogul cu cei necredincioși, apologetica ortodoxă folosește argumente *raționale* și *științifice* acceptate de aceștia", motivul este faptul că cei necredincioși propun deseori o exclusivitate a rațiunii, un demers de tip scientist în construcția edificiului cunoașterii lor. Însă nu cunoștințele în sine constituie proba ultimă și de netăgăduit în privința prezenței lui Dumnezeu, ele servesc doar ca *deschideri către har*, cei care asigură coerența, limpezimea și forța de penetrare în inima căutătorului de înțelegere. Dumnezeu nu se constituie ca o prezență exclusiv obiectivabilă prin cercetare științifică, însăși existența revelației în istorie mărturisește asupra necesității ei. Fundamental, rolul apologeticii este să deschidă rațiunea umană către o luminare prin har.

Toată teologia este apologetică, întrucât este mărturisitoare. Teologia are ca scop afirmarea sfințeniei. Necredința nu definește oamenii ca dușmani ai creștinilor, ci îi mărturisește în nevoia lor de Dumnezeu, deopotrivă căutători pe același drum, de înțelegere a lumii în care trăiesc. Atitudinea către ei nu poate fi decât una asumatoare. A-ți pune viața pentru aproapele înseamnă a-l ajuta ca în hățișul conceptual al gândurilor sale să intre, chiar și prin intermediul raționamentelor, harul care luminează și deschide către un orizont spiritual[17]. Teologia se trăiește în lumina Învierii, nu ca și convingere intelectuală ideologică.

În acest sens, personal, nu cred într-o apologetică a argumentelor *raționale* în sensul strict al raționalității de tip științific. Cuvântul *rațional* are aici o greutate aparte, dat fiind faptul că majoritatea respingerilor credinței, atât în epoca bisericii primare, cât mai ales în contemporaneitate, vin pe fondul dezbaterilor conceptuale în numele unei exercitări corecte a *rațiunii*. Iată de ce rațiunea joacă un rol covârșitor. O apologetică vie trebuie să țină cont de acest aspect, propunându-și ca fapt fundamental definirea sensului *raționalității*. Care teologic nu poate fi numai conformitatea cu o logică anume, ca fiind adresată câmpului intelectual uman, cum este percepută în știință, ci căutare harică de descoperire a rațiunilor (*logoi*, gr.) care structurează universul din interior și se manifestă ca vectori către Logosul, *Rațiunea* divină, sursă și împlinire a lor.

---

[16] Unii o numesc *teologie naturală*.

[17] Minunea convertirii lui Nicolae Steinhardt nu rezidă în faptul că este vorba de un literat sau de un evreu, ci mai curând în această taină a complexității personalității sale, care devine în profunzime convergentă către Dumnezeu. Revelația sa nu e de ordin epistemic, ci existențial.

De la mărturisirea lui Petru la necredința lui Toma: identificarea și mărturisirea prin har

Creștinismul este mărturisirea lui Hristos ca om și Dumnezeu. Aceasta nu vine „de la trup și sânge" (Mt. 16, 17), potrivit cuvintelor Mântuitorului adresate lui Petru, ci prin descoperire de la Dumnezeu-Tatăl. Harul, prezență vie, personală a lui Dumnezeu în noi este cel care Îl mărturisește pe Hristos, Fiul Omului, ca fiind Fiul lui Dumnezeu. Recunoașterea cerută de Toma prin intermediul simțurilor sale nu presupune însă și o autonomie a acestora față de duhovnicie, adică de identificarea prin har. De altfel, înainte de această întâlnire cu Toma, Mântuitorul se oferise singur spre cercetare apostolilor, din proprie inițiativă: „a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: Pace vouă! Și zicând acestea, *le-a arătat mâinile și coasta sa*" (In. 20, 19-20; n.a.). Însă „necredința" lui Toma, și anume aceea *de a-și condiționa credința sa cercetării simțurilor*, în pofida mărturiei celorlalți apostoli – în cazul de față mărturia lor fiind cea a Bisericii primare! – oferă prilejul Mântuitorului să propună omenirii întregi o nouă Fericire, adaugată celor de pe munte, și anume: „fericiți cei ce nu au văzut și au crezut" (In. 20, 29). Adică, fericiți cei ce nu pun ca temelie recunoașterii dumnezeirii lui Hristos simțurile, sau, prin extensie, identificarea în exclusivitate conform materialității acestei lumi, experimentată în individualitatea lor, ci harul ca prezență în comunitatea rugătoare către Dumnezeu. Nu este vorba de un refuz, ci mai curând de mărturisirea unei insuficiențe, a unei nedeplinătăți.

Celelalte episoade ale întâlnirii Mântuitorului cu ucenicii după Înviere dau aceeași mărturie. Hristos Cel înviat este și nu este același. Trăsăturile sale fizice, transfigurate de patimă și Înviere, nu mai permit aceeași ușurință a identificării ca înainte de moartea Sa. Dar validarea prin simțuri nu e decisivă, neputând fi autonomă față de har. Ceea ce Îl mărturisește fundamental este inconfundabilul prezenței Sale ca Persoană prin harul care luminează această recunoaștere în inimile celor care Îl întâlneau. Evanghelia după Ioan relatează cum Iisus invită pe ucenici să mănânce și „nici unul din ucenici nu îndrăznea să-L întrebe: Cine ești tu? Știind că este Domnul" (Ioan 21, 12). Dacă știau, de ce să-L mai întrebe? Această derută și deopotrivă recunoaștere mărturisesc o schimbare. Schimbare care face pe Maria, înainte de a-L recunoaște, să creadă că e grădinarul. Sau pe Luca și Cleopa, în drumul spre Emaus, să discute cu El fără să știe cu cine vorbesc: „Oare nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?" (Luca 24, 32). Gestul frângerii pâinii, prin care Hristos Se oferă ca jertfă euharistică – simultan dispariției cu trupul din mijlocul lor, arată modul în care prezența Sa se va permanentiza în lume, deschide ochii lăuntrici spre *împărtășirea* cu El.

Această nouă fizică a corpului înviat al lui Hristos mărturisește materialitatea transfigurată de har, destinul lumii întregi. Mântuitorul nu se transformă în duh imaterial, ci rămâne om pentru veșnicie. „Vedeți mâinile Mele și picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiți-Mă și vedeți, că duhul nu are carne și oase, precum Mă

vedeți că am. Și zicând acestea, le-a arătat mâinile și picioarele Sale" (Luca 24, 39-40). Întruparea Mântuitorului, adică asumarea omenității în veșnicie, îmbrățișarea condiției de creatură de către Dumnezeu, arată că duhovnicia nu se opune materialității acestei lumi, ci o îmbrățișează, transfigurând-o. Hristos, cap și început al Bisericii, ia naștere în pântecele unei fecioare, aduce la existență întreaga Biserică, care este trup al Său. Biserica se naște prin nașterea lui Hristos, iar pogorârea Duhului Sfânt face din Biserică comunitatea mărturisitoare prin excelență a prezenței Sale în lume, care dă mărturie, o dată cu evanghelistul, despre ancorarea credinței, participare la viața divină, în concretul și pragmaticul existenței umane în trup: ceea ce ochii noștri au văzut, urechile au auzit, mâinile noastre au pipăit... Acest concret este însă vector către o dimensiune verticală a existenței, orizontalitatea materialității lumii nefiind opacitate, ci devenind transparență.

Paradigma Cincizecimii – cheie de lectură a întâlnirii între cultură și teologie

Momentul Cincizecimii este începutul existenței Bisericii ca plămadă ieșită să ducă la „dospirea" întregii lumi; întreg universul, prin transfigurare, e chemat să devină „cer nou și pământ nou", adică Biserică. La Cincizecime, Duhul Sfânt Se pogoară în chip de limbi de foc peste comunitatea rugătoare, sfințind-o și întemeind-o harismatic ca Trup. Erau prezenți de față oameni veniți din toate colțurile imperiului, „bărbați cucernici, din toate neamurile care sunt sub cer" (In. 2, 5), „parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi" (Fapte 2, 9-11). Prezența oamenilor formați în culturi diferite, cu moduri de înțelegere atât de diversificate, nu a împiedicat cu nimic unitatea adusă de Duhul Sfânt. Toți se regăsesc unii cu alții „pătrunși la inimă" (Fapte 2, 37), barierele lingvistice și culturale cad. Duhul transcende culturalul, sublimându-l prin aceea de a-i descoperi dimensiunea verticală a prezenței divine.

Momentul Cincizecimii devine astfel paradigmatic pentru întâlnirea între teologie și cultură. Nu argumentele culturale sunt edificatoare pentru nașterea unei teologii veritabile, a Prezenței, ci harul care știe să organizeze culturalul în convergență către Dumnezeu. Iată de ce apologeții Bisericii primare sunt întâi de toate rugători, oameni ai liturghiei ca și Cincizecime săptămânală care jalona viața Bisericii din interior, oferindu-i prezența sfințeniei. Departe de a constitui o evidență complet obiectivabilă, chiar în sensul științific al termenului – căci altfel cum am explica confuzia celor care îi vedeau pe apostoli mai curând „plini de must"? – momentul Cincizecimii arată o prezență a Duhului nu discretă, ci puternică, schimbând destine și dăruind viață.

Iată că Cincizecimea devine modelul fundamental al întâlnirii între teologie, adică participarea la realitatea pe care Dumnezeu o dezvăluie oamenilor, și cultură, văzută ca mod în care preocupările oamenilor se structurează într-un anume moment din istorie. Cultura ține de epoca istorică, de cadrul geografic, de mentalități.

Teologia este trans-culturală nu prin ignorare, ci prin asumare creatoare, este fermentul prin care cultura capătă (și) dimensiune verticală.

„Pe urmele apologeților creștini din primele veacuri (în special ale lui Clement Alexandrinul), Părinții Bisericii din veacul al patrulea – dintre care amintim pe sfinții Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie – au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată acelui timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia de azi. Pentru că nu răspunsurile date de Sfinții Părinți la vremea aceea sunt ceea ce trebuie să apărăm astăzi, ci metoda lor de abordare și soluționare a problemelor”[18]. Cu alte cuvinte, apologetica ține mai curând de un duh, de un mod de viețuire manifestat prin anumite repere metodologice la întâlnirea cu cultura. Astăzi, suntem mai mult ca oricând conștienți că teologia poate afirma o „cultură a duhului”[19] ca laborator al întâlnirii între har și cunoașterea umană, între cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul omenesc. Dialogul teologie-cultură, unde cele două sunt partenere de dialog, fără identificare și fără separare, solicită efortul de „resemnificare sau de interpretare teologică a culturii, pentru că ceea ce poate da consistență culturii, ca rod al minții și al sensibilității omenești, nu este rațiunea umană singură – în stare de bune și de rele, de unde ambivalența culturii –, ci rațiunea divino-umană, pe care se clădește teologia”[20].

Calea Părinţilor Bisericii, asumatoare

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola sa către Corinteni, face distincția între înțelepciunea lumii și cea de la Dumnezeu (I Cor. 2). Această distincție nu numai că nu va împiedica Biserica primară să se deschidă realității culturale contemporane ei, dar o va învăța și cum să asume cultura, filosofia și știința într-un efort de recuperare a valorilor și de respingere a ceea ce inferioriza și depărta de Dumnezeu. Biserica începe prin a propune o privire critică asupra lumii, selectivă și în același timp, în majoritatea cazurilor, asumatoare prin transformare. Este clar că nu vorbim dintru începuturi de o convergență de perspectivă la toți creștinii. Experiența personală a Părinților marchează însă trecerea prin laboratorul unei prefaceri, din care Biserica, în sobornicitatea ei, va ieși întărită și aptă spre a dărui mesajul evanghelic lumii întregi.

În primele secole, filosofia a fost întâmpinată în mod diferit de creștini, în funcție de temperament, loc, mediu, epocă. Creștinii cultivați, care se convertiseră la creștinism relativ târziu, după ce trecuseră printr-o educație profană, erau cei mai puțin neîncrezători în virtuțile ei. În acest sens, „convertirea lor apărea

---

[18] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară*, în *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Dr. George Stan, Diac. Dr. Doru Costache, Drd. Adrian Lemeni, Drd. Răzvan Ionescu, pp. 7-8.

[19] Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

[20] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 8.

mai curând ca peripeția finală dintr-o căutare a lui Dumnezeu începută prin filosofie. Printr-un efect de perspectivă inevitabil, gânditorii păgâni le păreau angajați pe calea căreia creștinismul îi arăta finalul". Alți creștini, „la care nici o necesitate speculativă nu înclina către căutări filosofice", dimpotrivă, „adoptară o atitudine negativă în fața doctrinelor filosofice care nu trezeau în ei nici un interes"[21]. Exista deopotrivă și teama, mai ales în rândul creștinilor mai simpli, vis-à-vis de potențialul eretic generat de preocupările filosofice ale teologilor și ierarhilor lor. De exemplu, poporul din Alexandria îi reproșa lui Clement nu numai preocupările filosofice, dar chiar și speculațiile sale teologice. Observăm însă că, în general, Orientul se va arăta mai impregnat de cultura greacă decât Occidentul, care va mărturisi o atitudine mai confuză și mai îngustă față de filosofie. Școala din Alexandria, mai ales prin Clement și Origen, va vedea în cultura greacă o propedeutică necesară unei cunoașteri profunde a doctrinei creștine[22].

Există, cu nuanțele de rigoare, două curente distincte de întâmpinare a filosofiei, a culturii în general, dinspre teologie: unul mai redus, de respingere și altul central, de acceptare și de asumare.

Marcați de frica de erezie, Tatian și Hermias, Epifanie de Salamina, Teodoret de Cyr, Ippolit al Romei, Irineu de Lyon sau Tertullian au „o atitudine negativă, o dorință de ruptură, care, cu excepția pașnicului episcop de Lyon, se exprimă de o manieră deseori violentă"[23]. Irineu de Lyon face dovada unui spirit de moderație, ceea ce nu îl împiedică să vadă filosofia responsabilă de erorile gnosticilor.

> Nu o anatemizează, însă păstrează împotriva ei o atitudine destul de negativă, fără să-i recunoască vreo valoare, nici să încerce a o integra în mesajul evanghelic. [...] Nu manifestă nici o simpatie, dar nu o discreditează. Nu pare să o cunoască în profunzime. Suspiciunea sa se întinde și asupra rafinamentelor speculative în interiorul creștinismului (Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*, Ed. Montaigne, 1962, pp. 168-169).

Dimpotrivă, Tertulian vede filosofia ca „mamă a tuturor ereziilor". Perspectiva nu e singulară, o dată ce găsim în *Philosophumena* sau *Respingerea tuturor ereziilor*, atribuită fie lui Origen, fie lui Ipolit al Romei, aceeași perspectivă: filosofia e mama ereziilor gnostice, iar filosofii sunt părinții ereticilor[24].

> Africanul este pentru ruptura completă. Nu e posibil nici a căuta să o cunoști, nici a te inspira din metodele ei, nici a stabili, ca unii apologeți, paralele între ea și credință. Urmărește cu invective, în special în *De Praescriptione*, pe diverșii șefi de școli. Acest refuz se întinde la o reflecție asupra credinței care s-ar servi de demonstrații elenistice. Admite că se pot utiliza cunoștințele dobândite înainte de convertire pentru rațiuni apologetice și chiar el însuși nu se lipsește de asta. Recunoaște deopotrivă că în unele cazuri filosofii au întrevăzut adevărul (Henri Crouzel, *op. cit.*, p. 169).

---

[21] Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, Ed. Payot, 1986, p. 19.
[22] *Foi chrétienne & Culture classique*, „Bibliothèque" Migne, Paris, 1998, p. 20.
[23] Henri Crouzel, *Origène et la philosophie*, Ed. Montaigne, 1962, p. 170.
[24] Gilles Dorival, *La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes*, în *Les Pères de l'Église au XX-ème siècle, Histoire-Littérature-Théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 278.

Pentru Epifanie de Salamina, filosofia vine de la diavol. Pentru Teodoret, ea reprezintă „o boală a sufletului". Sunt chiar autori care văd în fiecare erezie o deformare apărută în urma întâlnirii dintre creștinism și o anume filosofie. Nefiind în totalitate departe de adevăr, un lucru e limpede: frica lor de erezie provoacă în general o atitudine de respingere, ceea ce însă nu-i va feri de greșeli doctrinare. Dintre cei care resping filosofia și cultura vremii lor numai Irineu de Lyon va fi canonizat de Biserică ca fiind ortodox din punct de vedere doctrinal.

Este, de asemenea, interesant că autori contemporani ne atrag atenția să nu citim declarațiile antifilosofice ale acestor părinți în litera lor, întrucât:

> [...] sunt declarații de principiu, care au ca funcție aceea de a aminti că, din punct de vedere creștin, credința este superioară rațiunii. Pentru filosofi, adevărul este la dispoziția fiecărui om care, oriunde în lume, se dedă cu seriozitate activității intelectuale. Nu aceasta este perspectiva Părinților, pentru care adevărul ține de revelația dăruită unei comunități anume și constând din fapte istorice anume. Credința poate legitima deci un anumit dispreț pentru filosofia păgânilor, care se exprimă mai ales prin tentativa creștină de a da sensuri noi cuvântului „filosofie", desemnând, la anumiți teologi, credința creștină însăși, sau, la călugări, viața monastică. Dar o dată afirmat primatul revelației, o altă atitudine, mai pozitivă, mai conciliantă, este în general atestată; ea consistă în a recunoaște filosofia greacă ca de mare utilitate, cum o arată Prefața tratatului de Principii al lui Origen (Gilles Dorival, *La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes*, în *Les Pères de l'Église au XX-ème siècle, Histoire-Littérature-Théologie*, Paris, Cerf, 1997, p. 278.).

Curentul de asumare creativă a filosofiei și științei este larg reprezentat. Printre cei implicați se află numele mari ale teologiei Bisericii: Iustin Martirul și Filosoful, Clement Alexandrinul, Origen, Atanasie cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin.

Sfântul Iustin reprezintă filosoful de meserie care descoperă creștinismul ca împlinire a căutărilor lui. Purtând mantou de filosof și ținând școală de filosofie, Iustin reușește să mărturisească *adevărata filosofie* – creștinismul într-un mediu în care filosofia era la mare preț. El însuși o vede ca pe „un bun foarte prețios și mare în ochii lui Dumnezeu". Însă pentru el creștinismul este „singura filosofie care se bazează pe o demonstrație". Evident, nu vorbește de una intelectuală, conceptuală, ci ajutată de har. Creștinismul, spre deosebire de filosofii, este riguros, întrucât „peste tot (în filosofii, n.n.) sunt semințe ale adevărului, dar le putem reproșa că nu au o rigoare suficientă, odată ce se contrazic singure"[25].

Clement Alexandrinul, trăitor într-o Alexandrie – „carrefour" de culturi – privește cu simpatie filosofia, propunând însă lumii un Pedagog a cărui înțelepciune depășește toată știința filosofică. Clement este primul care vorbește de un al doilea Vechi Testament, și anume, filosofia grecilor, care a compensat la ei lipsa Scripturii. Care este rostul lui? Același cu al Vechiului Testament iudaic: pregătirea venirii Mântuitorului, o *propedeutică* necesară întâlnirii între omenire și Fiul lui Dumnezeu. La Clement, termenul filosofie desemnează toate doctrinele,

---

[25] André Wartelle, *Saint Justin – Apologies*, I Apol., 44, 10.

iar teologia devine principiu de selecție a ceea ce este „adevărat și util". Teologia este în sine suficientă, însă filosofia poate ajuta „să conducă oamenii și să aprofundeze sensul odată ce l-am acceptat".

> Știința, care precede odihna pe care o găsim în sfârșit în Hristos, exersează gândirea, trezește inteligența, ascute spiritul pentru a se instrui în adevărata filosofie, pe care credincioșii o au datorită Adevărului suprem. (Sf. Clément, *Stromates*, în: Etienne Gilson, *La philosophie au moyen age*, Ed. Payot, 1986, p. 48).

Origen este mai puțin entuziast[26] decât Clement în ceea ce privește filosofia greacă, însă, spre deosebire de Tertulian, este conștient de importanța ei și respinge poziția extremistă a acestuia din urmă:

> O astfel de atitudine este ruinătoare pentru apostolat: Origen nu a început el însuși să studieze filosofiile sub constrângerea necesităților apostolice? Acest refuz ar condamna creștinul să rămână, într-o anumită manieră, sărac în mijlocul bogățiilor sale, interzicându-i să folosească facultățile sale umane de rațiune și de expresie pentru a le comunica, a le apăra, a le explora. Tot discernământul ar fi suprimat, în pofida acestui cuvânt al Sfântului Pavel, deseori invocat de Clement: „Încercați tot, alegeți ce e bun" (Henri Crouzel, *Origène*, Ed. Le Sycomore, Paris, 1985, p. 207).

Origen atrage însă atenția asupra insuficienței filosofiei, în special datorită incompetenței sale de a se deschide unei alte gândiri.

O dată cu părinții capadocieni, încrederea în posibilitatea asumării, din interiorul Bisericii, a unui mediu cultural, fie el și păgân, se desăvârșește într-un principiu metodologic asumator. Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nazianz vor experimenta singuri, în perioada studiilor lor, despre *cum* se putea asuma învățătura profană păstrându-ți trăirea creștină. În jurul lor, la Atena, se va constitui o grupare cunoscută în tot Imperiul Roman, a tinerilor studenți creștini, entuziaști, care vor deveni ei înșiși mai târziu episcopi sau înalți demnitari de stat.

> Grigorie a urmat cursurile celui mai vestit orator, Proeresie. [...] a mai ascultat și alți profesori. Pe Himerie și foarte probabil pe Priscie, amândoi păgâni, valoroși și vestiți de asemenea. În afară de lecțiile de filologie și filosofie, Grigorie și-a deschis spiritul său flămând de carte și spre alte domenii: astronomie, geometrie și aritmetică. Acestora însă nu le-a consacrat mult timp. Cel mai mult timp îl închina filosofiei. [...] La vremea respectivă se considera că filosofia este chintesența cunoașterii, cununa tuturor științelor (Stelianos Papadopoulos, *Vulturul rănit – Viața Sfântului Grigorie Teologul*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 38).

Caracterul păgân al culturii epocii ar fi putut constitui o dificultate majoră pentru tinerii creștini, însă Părinții capadocieni, încă din perioada studiilor lor, au adâncit o soluție pe care Biserica o oferea prin viața liturgică: discernământul oferit de raportarea intimă, interioară la valorile creștine.

---

[26] Henri Crouzel, *Origène*, Ed. Le sycomore, Paris, 1985, p. 207.

> Viața lui Grigorie în Atena era plină. Se folosea cât mai mult posibil de profesori și de oratori. Lua de la toți tot ceea ce găsea că e important. Spiritul său sorbea însetat gândirea lor, însă nu fără discernământ. Auzind sau citind părerile lor, punea imediat în funcțiune rafinăria proprie. Era el însuși cea mai puternică rafinărie spirituală a timpului. Orice auzea trecea neîntârziat prin filtrele proprii. [...] Nu înmagazina pur și simplu cunoștințele. Studia, cerceta, aprecia și judeca totul. De aceea, gândirea filosofică nu numai că nu i-a slăbit credința, ci, indirect, i-a întărit-o și i-a confirmat-o (Stelianos Papadopoulos, *op. cit.*, p. 38).

Această metodologie a discernământului – după modelul albinei care culege din fiecare floare doar ceea ce îi este de folos – va permite Sfântului Vasile cel Mare să își trimită cu încredere studenții la Libaniu, cunoscutul profesor al epocii, spre a-și desăvârși pregătirea profană, ca apoi să-i învețe teologia. Vasile deschide cu curaj porțile învățământului păgân tinerilor, fundamentându-i pe încrederea în discernământul lor. Discernământ care nu presupune nivel strict intelectual, ci har, consecință a participării la viața liturgică a Bisericii.

Încrederea în credința creștină ca și catalizator pentru cunoașterea prin intermediul rațiunii îl va face mai târziu pe Sfântul Ioan Damaschin să afirme că „credința nu paralizează rațiunea, ci îi dă mai multă vigoare". Deschiderea sa față de știință este exemplară:

> Nimic nu este mai deosebit decât știința; știința este lumina sufletului rațional, iar ignoranța îi este întuneric. Pentru că după cum absența luminii produce întuneric, tot așa lipsa științei devine un întuneric al părții raționale a omului. Ignoranța este marca proprie a sufletelor nerationale, în timp ce știința este marca proprie a celor raționale. Deci celui căruia îi lipsește cunoașterea și știința, fiind în același timp capabil de ea prin natura sa, devine, chiar dacă e în condiția de ființă rațională, mai rău decât cele nerationale, prin neglijență și nepăsare de sufletul său (*Dialectique* 1, PG 94, col. 529A, citat de René R. Khawan, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*, pp. 85-86).

Deschidere care statuează un raport de subordonare a filosofiei față de teologie în maniera în care „se supune opera artizanului sau servitoarele reginei". Nu este o declarație de întâietate în sensul lumesc, ci mai curând o așezare a raporturilor între cunoașterea lumii sensibile și cea a lui Dumnezeu în sensul de „căutați întâi de toate împărăția cerurilor".

Sfântul Maxim Mărturisitorul remarcă de altfel prin toată opera sa de sinteză teologică și filosofică importanța descoperirii rațiunilor din lumea creată, vectori către Rațiunea supremă, cauză și existență a lor. Științele lumii materiale se ocupă cu rațiunile lucrurilor, și descoperirea acestora construiește o transparență a lumii către Cel care a încifrat-o cu această rationalitate. Transcendent, Dumnezeu Se lasă cunoscut celor evlavioși printr-un altfel de cunoaștere decât cea conceptuală, o participare la viața Sa dăruită ca experiență celor credincioși. Cunoașterea lumii și a lui Dumnezeu sunt organic unite.

Rostul apologeticii – punte între teologie și știință prin respectarea competențelor

Creștinul nu poate fi decât un purtător de Hristos, un hristofor. Nu ideatic, conceptual, ci real, în taina persoanei sale, țintind taina prezenței mântuitoare a

lui Hristos în el. Creștinismul este chemare la sfințenie, după modelul Tatălui: „fiți sfinți precum Tatăl vostru din ceruri sfânt este". Scopul creștinismului este mântuirea, sfințirea, îndumnezeirea. „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască", spune, începând cu sfinții Irineu și Atanasie cel Mare, întreaga Biserică. Înomenirea lui Dumnezeu rodește deplin doar în sensul îndumnezeirii omului. Creștinismul este cunoaștere, întrucât îndumnezeirea este viața veșnică, iar viața veșnică este acesta, „să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos, pe care Tu L-ai trimis". Cunoaștere care ține nu de epistemologie, întrucât Obiectul cunoașterii nu e investigat prin prisma rezistenței sale la actul uman de cunoaștere, ci este viu, este Subiect-Persoană care se deschide unei comunicări, unei comuniuni. Rostul teologiei nu este acela de a fi o știință, adică o disciplină în câmpul epistemologic, ci o participare la un alt nivel de realitate decât cel material. Teologia nu este reprezentare a lumii, ci fereastră prin care intră în lumea noastră lumina mărturisitoare a unei realități divine. În această lumină, privirea umană se schimbă și realitatea se descoperă *altfel*. Privirea nu mai poate rămâne descriptivă, ci devine *iconică*, întrucât materialitatea mărturisește o prezență de dincolo de ea, care îi dă sens și viață. Adevărata realitate nu e cea a formelor, ci cea a fondului care structurează lumea din interior.

Însărcinată cu reprezentarea lumii nu este teologia, ci știința. Ea are ca scop oferirea unui cadru conceptual riguros de investigare a universului pornind de la materialitatea lui. Matematizată, începând cu cartezianul demers al îndoielii sistematice, știința caută reprezentări, imagini intelectuale ale lumii în care trăim, obiective, trans-subiective, verificabile prin experiențe repetabile. Inițial de factură pozitivistă, știința propune, începând cu apariția fizicii moderne a particulelor, o nouă gândire, mult mai deschisă apofaticului, nedeterminismului, tainei. Câștigul în smerenie prin asumarea limitelor face ca știința actuală să fie mult deschisă dialogului cu tradiția religioasă decât strămoașa pozitivistă, și aceasta în coordonate deschise credinței, care propune o raționalitate simbolică și apofatică.

În acest context, văzută prin prisma experienței îmbogățitoare a primelor secole de viețuire creștină, apologetica devine interfață între teologia Părinților, moștenitoare a duhului Cincizecimii – asumator și nu zgribulit în privința realităților culturale ale epocii, a metodologiei dezvoltate de aceștia, și știința contemporană, în curs de maturizare și de vindecare de excesele ideologice de tip pozitivist. Realitatea contemporană este una a dialogului, și respectul reciproc al părților în dialog este o șansă pentru un viitor comun.

Landmarks for an Orthodox Apologetics

In the present study, 'Landmarks for an Orthodox Apologetics', the author Rev. Dr. Razvan Ionescu presents the main aspects of apologetics today. After an* Introduction *about the limits and definitions of the subject, the Orthodox approach of apologetics as* whiteness *is presented. The 'Pentecost paradigm' is seen as a key term for the meeting between culture and theology. The Church Fathers way of doing theology is the real Christian one, which is to assume and integrate the classical culture and especially philosophy in the main theology of history, where all the values of the human spirit lead and wait for Christ, the Word of God and the Wisdom of God. The main Fathers of Church are briefly analyzed in their views concerning philosophy: Saint Paul the Apostle, Tatian, Hermias, Epiphanius of Salamina, Theodoret of Cyr, Hippolit of Rome, Tertullian, Origen, Saint Clement of Alexandria, Saint Justin the Martyr, Saint Gregory of Nazianz, Saint Basil the Great, Saint John of Damascus. The conclusion of this approach in the patristic theology concerning the classical culture is that the meaning of Apologetics is to be a bridge between theology and science, by respecting their competence and their particular insight into the reality of the world.

Despre «devenirea întru icoană» în primele șapte secole creștine

Pr. Dr. Asist. Mihăiță BRATU

Într-unul din nenumăratele studii dedicate picturii bizantine, binecunoscutul savant A. Grabar scria: «Les Byzantins, autrefois, désignaient par le mot «icône» toute représentation du Christ, de la Vierge, d'un saint et d'un événement de l'histoire sainte, que cette image fût peinte ou sculptée, mobile ou monumentale et quelle que fût la technique utilisée. Mais l'Église Orthodoxe moderne applique de préférence ce terme d'icône aux peintures de chevalet (à l'exception des peintures monumentales et des miniatures) et c'est le sens qu'on lui donne en archéologie et en histoire de l'art. L'icône byzantine est donc une peinture sacrée sur un panneau mobile, que ce panneau soit en bois, en pierre, en métal et quelle que soit la technique de la peinture: couleurs posées sur une préparation de plâtre, cubes de mosaïques, émaux»[1]. Această definiție foarte clară se referă atât la *obiectul de artă,* cât și la *obiectul de cult* numit generic *icoană.* Pentru a înțelege însă icoana în intimitatea ei funcțională, iar nu doar sub aspect tehnic, de suprafață, trebuie să avem în vedere, așa cum o sugerează cercetătorul german H. Belting că «l'icône n'est pas technique picturale, mais une conception de l'image, qui se prête à la vénération»[2]. Din acest punct de vedere, *icoana-obiect de cult* ia naștere abia în secolul al VI-lea, deși cum vom vedea în acest studiu, *icoana-obiect de artă* își face apariția în creștinism cu mult timp înainte.

Icoana sau mai precis ceea ce se înțelege astăzi prin noțiunea de icoană are o istorie interesantă. Când spunem «istorie», spunem «devenire», «schimbare», «evoluție». Studiul de față își propune să trateze despre această «devenire întru

---

[1] A. Grabar, *la Peinture byzantine,* Lausanne, 1953, p. 187. Vezi în același sens, B. Duborgel, *L'icône, art et penseé de l'invisible,* Cierec Université Jean Monnet, 1991, p. 9: «Au sens large du terme, une icône est une image constituée en représentation sacrée, élaborée dans l'ordre ou dans la tradition des principes de spiritualité et d'esthétique du monde chrétien byzantin. Ainsi, on peut considérer comme icône les peintures murales, les mosaïques, les fresques et même les sculptures. Toujours est-il que l'usage a réservé le vocable d'icône à l'image sacrée, réalisée à la peinture sur une planchette de bois».

[2] H. Belting, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art,* Paris, 1998, p. 45 (traducere franceză Frank Müller).

icoană» și despre reflecția pe care ea a generat-o în primele șapte secole creștine. Se va insista în mod deosebit asupra «istoriei» icoanei lui Hristos, icoană a cărei legitimitate a fost pusă sub semnul întrebării cu precădere în timpul disputei iconoclaste din secolele VIII - IX. În ceea ce privește diferitele opinii teologice asupra icoanei în perioada premergătoare iconoclasmului, trebuie menționat că acest studiu nu oferă o analiză detaliată a scrierilor consacrate acestui subiect[3]; scopul principal al cercetării este de a sesiza elementele esențiale, constituind preliminariile dezbaterilor teologice din timpul iconoclasmului.

Arta icoanei[4] se integrează în domeniul mult mai vast și complex al artei bisericești, a cărei cercetare s-a concretizat prin apariția a numeroase studii[5]. Cercetătorii au stabilit că arta primilor creștini a fost rezultatul unei evoluții ce s-a

---

[3] Nenumărate studii tratează pe larg sau sumar problema icoanei în perioada premergătoare iconoclasmului. Ele constituie, de altfel, punctul de plecare al acestui articol. Vezi A. L. Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* nouv. Sér., 3), Leipzig, 1899; E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy,* London, 1930, p. 18-22; E. Bevan, *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity,* London 1979 (I ed. 1940), p. 84-128; N. H. Baynes, „Idolatry and the Early Church", în *The Harvard Theological Review* (HTR), no. 44, 1951, p. 93-106; Idem, „The Icons before Iconoclasm", în *Byzantine Studies and Other Essais,* London, 1955; E. Kitzinger, *„The Cult of Images in the Age before Iconoclasm",* în *Dumbarton Oaks Papers (DOP),* no. 8, 1954, p. 85-150; P.J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople,* Oxford, 1958 p. 1 - 53; Ch. Murray „Art in The Early Church" în *The Journal of Theological Studies (JTS), no. 23, 1977, p. 303-345; J. Dumeige, Nice II* (col. *Histoire des conciles oecuméniques,* 4) p. 17-57; G. Dragon, „Le culte des images dans le monde byzantin", în *Histoire vécue du peuple chrétien* (dir. J. Delumeau), Toulouse, t. I, 1979, p. 133-159 (reimpr. în *La romanité chrétienne en Orient,* no. 11, London, 1984); L. Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe,* Paris, 1980, p. 41-99; St. Bigham, *Les chrétiens et les images. Les attitudes envers art dans l'Église ancienne,* Montreal, Paris, 1992; A. Guillou, J. Durand, *Byzance et les images,* Paris, 1994; T. H. Thümmel, *Die Frühgeschichte der Ostkirlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit,* Berlin, 1992.

[4] Vezi M. Pacaut, *Iconographie chrétienne*, Paris, 1952; A. Grabar, *La peinture byzantine (nota 1)*; Idem, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris, 1957; *Les voies de la création en iconographie chrétienne* Paris, 1979; *Christian Iconography. A study of its origins*, Princeton, New Jersey, 1980; P. Du Bourguet, *La peinture paléochrétienne*, Lausanne, 1965; E. Sendler, *L'icône, image de l'Invisible. Elément de théologie, esthétique et technique,* Paris, 1981, p. 13-25; J. Cottin, *Jésus-Christ en écriture d'images. Premières représentations chrétiennes,* Genève, 1990; M. Zibawy, *L'icône. Sens et histoire,* Paris, 1993, p. 79-92; A. Cutler, J. m. Spieser, *Byzance Médievale*, 700-1204, Gallimard, 1996, p. 21-76; F. Tristan, *Les premières images chrétiennes. Du symbole à l'icône*, II-e s – VI-e s, Fayard, 1996; H. Belting, *Image et culte* (vezi nota 2); S. Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, București, 2001.

[5] Vezi în special studiile consacrate acestui subiect, redactate în ultimii cincizeci de ani: A. Grabar, *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique,* Paris, 1946 (al doilea volum tratează despre pictura bisericească); Idem, *Le premier art chrétien,* Paris, 1966; M. Laurent, *Art chrétien des origines à Justinien,* Bruxelles, 1956; E. Kitzinger, „Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm", în *Berichte zum XI.*

produs în contact cu culturile lumii antice, ebraice, elenistice și romane. Oricât ar părea de paradoxal, iudaismul n-a manifestat întotdeauna o atitudine negativă față de imaginea religioasă. Respingerea ei sistematică are loc în timpul Macabeilor (sec. II î.d.Hr.), ca o reacție împotriva pericolului de elenizare a iudaismului. Mai târziu, lumea iudaică manifesta o oarecare toleranță față de imaginea religioasă, toleranță ce devine mai evidentă la evreii din diaspora[6]. Pentru greci, imaginile făceau parte din viața lor cotidiană, unele dintre ele fiind considerate a poseda puteri magice. Cu mult timp înainte de apariția *ahiropitelor* (icoane nefăcute de mână n.red.) în creștinism, grecii credeau că anumite statui, ca cele ale Atenei sau Artemisei din Efes, ar fi fost «nefăcute de mână de om» și coborâte din cer[7]. Atitudinea grecilor față de imaginile religioase supuse unei devoțiuni populare – debordante – a declanșat reacții contradictorii printre filozofi. Unii, mai spiritualiști, s-au ridicat împotriva cultului imaginilor religioase, cult ce, în opinia lor, ar fi atentat la caracterul spiritual al divinității. Dimpotrivă, alții l-au tolerat, apărându-l contra celor ce nu împărtășeau aceeași opinie, îndeobște împotriva atacurilor primilor creștini, care criticau aspru imaginile religioase ale lumii antice[8]. Imaginea religioasă se bucura de o deosebită prețuire și în lumea romană, ea devenind sub influența culturii grecești una din componentele esențiale ale artei romane. Portretul împăratului (imaginea imperială) ocupă un loc de cinste printre imaginile lumii romane, el îndeplinind o veritabilă funcție juridică. Astfel, imaginea imperială, element fundamental în promovarea cultului imperial, devine substitutul juridic al împăratului. Portretul imperial *este* împăratul, deoarece în anumite circumstanțe (la tribunal, la predarea unei cetăți), prezența portretului imperial are aceeași semnificație ca prezența împăratului însuși. Această concepție privind identitatea (relativă) dintre împărat și portretul său va fi ulterior exploatată în teologie, atât în timpul disputelor hristologice, cât și în timpul crizei iconoclaste.

Care a fost atitudinea primilor creștini față de imaginea religioasă? Această întrebare nu a găsit un răspuns unanim printre specialiști. Unii vorbesc despre aniconism, alții despre iconofobie, iar alții marcați de structura lor confesională

Internationalem Byzantinisten Kongress, München, 1958, IV/1, p. 1-50; T. D. Rice, *Byzantine art,* Harmondsworth, Penguin (1953), 1962; Idem, *Art of the Byzantine Era,* London, 1963; H. Stern, *Art byzantin,* Paris, 1966; J. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art,* London, 1970; P. Du Bourguet, *Art paléochrétien,* Paris, 1970; P. Prigent, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle,* Paris, 1995.

[6] Privitor la atitudinea iudaismului față de imaginea religioasă vezi în special P. Prigent, *Le judaïsme et l'image*, Tübingen, 1990.

[7] Vezi E. Bevan, *op. cit.,* p. 78-80. După părerea lui H. Belting, *op. cit.,* p. 82-83, ahiropitele creștine se înscriu în continuitatea directă a imaginilor celeste antice, dar spre deosebire de ele, persoana reprezentată este atestată din punct de vedere istoric.

[8] Vezi Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II-e siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1915; A. Bevan, *op. cit.*, p. 21-23, 64-83; L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy,* Leiden, 1974, p. 80-85; V. Fazzo, *La justificatione delle immagini religiose. I. La tarda antichità,* Naples, 1977; H. G. Thümmel, *op. cit.*, p. 23-28, 271-274; M. Barasch, *op. cit.*, p. 23-62.

afirmă chiar integritatea imaginii religioase în Biserică încă de la începutul ei[9]. Ceea ce se poate afirma cu certitudine, plecând de la scrierile Noului Testament, în special de la epistolele apostolice care condamnau idolatria la propriu și la figurat, este că creștinismul primar a fost reticent față de imaginea religioasă, considerată în flagrantă contradicție cu închinarea la Dumnezeu «în duh și în adevăr» (Ioan 4, 24). Pe de o parte, această atitudine își găsea fundamentarea «teoretică» în interdicțiile vechi-testamentare privind idolatria[10], iar pe de altă parte, fundamentarea «practică» în tentativa noilor convertiți de a se detașa de practicile păgâne, unde imaginea religioasă (idolul) asuma un rol esențial. Trebuie reținut – și acest aspect nu este lipsit de importanță – că primii creștini au refuzat nu numai imaginile religioase ale divinităților păgâne, ci chiar portretul împăratului[11]. În mod paradoxal, această imagine interzisă va fi invocată de toți apologeții icoanelor din timpul disputei iconoclaste pentru a justifica imaginea creștină (icoana), ea servind totodată ca model devoțional închinării ce se va aduce mai târziu icoanei.

Prima artă creștină, specifică catacombelor, s-a limitat multă vreme la simboluri – «des hiérogliphes du christianisme», cum le numește părintele G. Drobot[12] – prezentând, realitatea semnificată în mod voalat. Ele sunt inspirate din Biblie sau din cultura figurativă a lumii clasice, cele din urmă îmbrăcând în context o semnificație apropiată. Nu este cazul să le enumerăm sau să insistăm asupra semnificației lor[13]. Interesant este faptul că simbolul nu constituie numai

---

[9] De exemplu E. Kitzinger, *op. cit.*, p. 88-89, vorbește despre aversiunea primilor creștini față de arta religioasă. Pe de altă parte, Ch. Murray, în studiul deja citat - vezi *supra* p. 2, nota 3 - ca și în articolul „Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens", în *Nicée* II, 1787-1987. *Douze siècles d'images religieuses (Nicée* II*)*, Paris, 1987 (ed. F. Boespflug, N. Lossky), p. 39-50, reduce la aniconism atitudinea creștinilor primelor secole. Pe aceeași linie se înscrie St. Birgham, *op. cit.* (vezi *supra*, p. 2, nota 3). C. Dragon, „L'iconoclasme et l'établissement de l'Orthodoxie (726-847)", în *HC*, t. 4, p. 94, critică acest punct de vedere vorbind de reticența manifestată de primii creștini față de imaginile religioase. În schimb, L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 11-26, afirmă prezența icoanei în Biserică încă de la începutul ei: „l'Église prêchait au monde le christianisme *à la fois* par la parole et par l'image" (p. 26). Punctul său de vedere este diferit de cel al unor teologi ortodocși de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Vezi N. Ozoline, „La théologie de l'icône", în *Nicée* II, p. 403-404.

[10] Ieș. 20, 4-5; Deut. 5, 8-9, 14, 4-19; Lev. 26, 1; Is. 40, 18. Privitor la interdicțiile biblice privind imaginile vezi M. Barasch. *Icon. Studies in the History of an Idea*, p. 13-22; R. M. Grant, „The Decalogue in Early Christianity", în HTR, no. 40, 1947, p. 1-17; J. Quellete, „Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique réligieuse de l'Ancien Testament", în *Revue biblique*, no. 74, 1967, p. 504-519.

[11] Vezi de exemplu Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, VIII, p. 2-42 (Sc, no. 55, text grec, traducere, note de G. Bardy, Paris, 1958); M. Durry, *Pline le Jeune, Lettres*, t. IV, Paris, 1947, p. 69-72. Pliniu cel Tânăr, legat imperial în Bitinia și Pont (109-113), într-una din scrisorile (X, 96) adresate împăratului Traian (98-117), scrie că creștinii care refuzau să se închine statuilor divinităților păgâne și portretului imperial erau dați morții. Vezi, de asemenea, R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde* (I-er – II-ème siècles), Paris, 1973, p. 199-219.

[12] G. Drobot, *Icône de la Nativité*, p. 153.

[13] Vezi L. Ouspensky, *op. cit.*, p 43-49; F. Tristan, *op. cit.*, p. 21-177; P. Prigent, *L'art des premiers chrétiens*, p. 63-158.

specificitatea limbajului artistic al creștinismului primar, ci că acesta devine o caracteristică a literaturii creștine din primele trei secole, cum o demonstrează scrierile lui Hermas, Clement al Romei, Ignațiu al Antiohiei și Clement al Alexandriei[14]. În acest context, se pune întrebarea dacă apariția acestei arte simbolice nu este consecința directă a reflecției creștine asupra învățăturii acestor primi didascali ai Bisericii. S-ar putea avansa, de asemenea, ipoteza că această artă simbolică ar fi putut îndeplini o funcțiune catehetică. În acest fel, cuvântul predicat sau întâlnit în scrierile acestor didascăli se întâlnea în inimile noilor convertiți prin transpunerea lui artistică pe pereții catacombelor. Altfel spus, limbajul artistic devenea un fel de *ancilla verbi.* Plecând de la această premiză, se poate deja afirma că icoana va asuma mai târziu aceeași funcțiune catehetică pe care simbolul o îndeplinea în primele secole creștine. A. Grabar consideră că, în jurul anului 200, creștinii ar fi renunțat la regulă, excluzând crearea imaginilor figurative[15]. Începând din acel moment apar în catacombe, în basilici sau pe monumentele funerare scene biblice sau «des images anecdotiques» – după formula lui F. Tristan[16] – provenind din Vechiul și Noul Testament. Surprinzător este faptul că temele vechi-testamentare sunt mai numeroase[17] – cel puțin în anumite locuri, ca de exemplu la Roma – decât cele nou-testamentare[18]. Intuiția lui P. Prigent, care vede o legătură între imaginile din Vechiul Testament și practicile funerare, poate constitui o explicație adecvată la această stare de fapt[19]. Dacă la Roma creștinii acordau mai multă importanță scenelor vechi-testamentare, în schimb la Doura-Europos[20] – un orășel situat pe malul Eufratului – temele evanghelice sunt predominante[21]. După părerea lui A. Grabar, această tendință se

---

[14] G. Drobot, *op. cit.,* p. 153, nota 5.

[15] A. Grabar, *Christian Iconography*, p. 7.

[16] Cf. F. Tristan, *op. cit.*, p. 179 și urm.

[17] Este vorba despre imagini care se referă la personaje biblice ca Iona, Noe, Daniel, Suzana, cei trei tineri din cuptor. Vezi în mod deosebit P. Prigent, *op. cit*, p. 159-237.

[18] Pentru imaginile anecdotice din Vechiul și Noul Testament: F. Tristan, *op. cit.*, p.179-370.

[19] P. Prigent, *op. cit.*, p. 210-223. Autorul a observat că rugăciunile funerare din liturghia primitivă, după modelul rugăciunilor funerare iudaice, conțineau în litanie numele lui Iona, lui Noe, lui Daniel, al celor trei tineri și al Suzanei. În aceste rugăciuni, Dumnezeu era invocat să asculte rugăciunea făcută pentru cel adormit, așa cum ascultase și împlinise rugăciunea personajele biblice menționate. Acestea din urmă erau reprezentate artistic. Prin urmare, scopul acestor imagini nu era doar didactic, ci și liturgic.

[20] La Doura-Europos au fost descoperite atât ruinele unei sinagogi ale cărei imagini pictate în frescă înfățișau istoria religioasă a poporului evreu, cât și o casă creștină cu baptisteriu. Vezi A. Grabar, „Le thème des fresque de la synagogue de Doura", în *Revue d'histoire des religions,* no. 123, 1941, p. 143-192 și no. 124, 1941 p. 5-35; E. R. Goode-nough, „Judaism at Dura-Europos", în *Israel Exploration Journal,* 1961, p. 161-170; *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* vol. IX-XI, *Simbolism in the Dura-Europos,* New York, 1964; H. Stern, *„Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive",* în *Cahiers archéologiques,* no. 12, 1962, p. 99-113; P. Prigent, *Le judaïsm et l'image,* p. 174-263; F. Tristan, *op. cit.*, p. 282-289.

[21] Primele imagini evanghelice, datând din secolul al III-lea, se găsesc reprezentate la Doura-Europos și în catacombele romane (Domitilla, Priscilla). Sunt înfățișate următoarele teme evanghelice: Închinarea magilor, Învierea lui Lazăr, Mironosițele la mormânt, Botezul Domnului, Cina cea de Taină, Minunea din Cana și alte minuni etc. Vezi F. Tristan, *op. cit.*, p. 195-237, 308-355.

explică prin rivalitatea existentă între comunitatea creștină și cea iudaică, repertoriile iconografice ale fiecăreia – trebuie menționat că în acea perioadă sinagogile erau împodobite cu imagini, evidențiind propria lor specificitate[22]. În afară de scenele biblice, în arta primitiv-creștină își fac apariția imagini reprezentând pe Maica Domnului[23], apostolii[24], îngerii[25], martirii și crucea[26].

Ce se poate spune, pentru primele trei secole creștine, despre imaginea lui Hristos? Dintru început, trebuie afirmat că pentru această perioadă nu există nici o reprezentare *directă a* domnului Hristos. Această absență imaginală s-ar justifica în primul rând prin faptul că redactorii scrierilor biblice nu dau nici o indicație privind aspectul fizic al lui Hristos. Astfel, devine explicabil faptul că începând cu secolul al doilea se declanșează discuții aprinse privind frumusețea sau urâtenia lui Hristos[27]. Pe de altă parte, se pare că primii creștini s-au interesat mai mult de Hristos cel înviat, decât de Hristos al istoriei. Absența reprezentării lui Hristos s-ar justifica – așa cum o remarca S. G. F. Brandon – prin dorința primilor creștini de a evidenția semnificația universală a lui Hristos, în contextul așteptării iminente a parusiei Sale[28]. Dacă pentru această perioadă, reprezentarea

---

[22] A. Grabar, *Christian Iconography,* p. 30.

[23] Imaginea Maicii Domnului apare de timpuriu în catacombele romane. Trebuie notat că spre deosebire de Mântuitorul Hristos, care este înfățișat prin simboluri, Maica Domnului este reprezentată în mod direct. De exemplu, în catacomba lui Priscilla (Roma, sec. III), ea este înfățișată purtându-și pruncul. Această frescă va deveni prototipul celebrelor icoane «Fecioara cu Pruncul». Vezi F. Tristan *op. cit.,* p. 304. Mai târziu tradiția va recunoaște trei tipuri canonice de icoane ale Fecioarei: Fecioara Glycophilousa sau Eleousa Fecioara Hodighitria și Fecioara Rugătoarea. Cf. O. Popova, *op. cit.*, p. 14-17.

[24] Sfântul Petru și Pavel sunt apostolii care apar cel mai adesea în imaginile paleocreștine. Cele două detalii iconografice ce-i disting unul de celălalt sunt calvitia pentru Sfântul Pavel și bretonul pentru Sfântul Petru. Vezi F. Tristan, *op. cit.,* p. 396-406.

[25] F. Tristan, *op. cit.*, p. 506-510.

[26] Monumentele cele mai vechi conținând inscripții ale Sfintei Cruci provin din secolele II- III (Palmyra: 136; Medula: 197-198 și Doura Europos: 232). Până în secolul al V-lea, crucea este simplă; Hristos nefiind reprezentat pe cruce. Cea mai veche reprezentare a lui Hristos pe cruce este datată în anii 420-430, aflându-se astăzi la British Museum din Londra. Vezi DACL III, col. 3045-3139; *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien,* Paris, 1990, p. 592-594 (p. 594: bibliografie privind Sfânta Cruce în artă). Vezi, de asemenea, F. Tristan, *op. cit.,* p. 76-81, 552-577.

[27] Plecând de la profeția lui Isaia (53, 2 și urm.) unii Părinți afirmau că Hristos a fost urât, urâțenia Sa neafectând cu nimic frumusețea Sa divină; dimpotrivă, alții credeau că Domnul ar fi fost de-o frumusețe fizică fără de seamăn. A existat, de asemenea, și opinia că Hristos ar fi fost polimorf. Astfel, Origen gândea că Hristos, în pofida unicității sale, ar fi luat un aspect multiplu pentru spirit, căci cei ce îl priveau nu-l vedeau toți în același fel. Privitor la aceste discuții vezi *DACL,* t. VII, 2, 1927, col. 2395, 2397-2400; A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*; *Zur Christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarste-llungen,* Munich, 1956, p. 42-47; G. Dagron, „Holy Images and Likeness", în *DOP*, no. 45, 1991, p. 28-30. Pentru descrierea lui Hristos în sursele literare începând cu secolul al VI-lea până astăzi vezi G. Gharib, „Icone bizantine a ritratto di Cristo", în *Le Icone di Christo a la Sindone,* p. 47-52.

[28] S.G.F. Brandon, „Christ in Verbal and Depicted Imagery: a problem of early Christian iconography", în *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith* (éd. J. Neuster), Leiden, 1975 p.165-172.

directă a lui Hristos lipsește, există totuși o reprezentare *indirectă* a Sa prin imagini simbolice. În acest sens, Hristos-Orfeu, Hristos-Apolo, Hristos-filosoful, Bunul Păstor, sunt principalele prefigurări, evocând în mod voalat persoana lui Hristos[29]. Este posibil ca sub una din aceste forme simbolice – probabil ca filosof – un portret de-al lui Hristos să fi primit închinare din partea gnosticilor carpocrați (sec. II). Astfel, Sfântul Irineu consemnează că aceștia posedau și venerau, după obiceiul păgânilor, câteva portrete reprezentând pe Hristos, Pitagora, Platon și Aristotel. Prototipul portretului lui Hristos ar fi fost un altul făcut de Pilat, pe vremea când Hristos trăia printre oameni. Sfântul Irineu îl respinge, considerându-l obiectul unei practici idolatre[30].

În opinia lui F. Tristan, acest episod ar demonstra – așa cum am afirmat-o deja cu câteva rânduri mai înainte – că pentru creștinii primelor trei secole conceptul de glorie prima în fața oricărei considerații de ordin iconografic. Cu atât mai mult cu cât Hristos, pentru unii eretici, ca acești gnostici menționați, nu era decât un înțelept, un profet, un filosof, iar nu Fiul lui Dumnezeu[31]. În acest context, putem considera că problema reprezentării lui Hristos devine deja o problemă hristologică.

Prin urmare, arta paleocreștină a primelor trei secole se caracterizează în mediul ortodox prin tendința de a nu-L reprezenta pe Hristos în mod direct, tendință ce se justifică de altfel din punct de vedere teologic. Această lacună reprezentațională nu scapă apologeților iconofili din timpul disputei iconoclaste (sec. VIII-IX). În contextul în care «ortodoxia» icoanei este pusă sub semnul întrebării, ei fac apel la tradiția Bisericii, tradiție ce face din icoana lui Hristos o contemporană a vieții Sale. Conform acestei tradiții primul iconograf ar fi fost Mântuitorul Însuși, Care imprimându-și chipul Său pe o pânză, ar fi trimis-o regelui suferind Abgar al Edesei, spre a fi vindecat. Este vorba despre Sfântul Mandilion, una dintre cele mai vestite ahiropite ale lumii bizantine[32]. Aceeași tradiție situează

---

[29] Vezi în special F. Tristan, *op. cit.,* p. 123-141, 375-395; J. Cottin, *op. cit.*, p. 21-41, 85-93.

[30] Irineu, *Contra ereziilor,* I, 25, 6 (SC 264: ediție critică, text și traducere de A. Rousseau și L. Doutreleau, Paris, 1979, p. 342-345). Mai târziu, în secolul al III-lea, statui figurând pe Hristos f'ăceau parte din sanctuarul zeilor lari al împăratului Alexandru Sever (222-235), împărat ce a manifestat o atitudine tolerantă față de creștini. Cf. Aelius Lampridius *Vita Alexandri Severi*, XXIX, 2, în *Historiae Augustae Scriptores* I, ed. H. Peter, Leipzig, 1884, p. 248.

[31] F. Tristan, *op. cit.*, p. 393.

[32] Bibliografia privind Sfântul Mandilion este foarte vastă. Vezi: E. von Dobschütz, *op. cit.*, p. 102-196; H. Belting, *op. cit.,* p. 279-292; E. Morini, *Icone e Sindone. Alterita, identita, transcendimento*, în *Le Icone di Cristo et la Sindone*, p. 24-27 (vezi în special p. 24, n. 22: indicațiile bibliografice privind Mandilionul; I. Wilson, *The Shroud of Turin. The Burial Cloth of Jesus Christ?*, New York, London, 1978: autorul afirmă în această lucrare identitatea dintre Mandilion și giulgiul din Torino. După părerea sa, la Edessa giulgiul era pliat în așa fel încât să se poată vedea doar chipul lui Hristos, în timp ce la Constantinopol giulgiul era deschis și desfășurat încât să se vadă corpul întreg. Vezi de același autor, „Icone ispirate alla Sindone. Testimonianze dal VI secolo", în *Le Icone di Cristo a la Sindone*, p. 72-88. Opinia sa a fost îmbrățișată de alți cercetători: A. M. Dubarle, *Histoire ancienne du*

apariția icoanei Maicii Domnului tot în epoca apostolică, Sfântul Evanghelist Luca fiind primul pictor al icoanei Fecioarei cu Pruncul[33]. Atribuirea de calități artistice Sfântului Luca găsește un subtil punct de justificare în Evanghelia sa: nu este el, dintre toți scriitorii neotestamentari, naratorul sau altfel zis «pictorul verbal» cel mai destoinic al copilăriei lui Hristos și al vieții Sfintei Fecioare?

Care este atitudinea Bisericii primelor trei secole față de această artă modestă, subterană, de inspirație păgână și iudaică, ce își face apariția în creștinism fără implicația directă a magisteriului? Plecând de la câteva mărturii patristice s-a crezut că Biserica primelor secole era preponderent iconofobă și ostilă artei. Dacă arta exista, ea nu era decât o intruziune păgână în mediul creștin, o păgânizare a spiritului autentic creștin.

Acest punct de vedere – bazat pe ideea unui conflict între arta paleocreștină și textele Sfinților Părinți – a găsit numeroși aderenți printre cercetătorii ultimelor două secole[34]. Mai nou, opinia lor a fost pusă sub semnul întrebării. De exemplu, Ch. Murray – unul dintre cei mai importanți exponenți ai acestei *mise en question* – a demonstrat că în dosarul de texte patristice, numărul Părinților invocați pentru a sprijini pretinsa iconofobie a Bisericii primare era extrem de mic în comparație cu greutatea conferită acestor texte și că metoda utilizată pentru a le interpreta era oarecum îndoielnică[35]. Aceeași idee este împărtășită și de către J. Cottin (scriitor protestant), care într-un spirit de onestitate admirabilă, depășind structura sa

---

linceul de Turin jusqu'au XIII-e siècle, Paris, 1985; E. Marinneli, *La Sindone. Un imagine „impossibile",* Cinisello B., 1996. Dimpotrivă, alții resping ipoteza lui I. Wilson. Vezi A. Cameron, „The Sceptic and the Shroud", Inaugural Lecture at King's College, London, Avril, 1980, p. 3-27 = *Continuity and Change in Sixth Century Byzantium,* London, 1981 *(Collected Studies,* 143), no. V; Idem, „The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story", în *Okeanos, Harvard Ukrainian Studies,* no. 7, 1983, p. 80-94; J. M. Fiey „Image d'Edesse ou linceul de Turin, qu'est-ce qui a été tranféré Constantinople en 1944?", în *Revue d'Histoire Ecclésiastique,* no. 82, 1987, p. 271-277.

[33] E. von Dobschütz, *op. cit.*, p. 268-280; H. Martin, *Saint Luc,* Paris, 1927; D. Klein, *St. Lucas als Maler der Madonna,* Bonn, 1933 (thèse); C. Henze, *Lukas der Muttergottesmaler,* Louvain, 1948; H. Belting, *op. cit.,* p. 84-86. Apariția legendei despre icoana Maicii Domnului realizată de Sfântul Luca se situează în jurul anului 600, fiind cu puțin posterioară apariției legendelor despre ahiropitele lui Hristos.

[34] Vezi E. Renan, *Histoire des origines du christianisme 7: Marc Aurèle et la fin du monde antique,* Paris, 1891, p. 539 si urm.; E. von Dobschütz, *op. cit.;* H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (Forsch. Zur Relig. Und Lit. des A. and N. Testaments, X),* Götingen, 1917; W. Elliger, „Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten", în *Studien über christlichen Denkmäler* (SCD), no. 20, Leipzig, 1930, p. 1-98; Idem, „Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst", în SCD, no. 23, 1934, p. 1-284; T. Klauser, „Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst", în ZKG no. 76, 1965, p. I-II; E. Kitzinger, *op. cit.,* secțiunea I; J. Breckenridge, „The Reception of Art into the Early Church", în *Ueberlegungen zum Ursprung der fruehchristlichen Bildkunst* (IX *Congresso Internationale di Archeologia Cristiana,* Rome, 1975), p. 29-38; L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy,* Leyden, 1974, p. 51-64, 89-91.

[35] Ch. Murray, „Art and the Early Church", în JTS, no. 28, 1977, p. 303-345.

confesională, se întreba: «L'avis de quelques Pères peut-il refléter ce qu'est et ce que vit la chrétienté, encore peu organisée et hiérarchisée, d'abord?»[36]. Despre ce Părinți este vorba? Cu precădere, sunt menționați apologeții[37]. Chiar dacă unii cercetători au fost tentați să creadă că acești Părinți au manifestat o atitudine «iconoclastă» față de orice imagine religioasă (chiar creștină), lectura atentă a textelor arată clar că polemica lor se referă la *idoli,* iar nu la imaginea creștină. Nu este lipsit de interes să zăbovim asupra câtorva idei preferate de apologeți la adresa idolilor, idei ce se regăsesc peste câteva secole în arsenalul teoretic iconoclast din timpul disputei eponime[38]. Aceste idei se pot rezuma astfel: – Dumnezeu nu poate fi reprezentat, deoarece esența Sa este ἀπερίγραπτος, deci nu poate fi nici circumscrisă, nici limitată[39]; – imaginile materiale nu-și au rostul în cult, deoarece Dumnezeu trebuie cinstit în intimitatea lăuntrică a omului, în suflet, adevărata imagine a lui Dumnezeu fiind omul[40]; – idolii sunt o invenție

---

[36] J. Cottin, *op. cit.*, p. 15.

[37] Este vorba despre Tertulian (160-240), Clement Alexandrinul (150-216), Origen (185-254), Arnobiu (255-327) Minucius Felix (sec. II-III), Lactanțiu (n. 240 ou 250) etc. Referitor la atitudinea apologeților față de imaginea religioasă vezi: E. Bevan, *op. cit.,* p. 84-95, 104-112; G. Dumeige, *op. cit.*, p. 18-20; 22-23, 25; Ch. Murray, „Art and the Early Church", p. 319-323; H. G. Thümmel, *Früuhgeschichte,* p. 29-42, 274-281; M. Barasch, *op. cit.*, p. 95-140.

[38] Pentru doctrina iconoclastă vezi: P. J. Alexander, „The Iconoclastic Council of St. Sofia (815) and Its Definition (Horos)", în *DOP,* no. 7, 1953, p. 35-66; Church Councils and Patristic Authority. The Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and St. Sophia (815), în *Harvard Studies in Classical* Philology, no. 63, 1958, p. 493-505; M. V. Anastasos, „The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclastic Council of 754", în *DOP,* no. 8, 1954, p. 151-160; „The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754", în *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend Jr.,* Princeton University Press 1955, p. 177 178; L. Ouspensky, *op. cit.,* p. 101-132; Ch. Schönborn, *L' icône du Christ,* p 149-178; C. Scouteris, „La Personne du Verbe incarné et l'icône. L'argumentation iconoclaste et la reponse orthodoxe de Saint Théodore Studite", în *Nicée* II, p. 121-133.

[39] Despre această noțiune vezi G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, 1961, p. 183. Această noțiune va deveni unul dintre cele mai importante puncte de controversă în timpul celei de-a doua perioade a crizei iconoclaste. Vezi în special K. Parry, *Depicting the Word.*

Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries, Leiden/ New York/ Köln, 1996, p. 99-113.

[40] Ce fel de imagine aș putea confecționa, ca ea să-l poată reprezenta pe Dumnezeu – scrie Minucius Felix – deoarece dacă judecăm în mod sănătos, *omul însuși este imaginea (chipul) lui Dumnezeu?* Ce fel de templu aș putea să-I înalț, când universul întreg, al cărui artizan El este, nu-L poate conține?... Nu-i de preferat a-I dedica drept templu spiritul nostru... și chiar să consacrăm prezența Sa în inima noastră?» Vezi Felix Minucius, *Octavius,* p. 38-39, 54-55 (ediție critică și traducerea franceză J. Beaujean, Paris, 1964). Tema «omul creat după chipul lui Dumnezeu» va reveni foarte adesea în scrierile aparținând perioadei iconoclaste, și chiar înainte în primele apologii ale icoanelor din secolul al VII-lea. Cele mai recente și complete studii asupra acestei teme: A. G. Hamman, *L'homme, image de Dieu,* Paris, 1987; *L'homme, icône de Dieu,* Paris, 1998.

diavolească, ei fiind percepuți în această perspectivă ca locașuri demonice; idolii sunt lipsiți de realitate, deci falși, fiind doar materie neînsuflețită și moartă; – confecționarea și cultul oricărei imagini religioase vine în contradicție cu porunca a doua din Decalog[41].

După enumerarea acestor idei, ce reproduc în linii generale viziunea apologeților asupra idolilor, menționarea concepției origeniste, privind același subiect, merită toată atenția, nu numai pentru că Origen este unul dintre cei mai reprezentativi dintre apologeți, ci pentru că în scrierile sale se găsesc, rădăcinile unei teologii iconoclaste ce va marca profund posteritatea[42]. Viziunea origenistă despre artă este în strânsă legătură cu hristologia, antropologia și hermeneutica sa. Hristologia origenistă reflectă tendința de a vedea în Iisus din Nazaret mai degrabă forma revelatoare a Cuvântului lui Dumnezeu – care este ocazională – decât Logosul revelat El Însuși[43], Origen separând astfel pe omul Iisus de Cuvântul lui Dumnezeu. Logosul divin este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut», dar întruparea Sa nu este decât o simplă trecere spre starea originară. Antropologia origenistă manifestă același caracter deficitar. Omul este după chipul lui Dumnezeu, dar nu în mod integral, trup și suflet. Numai sufletul este după chipul lui Dumnezeu, chip al cărui artizan este Fiul lui Dumnezeu[44]. Astfel, în viziunea origenistă omul este conceput mai degrabă ca un suflet întrupat, decât ca un trup însuflețit, a cărui materialitate nu trebuie disprețuită. Exegeza sa alegorică duce, de asemenea, la disprețul materiei, elementul esențial al oricărei creații artistice. În opinia sa, litera Scripturii este moartă, dacă nu-i pătrundem sensul ei pnevmatic; la fel, o imagine doar materială este moartă și neînsuflețită și supusă-trecerii timpului. Adevăratele imagini ale lui Dumnezeu sunt creștinii, care poartă

---

[41] Disprețul apologeților față de idoli este atât de mare încât ei consideră că artizanii idolilor nu violează doar a doua poruncă decalogică, ci și pe-a opta, deoarece artizanul idolatru, prin ceea ce face, ar uzurpa prerogativa de creator a lui Dumnezeu. Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate,* VI, ch. XVI, 147, 3, p. 355 (SC, no. 446, Paris, 1999: introducere, text critic, traducere și note de P. Descourtieux). Mai târziu, în secolul al IX-lea, Sfântul Teodor Studitul va oferi perspectiva inversată a acestei viziuni, afirmând că munca iconografului este o operă divină. Cf. AR III, în PG 99, col. 420 A. Revenind la apologeți, Tertulian afirma că orice artizan de idoli dorind să devină creștin trebuie să renunțe la meseria sa: Tertullien, *De Idolatria,* p. 33-35 (text critic, traducere și comentariu de J. H. Waszink si J. C. M. van Winden, Leiden, New York, Kobenhavn, Köln, 1987). Mai târziu, textele canonice vor impune creștinilor artizani de idoli același lucru. Cf. G. Dumeige, *op. cit.,* p. 19, nota 12.

[42] Vezi G. Florovsky, „Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy", în *Church History,* no. 19, 1950, p. 77-96; P. Grillmeyer, *Der Logos am Kreuz,* Munich, 1956, p. 49-55; Ch. Schönborn, *op. cit.,* p. 77-85; H. Crouzel, *Théologie de l'image chez Origène,* Paris, 1956.

[43] Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Paris, 1958, p. 209, apud Ch. Schönborn, *op. cit.,* p. 82.

[44] Cf. *Omilii la Facere,* XIII, p. 223-225 (SC 7, Paris, 1943, traducere și note de L. Doutreleau/introducere de P. Henri de Lubac). Origen consideră că Hristos este artizanul «omului ceresc», în timp ce omul prin tot felul de păcate este pictorul «omului pământesc».

în *sufletele* lor frumusețea virtuților divine[45]. Prin urmare, singurul cult permis este un cult interior și constă în modelarea sufletului după chipul lui Dumnezeu, cu ajutorul virtuților. Viziunea origenistă anticipează deja perspectiva iconoclastă privind icoana, reflectând o înțelegere greșită a Întrupării și a urmărilor ei pentru creația materială.

Atacurile apologeților împotriva imaginilor lumii păgâne aveau drept scop protejarea noilor convertiți împotriva oricărei tendințe idolatre. Respingerea imaginilor păgâne – simbolul unei lumi pe cale de dispariție era un fel de mărturisire tacită a apartenenței la noua religie. În plus, această atitudine trebuie înțeleasă și ca o manifestare elitistă a religiei creștine. Acesta este punctul de vedere al lui P. C. Finney, care interpretează atacul apologeților împotriva idolilor ca o tentativă de a plasa creștinii pe aceleași poziții cu împăratul și magistrații săi filosofi, deci mai presus de orice superstiție populară; creștinii adoră divinitatea, dar într-un mod rațional[46]. Ipoteza sus menționată poate să-și găsească îndreptățirea, ținând cont că majoritatea apologeților aveau o solidă pregătire intelectuală. Ceea ce trebuie reținut este faptul că atacurile creștine anti-idolatre au determinat o schimbare a poziției filosofiei antice privitoare la chestiunea imaginii. Astfel, în mod paradoxal, filosofi neoplatonicieni ca Cels (sec. II), Porfiriu (234-305) și împăratul Iulian Apostatul (361-363) au fost nevoiți să ia apărarea imaginilor materiale, deși metafizica lor exprimă un real dispreț pentru materie. În gândirea lor, imaginea este percepută ca un simbol material al unei realități inteligibile, al cărui rol este de a înălța mintea omului spre divin. Această concepție filosofică despre imagine va fi preluată de școala origenistă și mai târziu de misteriosul Dionisie Pseudo-Areopagitul[47]. Ea va marca profund teologia icoanei din secolele VIII-IX.

Secolul al IV-lea constituie o perioadă de profunde mutații în viața Bisericii și implicit a artei creștine. Până atunci modestă și subterană, arta creștină iese la lumina zilei, devenind emblematică pentru o lume a căror fundamente se vor creștine. Sub protecția împăratului Constantin cel Mare, „le premier mécène chrétien»[48], Constantinopolul, noua capitală a Imperiului, devine «le point de cristallisation d'un l'art nouveau, chrétien par son essence, hellénistique et oriental par ses racines, l'art byzantin»[49]. Din păcate, datorită numărului redus de monumente conservate, specialiștii au doar o vagă idee despre arta acelui timp[50]. Astfel, nu se știe precis ce loc ocupau imaginile lui Hristos în decorarea bisericilor constantiniene. În acest sens, unii cercetători precum R. Grigg afirmă că

---

[45] *Contra Cels,* t. IV, VIII, 18, p. 213-215 (SC 150, Paris, 1969, introducere, text critic și note de M. Borret).

[46] P. C. Finney, „Idols in Second and Third Century", în *Studia Patristica,* no. 17/2, 1982, p. 684-687.

[47] Cf. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine,* Paris, 1969, p. 237-239.

[48] J. Cottin, *op. cit.,* p. 17.

[49] E. Sendler, *op. cit.,* p. 20.

[50] În acest sens, A. Grabar, *Le premier art chrétien,* p. 16, scrie: «Le siècle du grand essor chrétien n'est pas un grand siècle de l'art chrétien, à en juger d'après les monuments conservés, et cette impression ne tient peut-être pas seulement a la carence des monuments, mais purrait correspondre à la vérité».

împăratul Constantin ar trebui disociat de crearea de imagini religioase de genul și la scara la care el este creditat în mod normal[51]. În orice caz, un lucru este sigur: în acest secol nu există încă un tip precis de «chip al lui Hristos», care să fie reprodus în imagini, însă încercarea de a-l defini nu este absentă. După cum o arată frescele catacombelor romane din secolul al IV-lea (Comodilla, Sfântul Petru și Marcellin), Hristos păstrează pletele Bunului Pastor, adoptând în același timp barba de filosof. În plus, două influențe apar și se adaugă acestei reprezentări. Prima vine de la curtea imperială: Hristos este înfățișat șezând pe tron, înconjurat de apostoli sau de îngeri[52]. A doua, de natură ascetică, provine din deșertul egiptean: Hristos este reprezentat având fața slabă, cu obrajii supți, ochii negri și gravi, barba nearanjată și cu pletele lungi și drepte căzând peste umeri[53]. Trebuie remarcat că începând din acel secol – așa cum o arată fresca lui **Hristos Pantocrator** din catacomba Commodillei – există tendința de a-L reprezenta pe Hristos singur, separat de orice context anecdotic imaginal[54]. Domnul este figurat frontal, având capul înconjurat de un nimb sau de o aureolă, încadrată de o parte și de alta de literele grecești α și ω[55]. Chipul lui Hristos nu este prezent doar în

---

[51] R. Grigg, „The Constantine the Great and the Cult without Images", în *Viator,* no. 8, 1977, p. 1-32. Dacă problema imaginilor religioase în timpul acestui împărat nu este rezolvată de către specialiști, în schimb putem afirma cu precizie că datorăm acestui împărat introducerea Sfintei Cruci în cultul și în arta bisericească. Semn amintind victoria sa asupra lui Maxențiu (312), Sfânta Cruce primea – după spusele istoricului Eusebiu un adevărat cult din partea împăratului. Cf. Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin,* II, 12, 14 (Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, 1902). Venerarea crucii era deja acceptată de creștinii acelui timp. Astfel, împăratul Iulian Apostatul (361-363) reproșa creștinilor: «Voi adorați josnicul lemn al crucii, voi faceți acest semn pe frunțile voastre, voi îl însemnați la ușa caselor voastre». Cf. Chiril al Alexandriei, *Contra Julianum,* în PG 76, cartea VI, col. 796 D. Mai târziu, canonul 73 al Sinodului trullan (691-692) va da expresie evlaviei de care se bucura Sfânta Cruce, recomandând ca acest semn să fie șters de pe orice pavaj, spre a nu fi călcat în picioare. Cf. Mansi XI, col. 976 C.

[52] În această privință, medaliile bătute din ordinul lui Constantin cel Mare și a succesorilor săi rămân mărturiile cele mai evidente ale influenței reprezentărilor imperiale asupra imaginilor creștine. Cf. F. Tristan, op. *cit., p.* 433.

[53] Se pare că portretele funerare ale Egiptului ptolemaic (sec. I. î.d.Hr. – sec. IV d.Hr.), cunoscute sub denumirea de «portretele de la Fayoum» au exercitat o influență aparte asupra tehnicii icoanei și funcționalității ei. În aceste portrete defunctul era reprezentat frontal. Rolul portretului era de a menține dialogul între cei vii și cel dispărut, de a suplini prezența lui pentru membrii familiei sale. Vezi O. Popova, E. Smirnova, P. Cortesi, *Les icône, l'histoire, les thèmes des origines à nos jours,* p. 18.

[54] Vezi A. Grabar, *Le premier Art chretien,* ilustrata 237.

[55] Nimbul apare în arta creștină sub influența cultului lui *Sol Invictus,* introdus în Imperiul Roman de către Aurelian (270-275), primul împărat monoteist. *Sol Invictus* este reprezentat în tradiția greacă sub forma unui cap înconjurat de un nimb, din care pleacă raze luminoase. În secolul al III-lea, această divinitate este reprezentată alături de împărat sau, mai mult, împăratul-însuși este înfățișat posedând atributele zeului Soare. Chiar împăratul Constantin cel Mare (306-337) a purtat atributele și titlul de *Sol Invictus.* Prin urmare, nimbul care la origine era atributul unei divinități păgâne este preluat de către arta imperială și trece în cele din urmă în arta creștină, fiind un element esențial al reprezentării lui Hristos și a sfinților. Cf. J. Cottin, *op. cit., p.* 90-91.

catacombe, ci și în bisericile acelui veac. Astfel, într-un mozaic din anul 390, aparținând bisericii Sfânta Prudentina, Hristos este înfățișat purtând barbă, în poziție imperială, înconjurat de apostoli și de cele două biserici personificate (biserica provenind dintre evrei și cea dintre neamuri)[56]; un alt mozaic din Tesalonic prezintă un Hristos adolescent (tipul apolinic); cel mai vechi exemplar cunoscut de acest gen[57]. Dacă reprezentările artistice păstrate până astăzi nu sunt prea numeroase, în schimb mărturiile literare atestă indubitabil – așa cum vom vedea în continuare – că imaginile creștine pătrund peste tot, în Occident și în Orient, în biserici ca și în casele creștinilor. În mod paradoxal, aceste mărturii sunt mult mai precise și mai detaliate atunci când ele provin din partea celor care nu privesc favorabil imaginile.

Veacul al IV-lea constituie un punct preferențial privind chestiunea legitimității sau nelegitimității imaginilor în creștinism. Trei piese majore ale unui dosar iconoclast *avant la lettre* au declanșat discuții aprinse în jurul lor: Canonul 36 al Sinodului de la Elvira (ținut la o dată necunoscută între 305 și 312), scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea adresată Constanței, sora lui Constantin cel Mare și soția lui Licinius, și mai multe pasaje din scrierile episcopului Epifanie al Salaminei. Canonul menționat stipula: «Placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur»[58]. Acest text poate primi o dublă interpretare. Pe de o parte, el poate fi înțeles în sens prohibitiv, iconoclast: imaginile sunt interzise în Biserică, pentru că existența lor ar constitui o insultă la adresa lui Dumnezeu, singurul demn de slujire și de adorare (Ieșire 20,4). Pe de altă parte, o lectură iconodulă, permisivă este, de asemenea, posibilă. Ținând cont că sinodul a avut loc în timpul persecuției (284-311), interdicția ar putea fi interpretată ca o modalitate de a preveni profanarea acestor imagini de către necreștini. Caracterul ambiguu al acestui text justifică probabil absența sa din dosarul patristic al perioadei iconoclaste.

Dacă acest canon prezintă dificultăți de interpretare, documentul următor – scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea adresată Constanței – este, de asemenea, problematic, de această dată în ceea ce privește autenticitatea lui[59]. Eusebiu de

---

[56] Vezi F. Tristan, *op. cit.*, p. 434, fig. 44.

[57] Vezi A Grabar, *L'Age d'or de Justinien,* Paris, 1996, planșa 141.

[58] Mansi II, 11. Vezi *Concilios Visigoticos e hispano-romanos* (ed. J. Vives), Barcelone, Madrid, 1963, p. 8; H. Koch, *op. cit.*, p. 9; W. Eiliger, *op. cit., p. 28; E. Bevan, op. cit.*, p. 113-116; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, p. 77-78; Ch. Murray, *Art and the Early Curch*, p. 317-319; G. Dumeige, *op. cit.*, p. 23-24.

[59] PG 20, col. 1548A-1449A; J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense Sanctorum* Patrum, I, Paris, 1852, p. 383-386; H. Hennephof, *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes,* Leyde, 1969, p. 42-45. Traducerea franceză a scrisorii: C. Dumeige, *op.cit.,* p. 225-227. Ea este reluată de către D. Menozzi, *op. cit.,* p. 70-72. Scrisoarea redactată la o dată necunoscută între 313 și 324 nu ne-a parvenit în întregime. De-abia în secolul al XVIII-lea diferitele fragmente ale scrisorii au fost adunate într-o formă unitară, când Jean Boivin de Villeneuve o imprimă în ediția unei opere istorice a Patriarhului Nichifor de Constantinopol, *Byzantina historia,* Paris, 1702. Lipsește încă o ediție critică a acestui text deși, în 1977, Ch. Murray, *Art and the Early Church*, p. 328, anunțase intenția sa de a o realiza.

Cezareea (265-340) este *probabil* primul episcop care afișează personal – în numele său, iar nu al Bisericii – o atitudine ostilă față de reprezentarea lui Hristos[60]. Constanța îi ceruse lui Eusebiu să-i procure o imagine de-a lui Hristos, probabil un portret sau mai precis ceea ce desemnăm noi astăzi prin icoană[61]. Din conținutul scrisorii reiese că episcopul refuzase această cerere. Ceea ce pare bizar este că tonul vehement al scrisorii menționate nu se regăsește în alte două scrieri eusebiene făcând aluzie la arta creștină a acelei epoci: *Istoria bisericească* și *Viața lui Constantin*[62]. Dacă în scrisoarea către împărăteasă, Eusebiu considera că cererea este inadmisibilă, deoarece creștinii nu pot fi asimilați maniheenilor ori

---

[60] Am scos în evidență cuvântul *probabil,* ținând cont de faptul că problema autenticității nu este încă rezolvată. Cel mai înverșunat adversar al autenticității acestei scrisori este Ch. Murray, *op. cit.,* p. 326-336. Aceeași opinie este împărtășită de către K. Schäferdiek, „Zur Verfasserfrage and Situation der Epistula ad Constantiam de imagine Christi", în *Zeitschrift fiir Kirchengeschichte,* no. 91, 1980, p. 177-186, care atribuie scrisoarea lui Eusebiu al Nicomediei. Majoritatea cercetătorilor consideră acest document ca fiind autentic. Vezi următoarele lucrări tratând despre problema autenticității și conținutului teologic al scrisorii: H. Koch, *op. cit.,* p. 41-58; W. Ellinger, *op. cit.,* p. 47-53; E. Bevan, *op. cit.,* p. 110-112; G. Florovsky, *op. cit.,* p. 77-96; G. Dumeige, *op. cit.*, p. 26-27; S. Gero, „The true Image of Christ: Eusebius' Letter to Constantia Reconsidered", în JTS, no. 32, 1981, p. 460-470; Ch. Schönborn *op. cit.*, p. 55-77; H. G. Thümmel, „Eusebiu's Brief an Kaiserin Konstantia", în *Klio*, no. 66, 1984, p. 210-222; Idem *Frühgeschichte,* p. 47-53, 47-51; M. Barasch, *op. cit.*, p. 141-157.

[61] Această ipoteză este exclusă de către Ch. Murray, *op. cit.,* p. 329, care consideră că un astfel de tip de icoană nu putea exista în secolul al IV-lea, deoarece «He (Hristos) never appears isolated, as a cult image, and there is no attempt to depict him as a real and distinctive personality". În schimb, M. Barasch, *op. cit.*, p. 143, fără a discuta sau cel puțin a cita ipoteza lui Ch. Murray, afirmă că «he (Eusebiu n.n.) also speaks of pictures that, ... must be understood as „portraits" of Christ, that is, icons in the sense we now attribute to this art form». După părerea noastră, ultima afirmație este mult mai fondată. Pe de o parte cum deja s-a menționat, frescele catacombelor romane din secolul al IV-lea arată tendința de a-L reprezenta pe Hristos singur, în bust, detașat de orice context anecdotic. O astfel de reprezentare ar fi putut constitui prototipul imaginii portabile a lui Hristos. Pe de altă parte, scrisoarea însăși indică existența unei asemenea imagini. Eusebiu relatează în răspunsul ce-l trimite Constanței că el a confiscat unei femei o imagine de-a Mântuitorului și de-a lui Pavel, pe care o consideră neautentică, căci ea ar fi reprezentat de fapt niște filosofi. Femeia purta această imagine «în mâinile sale». Rămâne discutabil dacă această imagine reprezenta într-adevăr ceea ce femeia credea. În plus, într-un alt text, Eusebiu afirma în mod clar că el a văzut «că imagini de-ale apostolilor Petru și Pavel și ale lui Hristos-Însuși au fost păstrate cu ajutorul culorilor în tablouri». Cf. Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească,* VII, 18, p. 192 (SC 41: text grec, traducere și note de G. Bardy, Paris, 1955). Acest detaliu întărește și mai mult convingerea că imaginile portabile făceau parte din panorama artistică a acelei epoci.

[62] În *Istoria bisericească* (vezi nota de mai sus) Eusebiu menționează statuia din Paneas, care ar fi reprezentat, după părerea locuitorilor cetății, pe Mântuitorul Hristos și pe femeia vindecată de scurgerea de sânge, cât și imaginile lui Hristos și ale apostolilor. Pasajul va fi reluat în dosarul iconofil din secolele VIII-IX. În *Viața lui Constantin,* III, 49, marele istoric menționează o statuie de-a lui Daniel și alta a Bunului Păstor, pe care împăratul le-a ridicat în Constantinopol.

simonienilor ce aveau obiceiul de a realiza imaginea fondatorului lor, în celelalte două scrieri autorul nu face însă nici un fel de remarcă «iconoclastă». Această diferență de ton a fost invocată de Ch. Murray pentru a susține ipoteza neautenticității scrisorii[63]. M. Barasch propune o altă explicație. El consideră că Eusebiu face o distincție între imaginile simbolice sau narative și imaginile iconale. Primele sunt acceptate, ultimele trebuie refuzate[64]. Oricare ar fi interpretarea dată acestor texte, ceea ce ele atestă în mod evident este că imaginile pătrund printre creștinii acelei epoci în toate straturile sociale; ele sunt prezentate în viața creștinului simplu – acea femeie pe care Eusebiu o menționează în scrisoare este reprezentativă în acest sens[65] – și mult mai important, ele își găsesc locul chiar în inima Imperiului (statuile lui Constantin).

În ce privește aspectul teologic al scrisorii, trebuie spus că cele expuse mai jos nu constituie o analiză detaliată a tuturor aspectelor implicate în această scriere. În acest sens, ne putem raporta la concluziile lui Ch. Schönborn care plasează scrisoarea în contextul hristologiei și antropologiei lui Eusebiu de Cezareea[66]. Înainte de a expune ideile principale ale acestei scrieri, trebuie menționate două lucruri. Mai întâi: episcopul de Cezareea este primul care pune sub semnul întrebării existența imaginii lui Hristos și nu a imaginilor lumii antice (idolii), deși din punctul lui de vedere, orice reprezentare a lui Hristos este catalogată drept idolatrie. În al doilea rând, argumentația sa antiimaginală este vădit hristologică; este vorba despre o hristologie tributară origenismului și care anticipează monofizismul secolelor viitoare. Cum fundamentează Eusebiu imposibilitatea reprezentării lui Hristos? Autorul vorbește de două forme în Hristos: forma divină și forma de sclav, forme ce îi sunt proprii în același timp. Deși afirmă concomitența celor două forme în Hristos, el lasă de gândit că între ele există totuși o profundă separație. Pe de o parte, forma divină nu poate fi figurată, căci ea nu este cunoscută decât de Tatăl. Cel ce o pictează urmează păgânilor idolatri care n-au pictat și confecționat decât lucruri care n-au nimic de-a face cu Dumnezeu. Pe de altă parte, forma umană nu poate fi, de asemenea, reprezentată. Justificarea eusebiană a nonreprezentării umanității lui Hristos se învârte în jurul chestiunii privind trupul Domnului înainte și după Înviere. Înainte de Înviere – spune autorul –, forma de sclav, adică forma trupului muritor nu poate fi figurată, căci aceasta ar contraveni Legii (Ieșire 20,4). După Înălțare, reprezentarea lui Hristos «cu culori neînsufletite și moarte» este, de asemenea, imposibilă, căci această formă «s-a amestecat cu slava dumnezeirii», s-a schimbat și «s-a transformat total în lumina inefabilă și nespusă». Aceasta este ideea esențială pe care se fondează absența iconicității lui Hristos. Pentru a-L vedea pe Hristos – spune Eusebiu – pe care nu-L mai putem cunoaște după trup (I Cor. 2,9) trebuie să purificăm inima și să lăsăm Logosul, pictorul divin, să-și facă chip în noi.

---

[63] Ch. Murray, *op. cit.*, p. 330-331.
[64] M. Barasch, *op. cit.*, p. 149-155.
[65] Vezi nota 61.
[66] Vezi Ch. Schönborn, *op. cit.*, p. 54-77.

Această viziune constituie, în mod evident, o reiterare a concepției origeniste despre adevărata imagine. Având în vedere interesul teologic manifestat de iconoclaști față de această scriere – G. Florovsky o consideră drept «l'argument-clef de tout le système du raisonnement iconoclaste»[67] – înțelegem mai bine reacția tardivă a Sfântului Nichifor de Constantinopol, care, în plină criză iconoclastă, consacră o lucrare specială refuzării acestui document[68].

Sfântul Epifanie de Salamina (315-403) este, după opinia lui E. Kitzinger, primul ierarh care consideră chestiunea imaginilor ca o problemă majoră a Bisericii[69]. Scrierile sale împotriva imaginilor au atras atenția iconoclaștilor din secolul VIII-IX, Epifanie fiind privit de către aceștia drept unul dintre principalii lor corifei[70]. Iconofilii aceleiași perioade nu le împărtășesc convingerea, punând sub semnul întrebării autenticitatea scrierilor episcopului de Salamina[71]. Problema autenticității nu este rezolvată nici astăzi, pozițiile afișate de cele două tabere în timpul crizei iconoclaste regăsindu-se în diverse studii moderne și

---

[67] G. Florovski, „Origen, Eusebius...", p. 84.

[68] Sfântul Nichifor, *Contra Eusebium,* în *Spicilegium Solesmense* (éd. J. Pitra), I, Paris, 1852, p. 373-503.

[69] Sfântul Nichifor, *Contra Eusebium,* în *Spicilegium Solesmense* (éd. J. Pitra), I, Paris, 1852, p. 373-503.

[70] P. Marval, „Epiphane, docteur des iconoclastes", în *Nicée* II, p. 51-62. Este vorba despre patru texte principale: 1) *Scrisoarea către Ioan, episcop de Ierusalim* – este o justificare a atitudinii pe care a avut-o Sfântul Epifanie când a vizitat o biserică din Palestina, sfâșiind o cortină ce purta imaginea lui Hristos. Vezi *PL* XXII, 526-527; CSEL, 54, p. 411-412. Traducerea franceză: Saint Jerome, *Lettres,* Paris, 1951, p. 171-172 (ed. J. Labourt) și D. Mennozzi, *op. cit.,* p. 84. Ch. Murray, *Art and Early Church*, p. 337-342, consideră scrisoarea neautentică, dar provenind din vremea lui Eusebiu. 2) *Discursul Sfântului Epifanie împotriva celor ce se ostenesc să facă, pentru un rit idolatru, imagini după asemănarea lui Hristos, a Maicii Domnului, a martirilor, și, de asemenea, ale îngerilor și ale profeților.* Vezi Nichifor de Constantinopol, *Contre Epiphanides,* în J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense,* IV, Paris, 1852, p. 305-335; H. Hennephof, *op. cit.,* n. 119-136. 3) *Scrisoarea către împăratul Teodosie* – Sfântul Epifanie propune împăratului să interzică cortinele purtând imagini creștine, sugerându-i ca ele să fie afectate înmormântării săracilor, în *Spic. Sol.,* IV, 336, 342-343, 345, 348; H. Hennephof, *op. cit.,* n. 111-118. 4) un *Testament* – autorul recomandă concetățenilor săi să nu pună imagini în biserici și cimitire: *Spic Sol.,* IV, 300; Hennephof, *op. cit.,* n. 137-138. Textul *Testamentului* este citat primul, în horosul sinodului iconoclast de la Hiereia: MANSI XIII, col. 292 D.

[71] Astfel, Sfântul Ioan Damaschinul vorbește de un fals, fără a preciza mai mult: AR I, 25; B, 18 (Ed. Kotter, p. 117, II. 33-34). În *Nouthesia,* p. XXVII-XXVIII (Ed. Melioranskij) ortodoxul consideră scrierile Sfântului Epifanie ca o falsificare făcută de novațieni. Sinodul al VII-lea ecumenic, afirmă de asemenea, că opera sa «iconoclastă» este un fals: MANSI XIII, 293 B, 296 A. Sfântul Nichifor de Constantinopol susține același lucru. El atribuie scrierile Sfântului Epifanie unui oarecare Epiphanide: *Contra Epiphanidem,* IV, 294-380 *(Spicilegium Solesmense,* ed. J. B. Pitra). Sfântul Teodor Studitul consideră, de asemenea, ca false fragmentele epifaniene: AR II, PG 99, col. 388 A, 484 AB; *Epist.* 380 (către Naucratius), p. 511-519 *(Theodori Studitae Epistulae, Corpus Fontium Historiae Byzantinae,* vol. XXXI/2, Walter de Gruyter, 1992, Ed. G. Fatouros).

contemporane[72]. În cele ce urmează sunt expuse succint principalele idei conținute în scrierile epifaniene iconoclaste[73]. O primă observație privește importanța lor istorică. Sfântul Epifanie este martorul prețios al artei iconografice a epocii sale. După cum o arată titlul *Discursului* său, la începutul secolului al IV-lea imaginile lui Hristos, ale Fecioarei, sfinților și îngerilor fac efectiv parte din viața creștinilor. Ele se găsesc pretutindeni: în biserici, în cimitire, în casele credincioșilor. Episcopul Salaminei furnizează chiar câteva detalii asupra reprezentării personajelor în aceste imagini: Hristos, cu părul lung, sub pretextul – zice el – că fiind Nazarinean, ar fi fost nazireu; Sfântul Petru, ca un bătrân cu capul și cu barba tunse; Sfântul Pavel, chel și cu barbă, iar ceilalți apostoli tunși complet; îngerii, sub formă umană. Sfântul Epifanie este nemulțumit de răspândirea imaginilor printre creștini, însă opinia sa nu este împărtășită de toți. Acesta se plânge că este singur în lupta sa, că este luat în râs și că colegii lui nu suportă să-l mai asculte abordând acest subiect. Toate aceste afirmații reflectă suficient modul în care imaginile sunt percepute de majoritatea membrilor ierarhiei.

Sfântul Epifanie forjează o interesantă argumentație iconoclastă ce are puncte comune cu cea a apologeților și în special cu cea a lui Eusebiu de Cezareea. În opinia sa, imaginile sunt contrare tradiției Bisericii și constituie o noutate ce trebuie combătută. El scrie în *Testamentul* său: «Păstrați tradițiile pe care le-ați primit, nu vă abateți nici la stânga, nici la dreapta». Trei sute de ani mai târziu, Sfântul Ioan Damaschin și ceilalți apologeți ai icoanelor, vor îndemna în același fel pe cititorii tratatelor lor, de această dată într-o direcție opusă episcopului de Salamina. Putem considera că din timpul Sfântului Epifanie, începe deja istoria dezbaterii în jurul tradiției icoanelor[74]. După episcopul de Salamina, imaginile nu sunt doar o inovație, ci existența lor vine, de asemenea, împotriva autorității

---

[72] Primul care susține autenticitatea scrierilor «iconoclaste» ale lui Epifanie este K. Holl, „Die Schriften des Epiphanios gegen die Bilderverehrung", în *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* II, *Der Osten,* Tübingen, 1928, p. 377-388. Vezi apoi H. Koch, *op. cit.*, p. 58-64; W. Ellinger, *op. cit., p.* 53-60. Cel care contestă autenticitatea scrierilor cu excepția *Testamentului, este* G. Ostrogorsky, „Die pseudoepiphanischen Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 754 and 815", în *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites,* Breslau, 1929, p. 61-65. Doi ani mai târziu, Ostrogorsky acceptă, de asemenea, autenticitatea *Scrisorii către Ioan al Ierusalimului* (BZ 31, 1931, p. 389). Opinia lui Ostrogorsky este urmată de E. Bevan, *op. cit.,* p. 117-118. În zilele noastre, autenticitatea lor este pusă din nou sub semnul întrebării. Vezi P. Speck, „Die Bilderschriften angeblich des Epiphanios von Salamis", în *Varia II, Poikila Byzantina,* no. 6, Bonn, p. 312-315. În schimb, alți cercetători cred că îndoielile privind autenticitatea scrierilor epifaniene trebuie înlăturate. Vezi P. Maraval, *Epiphane, «docteur» des iconoclastes*, în *Nicée* II, p. 51-62; H. G. Thümmel, în *Byzantinoslavica,* no. 47, 1986, p. 169-188 (text: p. 181-183); Idem, *Frühgeschichte,* p. 65-73, 295-299. Vezi, de asemenea, G. Dumeige, *op. cit.*, p. 32-35 (concepția epifaniană asupra imaginilor).

[73] Expunerea noastră este tributară în special articolului lui P. Maraval, citat mai sus. În acest articol, se găsesc trimiterile la scrierile Sfântului Epifanie, pe care autorul le citează după Holl și Ostrogorsky.

[74] Pentru justificarea icoanelor pe baza Tradiției vezi K. Parry, *op. cit.,* p. 156-165.

Scripturii, ce condamnă orice formă de idolatrie (Ieș. 20, 4). Autorul pune pe același plan noțiunile de προσκυνέω și λατρεύω[75]. Pentru el, ca pentru toată literatura primelor trei secole, prima noțiune este rezervată cel mai adesea lui Dumnezeu, aplicarea ei în sfera creatului ducând implicit la idolatrie[76]. Abia prin contribuția Sfântului Ioan Damaschin, cele două noțiuni primesc clarificarea și valoarea reflectând distanța ce separă cinstirea ce revine Creatorului latreia (adorare) și creaturii (venerarea)[77]. Pentru Sfântul Epifanie imaginile materiale nu prezintă nici un credit, căci realitățile divine trebuie gravate în inimă, nu într-o materie moartă, mută, lipsită de viață. Creștinul trebuie să acorde lui Dumnezeu un cult spiritual; cultul imaginilor nu-i decât idolatria introdusă de către demoni în lume. Reprosul principal adus imaginii este că-i falsă, mincinoasă, deoarece reprezentarea ce oferă este inexactă; ea nu este decât rezultatul imaginației artiștilor, fiind concepută «după propria lor minte»[78]. O imagine este cu atât mai mult falsă cu cât ea pretinde a-L reprezenta pe Hristos, fiindcă inexprimabilul, incomprensibilul, nesupusul este imposibil de a fi figural. În viziunea Sfântului Epifanie, ca și în cea a lui Eusebiu de Cezareea, Întruparea nu schimba nimic în ceea ce privește posibilitatea de a-L reprezenta pe Dumnezeu; chiar dacă Cuvântul S-a făcut trup, El se găsește acum în ceruri, înălțat, glorificat, asemenea Tatălui.

După concepția epifaniană, cel ce urma să-L picteze pe Hristos, nu face altceva decât de a reda prin artă imaginea unui simplu om. Este un punct de vedere ce va face școală în timpul crizei iconoclaste. Episcopul de Salamina refuză imaginii orice funcție mnezică sau simbolică. Dacă ea este falsă, cum poate aminti persoana ce pretinde a reprezenta? Materialitatea imaginii nu conduce niciodată dincolo de această materialitate, altfel spus imaginea nu are nici un fel de transparent sau deschidere spre o altă dimensiune. În această privință, P. Maraval crede că refuzul de a acorda imaginii cel puțin o funcțiune simbolică este strâns legat de viziunea antiorigenistă a autorului privind sensul alegoric al

---

[75] Pentru semnificația acestor noțiuni vezi G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, 1961, p. 1174-1176 (prima noțiune), p. 794 (a doua noțiune).

[76] Termenul προσκυνέω v a fi aplicat progresiv cultului acordat sfinților, moaștelor, locurile sfinte și imaginilor. Probabil utilizarea acestei noțiuni în cultul creștin este consecința acceptării de către creștini a închinării în fața imaginii imperiale.

[77] Sfântul Ioan Damaschin, *Oratio* I, 14 (Ed. Kotter, p. 87); *Oratio* III, 27-40 (p. 135-137).

[78] Această viziune contravine mentalității bizantine de mai târziu, conform căreia nu exista nici un dubiu privind asemănarea dintre icoană și prototipul ei. Pentru icoanele lui Hristos, asemănarea era garantată de existența icoanelor ahiropite. În ce privește icoanele sfinților, visele și viziunile constituiau mijloacele cele mai eficiente garantând asemănarea dintre sfinți și icoanele lor. Sfântul apărut în vis sau în viziune nu era altul decât cel ce era reprezentat în icoană. În plus, viețile sfinților furnizau artiștilor modelele verbale cele mai pertinente pentru reprezentarea lor artistică. Vezi G. Dagron, „Le culte des images dans le monde byzantin", mai ales p. 144-149; Idem, „Holy Images and Likeness", p. 23-33; R. Grigg, „Byzantine Credulity as an Impediment to Antiquarianism", în *Gesta,* no. 26, 1987, p. 3-9 (part. 3-4); A. Kazhdan, H. Maguire, „Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art", în *DOP,* no. 45, p. 1-22; H. Maguire, *The Icons of their Bodies,* Princeton N. J., Princeton University Press, 1966, p. 5-47.

Scripturii. După cum Scriptura nu poate comunica altceva decât ceea ce indică sensul ei literal, la fel imaginea nu poate exprima altceva decât materialitatea sa, nici nu poate conduce la altceva[79].

În pofida poziției afișate de Sfântul Epifanie ori de Eusebiu de Cezareea, poziție ce rămâne fără îndoială la nivel individual, arta imaginii își continuă propria ei cale. Dacă această artă este receptată negativ de către unii, alții o evaluează pozitiv, bazându-se îndeobște pe rolul pedagogic pe care imaginile îl pot asuma în viața creștinului și a Bisericii. În acest sens, atitudinea Părinților capadocieni este simptomatică[80]. Dintru început trebuie spus că ei nu tratează sistematic această problemă, ci mai mult incidental. Sfântul Vasile cel Mare pune pe același plan opera scriitorilor și a pictorilor, cuvântul și imaginea: «Ceea ce cuvântul povestirii prezintă prin auzire, pictura o arată în tăcere prin imitație»[81]. Relația între cuvânt și imagine va deveni unul dintre punctele cele mai importante ale polemicii iconoclaste din secolele VIII-IX[82]. Tot de la marele capadocian provine celebra frază utilizată mai târziu ca *locus classicus* al doctrinei iconofile: «Cinstea dată imaginii se urcă la prototip»[83]. Apărută în contextul disputelor trinitare, descriind relația existentă între Tatăl și Fiul, ea va fi inserată în arsenalul apologetic iconofil, desemnând de această dată raportul instaurat între icoana și prototipul său. Sfântul Atanasie al Alexandriei este primul care a folosit-o spre a explica, ca și Sfântul Vasile, egalitatea și respectiv identitatea dintre Tatăl și Fiul[84]. Sursa lor de inspirație a constituit-o imaginea imperială. În

---

[79] M. Maraval, *op. cit.*, p. 61.

[80] Vezi în acest sens G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Bild und Wort),* Würzburg, 1969, p. 13-38; G. Dumeige, *op.cit.,* p. 28-31, 35-37; H. G. Thümmel, *Frühgeschichte,* p. 53-59, 287-281. Pentru pasajele reproduse de Părinții capadocieni în timpul crizei iconoclaste vezi C. Crimi, „Le «chreseis» dei Padri cappadoci al secondo concilio di Niceea (787)", în *Culto delle imagini e criti iconoclasta. Atti del Convengo di studi, Catania, 16-17 maggio 1984,* Palerme, 1986, (Quaderni di «Synaxis», p. 75-84; H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium,* Princeton, 1981, p. 9-11.

[81] Vasile de Cezareea, *Om.* XIX *(In sanctos quadraginta martyres)* în *PG 31,* col. 508 D-509 A.

[82] Vezi în mod special J. M. Sansterre, „La parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste", în *Testo a immagine nell'alto medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo,* no. 41, Spoleto, p. 198-240.

[83] Vasile de Cezareea, *Tratatul despre Sfântul Duh,* XVIII, 45, p. 406-407 (SC 17 bis, text grec, introducere și traducere de B. Pruche, Paris, 1968).

[84] Atanasie al Alexandriei, *Oratio III contra Arianos,* în *PG 26,* 332 A, scrie: «În Fiul recunoaștem divinitatea Tatălui, ceea ce-am putea înțelege mai bine din exemplul portretului împăratului... Cine vede portretul, vede pe împărat. Cine cinstește portretul, cinstește pe împărat». Pentru folosirea exemplului portretului imperial în context hristologic și iconologic vezi: G. Ladner, „The concept of the image in the Greek fathers and the byzantine iconoclastic controversy", în *DOP,* no. 7, 1953, p. 1-34; H. G. Beck, *Kirche and theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München, 1959, p. 298-299; M. Fr. Auzepy, „Le Christ, l'empereur et l'image VII-e – IX-e siècles)", în ***, *Mèelanges offerts à Hélène Ahrweiler,* Paris, 1998, p. 44-46, mai ales n. 67 (p. 44).

vremea lor, ea era purtată în procesiune și primea închinare din partea supușilor imperiului[85]. Pentru Sfântul Grigore de Nyssa, imaginea deține o forță emoțională specială. Astfel, într-una din scrierile sale, acesta destăinuie că nu și-a putut stăpâni lacrimile văzând o imagine reprezentând sacrificiul lui Isaac, deoarece «arta pune în mod clar istorisirea în fața ochilor»[86]. Într-o altă scriere același autor afirmă că a fost «pătruns de măreția privelиștii», oferită de vederea unei reprezentări artistice a martiriului Sfântului Teodor.

Pictura este comparată aici cu o carte ce vorbește prin intermediul culorilor sale, căci «desenul poate tăcând, în același timp să vorbească pe perete și să aducă cele mai mari servicii»[87]. În ce-l privește pe Sfântul Grigorie de Nazianz, un singur pasaj din opera sa, reluat mai târziu de către apologeții iconofili, ar fi meritat atenția. El face parte dintr-un poem, în care autorul scrie că o prostituată s-a convertit la vederea unui portret de-al lui Polemon[88]. În acest poem, am fi avut deja anunțată una dintre multiplele funcțiuni pe care iconofilii o vor acorda mai târziu icoanei: cea de convertire. Din păcate, așa cum a demonstrat-o K. Demoen, textul nu se referă la nici un sfânt purtând numele de Polemon – așa cum reiese mai târziu din florilegiile iconodule și cum au crezut majoritatea cercetătorilor – ci la Polemon filosoful și șeful Academiei între 313 și 270 î.d.Hr.[89]. Scurtul periplu analitic privind atiudinea Părinților secolului al IV-lea față de imagini se încheie cu scurte referințe la Sfântul Ioan Gură de Aur și Asterios al Amasiei[90]. Pentru ambii Părinți, săracii contează mai mult decât împodobirea bisericilor cu imagini. Aceasta nu înseamnă că-i putem încadra în rândul pre-iconoclaștilor. Biograful Sfântului Ioan scrie că acesta posedă o imagine a Sfântului Pavel, pe care el o privea în timp ce comenta opera marelui apostol[91]. De asemenea, el acceptă și încurajează ca imaginea Sfântului Martir

---

[85] Cf. *Ioannis Malalae Chronographia,* XIII, p. 322 (Ed. L. Dindorff, Bonn, 1831). Sfântul Grigore de Nazianz și Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că închinarea trebuie acordată nu numai împăratului, ci și portretelor lui. Cf. L. W. Barnard, *op. cit.,* p. 74-75. În schimb, Sfântul Ieronim (347-420) protestează împotriva «judecătorilor și guvernatorilor acestui veac, care se închină statuilor și portretelor împăraților». Cf. *Comment. In Danielem*, I, III, 18 b în *Corpus Christianorum,* Series Latina, *LXXV, A,* Turnholt Brepols 1964, p. 801.

[86] Grigorie de Nyssa, *De deitate Filii et Spiritus Sancti,* în *PG* 46, col. 572 C. Pasajul este reluat de către Sfântul Ioan Damaschinul: *Oratio* I, 52, *Oratio II,* 48. *Oratio* III, 50, p. 154-155 (Ed. Kotter). Ele se regăsesc, de asemenea, în actele Sinodului VII Ecumenic: MANSI XIII, col. 9 DE.

[87] Idem, *Oratio laudatoria sancti et magni martyris Theodoris,* în PG 46, col. 737 D-740 B. Din păcate, în timpul disputei iconoclaste, acest text n-a reținut atenția iconodulilor.

[88] Grigorie de Nazianz, *Poemata moralia,* în *PG 37,* col. 737-738, vers. 793-807.

[89] K. Demoen, „The Philosopher, the Call Girl and the Icon. Theodore the Studite's (ab)use of Gregory Nazianzen in the iconoclastic controversy", în *La spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image. Hommages offerts à Edmond Voordeckers a l'occasion de son éméritat (Instrumenta Patristica* XXX), Turnhout, 1997, p. 69-83 (mai ales p. 72-76).

[90] Vezi G. Dumeige, *op. cit.,* p. 35-37 și notele următoare.

[91] Gheorghe al Alexandriei, *Vita Ioannis Chrysostomi,* în *Jo.Chrys. Opera,* Ed. E. Savilius, Etonae, 1612, p. 192, 4, 10-14, p. 194, 21-24. Pasajele sunt reluate de către Sfântul Ioan Damaschinul: *Oratio* I, 61; *Oratio* II, 57*; Oratio* III, 54 (Ed. Kotter, p. 161-162).

Meletie să fie răspândită peste tot[92]. Asterios al Amasiei este reticent față de imagini, însă nu le condamnă. Împotriva luxurii vremii sale, când imaginile evanghelice puteau fi observate chiar și pe hainele bogaților, el consideră că este mai de folos a cinsti imaginile vii ale lui Dumnezeu, practicând milostenia[93]. Atitudinea sa nu scapă iconoclaștilor, care-l vor cita în florilegiile lor[94].

Secolul al V-lea constituie momentul când – după părerea lui H. Belting – începe «l'histoire *visible* de l'icône»[95]. Templele se prăbușesc, iar bisericile le iau locul. Aristocrația, convertită la noua religie, finanțează construcția de noi edificii creștine, ce sunt împodobite cu imagini ale lui Hristos, ale Fecioarei, ale sfinților și profeților. Trebuie precizat că în acea vreme nu există încă un tip canonic de chip al lui Hristos[96]. Astfel, un fragment din *Istoria bisericească* scrisă de către Teodor Citețul și reprodus de Sfântul Ioan Damaschinul în florilegiul tratatelor anti-iconoclaste, menționează că în secolul al V-lea un pictor din Constantinopol a realizat la rugămintea unui păgân o imagine de-a lui Hristos «după asemănarea lui Zeus» – cu părul împărțit de-o parte și de alta a capului – fapt pentru care mâna pictorului s-a uscat[97]. Versiunea originală a legendei se continuă astfel: «cealaltă formă a lui Hristos, cea cu păr scurt și ondulat, este cea autentică». Cele două tipuri de reprezentare a lui Hristos coexistă până în secolul al VIII-lea, când le regăsim pe monedele emise de împăratul Justinian al II-lea (685-695; 705-711)[98]. Este foarte important de menționat că, începând cu secolul al V-lea, cultul Maicii Domnului ia o amploare deosebită, mai ales după

---

[92] Ioan Chrisostom, *Homilia encomiastica in s. patrum nostrum Meletium, archiepiscopum Magne Antiochiae,* în PG 49, col. 516. Pasajul se regăsește, de asemenea, în florilegiul iconodul al Sfântului Ioan Damaschinul: *Oratio* II, 62 (Ed. Kotter, p. 163). Pentru alte pasaje aparținând Sfântului Ioan Gură de Aur întrebuințate în florilegiile iconodule: H. J. Thümmel *op. cit.,* p. 59-65, 291-295.

[93] Asterios al Amasiei, *Homilia in locum Evangelii secundum Lucam, de divite et Lazaro,* în PG 40, col. 165A-168C; Idem, *Enarratio in martyrium praeclarissime martyris Euphemiae,* în PG 40, 336 B-337 C. Ch. Murray, *op. cit.*, p. 324, consideră că în aceste pasaje «that is not a discussion of the legitimacy of art but a moral exhortation to virtuos living and avoidance of luxury. Vezi, de asemenea, H. Koch, *op. cit.*, p. 64-67; W. Elliger, *op. cit.,* p. 70-72; H.G. Thümmel, *op. cit.,* p. 73-78, 306-310.

[94] Pasajele lui Asterios al Amasiei vor fi reluate și analizate atât de Părinții celui de-al VII-lea Sinod ecumenic, cât și de Sfântul Nichifor de Constantinopol și Sfântul Teodor Studitul.

[95] H. Belting, *op. cit.,* p. 40.

[96] Tradiția recunoaște trei tipuri canonice de reprezentare a lui Hristos: Hristos Ahiropitos («nefăcut de mâna omenească»), Hristos Pantocrator («Atotputernicul») și «Mântuitorul întru slavă, înconjurat de puterile cerești». Cf. O. Popova, *op. cit.*, p. 13-14.

[97] Vezi Theodorus Anagnostes, *Kirchengeschichte, p.* 107, 11-108, 3 *(Die griechischen christlichen Schriftsteller,* 54, Ed. G. Ch. Hansen); Ioan Damaschinul, *Oratio* III, 130 (Ed. Kotter, p. 196). A. Grabar, în *Les voies de la création en iconographie chrétienne,* p. 110 respinge ipoteza influenței, reprezentării lui Zeus asupra tipului iconografic christic, care se va impune mai târziu. Opinia sa este împartășită și de către F. Tristan, *op. cit.,* p. 446.

[98] Voir *infra* nota 122.

convocarea Sinodului ecumenic de la Efes (431), care consacră termenul de Theotokos[99]. Scrierile mariale se înmulțesc și numeroase biserici sunt dedicate Fecioarei. Locuitorii Constantinopolului credeau chiar că a fi în posesia relicvei veșmântului Maicii Domnului. În acest context, crearea imaginilor mariale constituie concretizarea vădită a creșterii evlaviei manifestate față de Născătoarea de Dumnezeu[100]. Funcția acestor imagini este foarte precisă: ele sunt cele ce dau «un chip» Mariei, înlocuind în același timp relicvele corporale ce lipsesc[101].

Dacă pe de o parte imaginile se înmulțesc, pe de altă parte prezența lor suscită rezerve, cel puțin, la nivel înalt, din partea episcopilor. În Occident, Fericitul Augustin manifestă la adresa lor o reticență explicabilă[102]. Deși el se ridică împotriva *sepulcrorum et picturarum adoratores*[103], atitudinea sa trebuie înțeleasă – așa cum remarca E. Bevan și Ch. Murray – în contextul exagerărilor legate de cultul morților[104]. În acea vreme exista opoziție împotriva imaginilor printre unii monofiziți, ca Philoxen de Mabug, Sever de Antiohia și Petru Fulon[105]. Trebuie spus că poziția acestor membri ai ierarhiei monofizite nu este împărtășită de toți coreligionarii lor, deoarece – așa cum o dovedesc câteva studii recente imaginea nu era străină bisericii monofizite[106]. Printre cei ce sunt reticenți la adresa imaginilor trebuie citat și Macarie al Magneziei[107]. Sfântul Nichifor de Constantinopol îi va consacra în secolul al IX-lea o lucrare specială, în care sunt explicate citatele cu tentă iconoclastă ale episcopului magnezian[108]. Atitudinea Părinților capadocieni este reluată în secolul al V-lea de către Paulin de Nola (353-431), care favorizează imaginile în special pentru importanța lor

---

[99] Numele de Teotokos este folosit în Biserică încă din secolul al III-lea. Vezi P. F. Mercenaire, „L'antienne mariale grecque la plus ancienne", în *Muséon,* no. 52, 1939, p. 229-253.

[100] Voir F. Tristan, *op. cit.,* p. 511-524; H. Belting, *op. cit.,* p. 47-57.

[101] H. Belting, *op. cit.*, p. 61.

[102] E. Bevan, *op. cit.,* p. 120-124; G. Dumeige, op. *cit.,* p. 39-40; Ch. Murray, *op. cit.,* p. 325.

[103] *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo,* cartea I, XXXIV, 75, 5-6, p. 80 *(Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* vol. XC, *Sancti Aureli Augustini Opera,* sect. VI, pars. VII, Vindobonae, 1992, Ed. J. B. Bauer). Acest text constituie prima dovadă privind *venerarea* imaginilor în creștinism. Cf. E. Kitzinger, *op. cit.,* p. 92. De aceeași părere E. Bevan, *op. cit.,* p. 120: «This is perhaps the first notice of the worship of pictures in the Christian Church». Tot Sfântul Augustin menționează în *De haeresibus,* în PL 42, VII, p. 27, o oarecare Marcellina care ardea tămâie în fața imaginilor lui Iisus, Pavel, Homer și Pitagora.

[104] E. Bevan, *op. cit.,* p. 120-121; Ch. Murray, *op. cit.,* p. 325.

[105] Cf. Mansi XIII, col. 180 E-184 A. Vezi G. Dumeige, *op. cit.,* p. 41.

[106] S. Brock, „Iconoclasm and the Monophysites", în *Iconoclasm,* p. 53-57; Alain Des-remaux, „La doctrine d'Addaï, l'image du Christ et les Monophisytes", în *Nicée* II, p. 73-79.

[107] Macarie al Magneziei, *Apocritikos,* IV, 27, (Ed. Blondel, Paris, 1876, p. 214-215). Despre Macarie vezi G. Bardy, „Macaire de Magnesie", în DTC, IX, 2, col. 1456-1459; T. H. Thümmel, *op. cit.,* p. 36-42, 302-306.

[108] *De Magnete,* în *Spicilegium Solesmense,* p. 302-335.

pedagogică[109]. Unii cercetători cred că printre pro-iconofili ar trebui amintit și Nil al Ancirei[110], care din aceleași motive pastoral-pedagogice ar fi recomandat decorarea unei biserici cu scene biblice destinate în special neștiutorilor de carte[111]. Din păcate, așa cum a demonstrat-o H.G. Thummel, scrisoarea este un fals iconodul tardiv[112].

Cele două secole ce preced criza iconoclastă constituie o etapă importantă în evoluția artei creștine. Este momentul când se forjează o nouă viziune despre artă, o artă care în pofida atașamentului ei la principiile elenistice, reflectă noua concepție creștină despre Dumnezeu, om și lume. Așa cum o arată O. Popova, obiectivul principal al acestei arte este de a exprima semnificația profundă și invizibilă a lucrurilor, idealul de frumusețe plastică a lumii antice fiind metamorfozat într-un ideal de frumusețe spirituală. Imaginea creștină este supusă aceleiași metamorfoze. Spre deosebire de vechiul portret elenistic, ea degajă o luminozitate particulară, o frumusețe interioară, o spiritualizare a formei sale[113]. Din păcate, numai un număr limitat de imagini de acest gen s-a păstrat în zilele noastre, la Roma, la Kiev și la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai[114]. Cea mai celebră dintre ele este cea a lui Hristos Pantocrator de la mănăstirea sinaită sus menționată[115]; ea a exercitat o influență deosebită asupra reprezentării lui Hristos în întreaga pictură bizantină. Specialiștii au observat că aceasta reproduce un model anterior, un tip oficial, celebru de portret al lui Hristos. Unii gândesc că acest model ar fi fost chiar chipul lui Hristos impregnat pe giulgiul Său de îngropăciune[116], identic după părerea altora cu însuși celebrul Mandilion de la

---

[109] Paulin de Nola, *Carmen XVIII,* vers. 30-35, în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* XXX, p. 98; *Carmen XXVII,* vets. 5-24 în *CSEL,* XXX, p. 291-292. Vezi E. Bevan, *op. cit.,* p. 124-125; G.Dumeige, *op. cit.,* p. 38-39.

[110] G. Dumeige, *op. cit.*, p. 37.

[111] Nil al Ancirei, *Olimpiodoro Eparcho,* în PG 79, 577 B-580 A. Vezi E. Bevan, *op. cit.,* p. 127; G. Dumeige, *op. cit.,* p. 37-38.

[112] H. G. Thümmel, „Neilos von Ankyra über die Bilder", în BZ, no. 71, 1978, p. 10-21; Idem, *Frühgeschichte,* p. 78-80, 310.

[113] Cf. O. Popova, *op. cit.,* p. 35-37.

[114] E. Kitzinger, „On some Icons of the Seventh Century", în *Late Classical and Medieval Studies in honor of Albert Mathias Friend Jr.* (Ed. K. Weitzmann), 1955, p. 132-150; G. și M. Soteriou, *Eikones tès Monès Sina,* Atena, 1956, I (planșe); Athenes, 1958, B (text). Cele două sute de icoane reproduse în această lucrare constituie «le matériau le plus important pour l'histoire de l'icone entre V-ème - XIII-ème siècles». Cf. H. Belting, *op. cit.,* p. 37; K. Weitzmann, M. Chatzidakis, S. Miatev, *Icons of South Eastern Europe and Sinai,* London, 1968; T. Talbot-Rice, *Icons and their dating,* London, 1974; K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons,* Princeton, 1976, I; Idem, *Studies in the Arts at Sinai,* Princeton University Press, 1982.

[115] M. Chatzidakis, „An Encaustic Icon of Christ at Sinai", în *Art Bulletin,* no. 49, 1967, p. 197 sq.

[116] În această privință M. Moroni, „L'icona di Christo nelle monete bizantine. Testimonianze numismatiche della Sindonne a Edessa", în *Le Icone di Cristo a la Sindone,* p. 123, scrie: «Esiste un'elevata probabilità che verso il VI secolo il volto di Christo nell'arte bizantina abbia avuto come modello il volto della Sindone».

Edessa[117]. Ceea ce poate fi afirmat cu certitudine este că tipul iconografic sinaitic a fost reprodus cu mici modificări veacuri de-a rândul în iconografia bizantină[118]. El era cunoscut, de asemenea, la Roma, în secolul al VI-lea, după cum o arată un exemplar descoperit în catacomba lui Pontian[119]. Acest tip iconografic este reprodus în același veac pe două mozaicuri primul aparține bisericii San Appolinare il Nuovo din Ravena, al doilea este al bisericii de pe Muntele Sinai[120]. Spre sfârșitul aceluiași secol îl regăsim printre miniaturile ce împodobeau celebrul *Evangheliar* siriac al lui Rabula (586), de această dată însoțit de un alt tip iconografic: un Hristos tânăr, cu fața triunghiulară, împodobită de o barbă în colier abia mijind, cu părul scurt și creț[121]. O sută de ani mai târziu, cele două tipuri iconografice sunt reproduse pe monedele emise de către împăratul Justinian al II-lea (685-695; 705-711)[122].

Secolul al VI-lea constituie momentul când se pune pentru prima dată în discuție în mod precis și clar utilitatea sau folosul imaginilor religioase în creștinism. Rolul lor pedagogic, deja stabilit în perioada precedentă, este pus pe primul plan. În acest sens, scrisoarea Arhiepiscopului Hypatios al Efesului (536/537-552) adresată sufraganului său, Iulian de Adramytium, este foarte semnificativă[123]. Deoarece chestiunea atitudinii manifestate de Iulian de Adramytium

---

[117] Vezi *supra,* nota 32.

[118] Vezi N. Balossino, G. Tamburelli, „Icone et Sindone. Analisi comparativa con metodologie informatiche", în *Le Icone di Cristo et la Sindone,* p. 152-157.

[119] Cf. H. Belting, *op. cit.,* p. 179-180.

[120] Vezi G. Dobrot, „Il volto di Cristo, fedeltà a un Santo modello", în *Le Icone di Cristo a la Sindone,* p. 61-63. Autorul prezintă, de asemenea, fotografiile celor două mozaicuri.

[121] După părerea lui A. Grabar, *L' iconoclasme byzantin,* p. 43-44, cele două tipuri de reprezentare ar semnifica divinitatea (primul) și umanitatea (al doilea tip) Mântuitorul Hristos.

[122] Primul tip de reprezentare este specific primei domnii a lui Justinian II, iar cel de-al doilea tip este reprodus pe monedele bizantine ale aceluiași împărat, după reluarea puterii a doua oară. Vezi A. Grabar, *op. cit.,* p. 37-45; M. Moroni, *op. cit.,* p. 122-144 (part. p. 126-127). Vezi, de asemenea, în același volum articolul lui A. D. Whanger, „Icone e Sindone. Confronto mediante tecnica di polarizzazione di immagine sovrapposta", p. 145-151. Trebuie amintit faptul că în timpul perioadei iconoclaste, împărații iconoclaști au revenit la iconografia monetară anterioară împăratului Justinian al II-lea. P. Lemerle, *Le premier humaniste byzantin,* Paris, 1971, p. 31, consideră că această reîntoarcere la vechea iconografie monetară se datorează mai degrabă preocupărilor de ordin monarhic și dinastic ale împăraților iconoclaști decât intereselor de ordin religios. Vezi, de asemenea, R. Cormack, *Icones et société à Byzance,* Paris, 1993, p. 102-108.

[123] Vezi F. Diekamp, *Analecta patristica,* Rome, 1938, p. 127-129; D. Menozzi, *op. cit.,* p. 84-87, traducerea franceză a scrisorii. Este posibil ca Hypatios să fi fost mitropolitul atestat la Efes între 531 și 538. Vezi P. J. Alexander, „Hypatius of Ephessus. A Note on Image Worship in the VI-th century", în *HTR* no. 45, 1952 p. 177-184, reimpr. în *Religious and political History and Thought in the Byzantine Empire,* Variorum, 1978; P. Speck; Γραφαις η κλυφαις. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, în *Varia* (*Ποίκιλα βυζάντινα*), Bonn, 1984, p. 211-141, 250-268. Alți cercetători atribuie scrisoarea unui omonim mai recent. Vezi H. G. Thümmel, „Hypatios von Ephesos and Iulianos von Atramytion zur Bilderfrage", în *Byzantinoslavica,* no. 44, 1983, p. 167-168 reimpr. în *Die Frühgeschichte,* p. 320-321 (vezi de asemenea p. 103-106).

față de arta bisericească a epocii sale (pictura și sculptura) a constituit deja obiectul mai multor studii[124], cele mai de jos se vor axa cu precădere asupra conținutului teologic al acestei scrisori[125]. Dintru început, trebuie precizat că Hypatios de Efes încearcă să justifice existența imaginilor, iar nu cultul lor[126]. Iconologia sa, considerată de către J. Gouillard drept aristocratică și pragmatică[127], ar putea fi numită mai degrabă «economică». Ea înglobează câteva idei principale: 1) Interdicția biblică împotriva oricărei imagini se bazează pe înclinarea omului spre idolatrie; 2) Natura divină nu poate fi reprezentată și nimic nu poate fi considerat ca fiindu-I asemănătoare, identică și egală; 3) Existența imaginilor nu contravine Scripturii, deoarece ele prezintă istoria mântuirii «inexprimabilul și nedescrisul gest de iubire al lui Dumnezeu către noi» și faptele sfinților; 4) Pentru cei simpli și mai puțini perfecți, imaginile își găsesc justificarea în valoarea lor educativă. Ele sunt un instrument catehetic, un fel de introducere la educația religioasă. Imaginile funcționează ca un ghid potrivit celor imperfecți, conducându-i «din acest punct de plecare până la frumusețea spirituală și de la bogata lumină răspândită în sanctuare până la lumina spirituală în imaterialitatea ei». Hypatios crede că acest principiu «economic» de adaptare a mijloacelor în funcție de nivelul celor simpli – prin imagini «se întinde o mână *indulgentă* celor mai puțin perfecți» – își are originea chiar în Sfânta Scriptură, ceea ce sugerează ideea că imaginile au în mod indirect un fundament scripturistic. Aceasta nu înseamnă că cuvântul Scripturii, care este destinat celor mai perfecți, trebuie ignorat; el trebuie predicat, de asemenea, celor simpli. 5) Celor ce se consacră unei vieți superioare perfecte – imaginile sunt inutile, deoarece cuvântul singur le este suficient. Aceștia sunt adepții unui cult spiritual practicat oriunde, căci sufletele lor curate sunt templele lui Dumnezeu.

Viziunea iconologică a arhiepiscopului de Efes impune două remarci. Prima remarcă vizează funcțiunea anagogică pe care Hypatios o atribuie imaginii. Din

---

[124] N. H. Baynes, „The Icons before Iconoclasm", J.P. Alexander, *op. cit.*; E. Kitzinger, *op. cit,* p. 94, no. 33, p. 131, no. 211, p. 138; J. Gouillard, *Hypatius d'Ephèse ou du Pseudo-Denys à Théodore Stoudite,* în *REB,* no. 19, 1961, p. 63-75 (mai ales p. 68-71). Pentru conținutul teologic al scrisorii vezi: G. Lange, *op. cit.,* p. 44-60; G. Dumeige, *op. cit.,* p. 43-44.

[125] O singură informație istorică extrem de importantă, pledând pentru răspândirea imaginilor la începutul secolului al VI-lea, merită să fie menționată. La începutul scrisorii sale, Hypatios scrie că va căuta «motivele care îndreptățesc împodobirea sanctuarelor în maniera care a devenit deja *curentă*». Prin urmare, în acea vreme, prezența imaginilor și a sculpturilor în biserici are deja o istorie, căci ele fac efectiv parte din viața cultică publică a creștinilor. Aceasta nu înseamnă că ele sunt acceptate unanim: atitudinea lui Iulian de Adramytium, de altfel ambiguă, este semnificativă. Pe de o parte, el crede că confecționarea imaginilor și a sculpturilor este ilegitimă, căci contravine Scripturii; pe de altă parte, acesta propune o altă alternativă: picturile pot fi permise, însă existența sculpturilor nu trebuie să fie acceptată decât pe ușile bisericii. Mitropolitul de Efes afișează o gândire mult mai clară decât sufraganul său.

[126] Cf. E. Kitzinger, *op. cit.,* p. 138, n. 240; J. Gouillard, *op. cit.,* p. 72; J. P. Alexander, *op. cit.,* p. 181, credea ca Hypatios ar fi încuviințat *cultul* imaginilor.

[127] J. Gouillard, *op. cit.,* p. 68-72.

acest punct de vedere, autorul este tributar gândirii lui Dionisie Pseudo-Areopagitul[128]. Hypatios este primul care o folosește pentru a justifica utilitatea imaginilor materiale. În gândirea dionisiană, imaginea, care are o conotație literară și liturgică, deține o funcțiune anagogică, deoarece ea înalță mintea de la sensibil spre inteligibil. Hypatios atribuie această funcționalitate imaginii materiale într-un cadru limitativ, fiindcă ea este utilă doar celor mai puțin perfecți. A doua remarcă, strâns legată de prima, se referă la diviziunea operată de autor între cei perfecți – cărora cuvântul le este suficient – și cei mai puțin perfecți – care au nevoie în plus de imagini. Această diviziune își are, de asemenea, punctul de plecare în gândirea dionisiană, conform căreia mijloacele de cunoaștere sunt adaptate în funcție de tipurile de inteligență. În timpul disputei iconoclaste această perspectivă va fi aspru criticată de către Sfântul Teodor Studitul, care consideră că icoana este necesară creștinilor, chiar și celor perfecți, fie el episcop, deoarece cuvântul și icoana merită aceeași veneratie[129]. Această afirmație reflectă clar importanța pe care o câștigă icoana în viața Bisericii, pe măsura trecerii timpului.

Cincizeci de ani mai târziu, argumentul didactic în favoarea imaginilor este reluat în Occident de către Papa Grigore cel Mare (590-604), în două scrisori (iulie 599; octombrie 600) pe care el le adresează Episcopului de Marsilia, Serenus[130]. Acesta din urmă, mult mai prompt decât Iulian de Adrymatium, care-și consultase superiorul referitor la chestiunea imaginilor, distruge imaginile sfinților din biserici, sub pretextul că ele nu trebuie să devină obiect de adorare. Atitudinea sa declanșează o vie reacție printre credincioși – majoritatea dintre ei rup comuniunea cu el – și determină intervenția papei[131]. Condamnând orice adorare idolatrică, Papa Grigore cel Mare se face apărătorul imaginilor, punând accent pe rolul lor didactic și edificator pentru viața creștinilor: «Ceea ce scrisul oferă oamenilor ce citesc – scrie el – pictura o furnizează analfabeților care o privesc, pentru că în ea acești ignoranți văd ceea ce ei trebuie să imite; picturile sunt lectura celor ce nu cunosc literele, astfel încât ele țin locul lecturii, mai ales la păgâni». Papa nu mai vorbește ca Arhiepiscopul Hypatios al Efesului de perfecți și mai puțin perfecți, ci de două grupuri de creștini divizați după nivelul lor cultural. În plus, pentru Grigore cel Mare cuvântul nu este superior imaginii,

---

[128] E. Kitzinger, *op. cit.,* p. 138; J. Gouillard, *op. cit.,* p. 72-75. Pentru gândirea dionisiană, vezi *Pseudo-Denys l'Areopagite,* (*Oeuvres complètes,* Paris, 1943 (trad. M. de Gandillac); R. Roques, *L'univers dionysien,* Paris, 1954; A. Louth, *Denys the Areopagite,* London, 1990; M. Barasch, op. *cit.,* p. 158-182.

[129] Ep. 799 (către Nichita), p. 737-738 (Ed. G. Fatouros).

[130] Vezi «Gregorius Sereno episcopo Massiliensi», în *Registrum epistularum sancti Gregorii Magni (Corpus Christianorum, series latina,* vol. CXL A, Turnhout, 1982). Prima scrisoare: Registrum IX, 209, p. 769. A doua scrisoare: Registrum XI, 10, p. 873-876. Vezi, de asemenea, D. Mennozi, *op. cit.,* p. 75-77; E. Bevan, *op. cit.,* p. 125-126; G. Dumeige, *op. cit.,* p. 52.

[131] Papa este foarte scandalizat de atitudinea sufraganului său, care dovedește o acută lipsă de tact pastoral. Serenius trăia într-un mediu păgân, unde imaginea religioasă joacă un rol important. Papa vedea în imaginea creștină un instrument de atragere a păgânilor la creștinism, prezența imaginilor în biserici facilitând convertirea lor. În acest context, se explică reacția creștinilor din Marsilia, probabil în mare parte convertiți dintre păgâni, care rup comuniunea cu episcopul lor.

ci ambele noțiuni sunt puse pe același plan. Ceea ce trebuie totodată menționat este faptul că papa nu încurajează deloc cultul imaginilor: «Dacă cineva vrea să facă imagini, abține-te să i-o interzici; însă împiedică cu orice preț ca ele să fie adorate». Ideea că imaginile constituie un fel de Biblie a neștiutorilor de carte va constitui nucleul doctrinei oficiale a Bisericii Catolice referitor la icoane.

Reticența manifestată de Papa Grigorie cel Mare față de cultul imaginilor nu este împărtășită și de creștinii orientali, în viața cărora imaginile încep să asume – mai ales după domnia lui Justinian cel Mare (527-565) – un rol mai central decât în secolele precedente[132]. Pentru ei, imaginile lui Hristos și ale sfinților nu sunt doar simple elemente de decor bisericesc, ci semn văzut al prezenței nevăzute a lui Dumnezeu și a sfinților pe pământ. În viziunea lor, persoanele reprezentate sunt pline de putere lucrătoare, căci prin intermediul imaginilor ele vorbesc, alungă demonii, convertesc, vindecă, suferă și pedepsesc[133]. În acea vreme exista o veritabilă literatură despre capacitățile miraculoase ale imaginilor, literatură ce va fi exploatată puțin mai târziu, în timpul disputei iconoclaste de către apologeții iconofili pentru a justifica icoanele și cultul lor[134]. După părerea lui E. Kitzinger, sentimentul de insecuritate specific acelei epoci ar fi investit imaginea cu astfel de puteri[135]. Indiferent de cauza ce-a determinat o astfel de viziune, un singur lucru este cert: credința în puterile miraculoase ale imaginilor stă la baza *cultului* ce le este acordat. Aceeași credință impusese cultul sfintelor moaște. După cum a arătat-o A. Grabar și alți cercetători, imaginile preiau progresiv locul și funcțiunea sfintelor moaște: ele devin un mijloc la îndemâna oricui creștin pentru a cinsti și a-și asigura protecția lor[136]. În plus, acest transfer de putere de la

---

[132] Vezi E. Kitzinger, *op. cit.,* p. 95-115; H. G. Thümmel, op. *cit.,* p. 174-185. Despre atitudinea față de imaginile religioase a împăraților bizantini de la Justinian I până la Justinian II: A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin,* p. 13-45.

[133] E. Kitzinger, *op. cit.*; G. Dumeige, *op. cit.,* p. 49-52. Din acest punct de vedere, *Viețile sfinților* sunt înfățișate ca adevărate entități personale, înzestrate cu puteri miraculoase. În acest sens vezi: A. J. Festugiere, *Vie de Thèodore de Sykèon (Subsidia Hagiographica,* n 48) Brussels, 1970, 2 vol.; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils de miracles de Saint Démetrius,* Paris, 1979-1981, 2 vol; A. Papadopoulos-Kerameus, *Miracula de saint Artémios (Varia Graeca Sacra),* 1909, p. 1-75. Vezi de asemenea: R. Cormick, *Writing in Gold,* London, 1985, p. 9-94.

[134] De exemplu, Părinții de la Sinodul al VII-lea ecumenic, pentru a justifica cultul icoanelor, enumeră 16 pasaje din literatura aghiografică, reliefând caracterul miraculos al icoanelor. Cf. A. Giakalis, *Images of the Divine. The theology of icons at the seventh ecumenical council* (*Studies in the history of Christian Thought,* vol. 54), Leyden, New York, Köln: Brill, 1993, p. 46-49.

[135] E. Kitzinger, *op. cit.,* p. 119.

[136] A. Grabar, *Martyrium,* II, 1946, p. 343 și urm.; H. Belting, *op. cit.,* p. 86-91. Moaștele pot fi considerate un fel de «înainte-mergătoare» ale sfintelor icoane. Cultul moaștelor și al icoanelor se răspândește atât în Occident, cât și în Orient. Spre deosebire însă de Occident, unde moaștele s-au bucurat întotdeauna de o cinstire mult mai mare decât icoanele, în Orient icoanele sunt cele care vor ocupa progresiv un loc central în viața spirituală. Icoanele asumă un statut analog sfintelor moaște spre sfârșitul secolului al VII-lea. Cf. V. Deroche, „L'autenticité de l'Apologie contre les Juifs", dans *BCH,* CX, 1986, p. 658.

sfânt la imaginea sa se realizează în mod direct. Venerat încă din timpul vieții sale în calitate de «icoană vie» a lui Dumnezeu, imaginea sa – uneori contemporană vieții sfântului – devine după moartea sa purtătoarea speranțelor creștinilor încredințate anterior intervenției directe a sfântului la Dumnezeu[137]. Astfel, devine explicabil faptul că credincioșii aduc un cult imaginilor, prin tămâiere, lumânări și gesturi culturale (sărutarea lor și închinăciuni)[138], cult ale cărui forme exterioare se înrădăcinează în practicile religiilor păgâne și mai ales în formele de cinstire acordate imaginilor imperiale[139]. În acest nou context, considerăm că folosirea noțiunii de icoană este mult mai adecvată decât cea de imagine, icoana fiind acea categorie de imagine creștină ce constituie obiectul unui cult, cult izvorât din credința în puterea lucrătoare a icoanei. Prin urmare, se poate afirma că la sfârșitul secolului al VI-lea «devenirea întru icoană» ia sfârșit, aceasta instalându-se definitiv în viața spirituală a tuturor creștinilor, cu precădere a celor orientali. Icoanele nu se găsesc doar în casele creștinilor și în biserici, ci ele sunt prezente, de asemenea, în domeniul public[140], alături de imaginile imperiale. În acest sens, trebuie notat că pe măsură ce cultul icoanelor se dezvoltă, importanța acordată imaginilor imperiale – a căror reprezentare

---

[137] Vezi P. Brown, „A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", în *English Historical Review*, no. 88, 1973, p. 1-34, reimpr. în *Society and the Holy in late Antiquity*, New York, 1982, p. 251-301, mai ales p. 266-274, 275-284; N. Gendle, „The Role of the Byzantine Saint in the devellopement of the icon cult", în *The Byzantine Saint*, suppl. de *Sobornost*, 1981, p. 181; G. Dagron, „L'ombre d'un doute", în *DOP*, no. 46, 1992, p. 59-68 (65-67). S-a demonstrat că, din punct de vedere estetic, portretul funerar stă la originea icoanelor sfinților. Vezi H. Belting, *op. cit.*, p. 109-136.

[138] Cf. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin, p.* 82. Tendința de a acorda imaginii creștine un cult este anterioară secolului al VI-lea. *Faptele lui Ioan,* un text apocrif din a doua jumătate a secolului al II-lea, prezintă un proaspăt convertit al Sfântului Apostol Ioan acordând cinstire unei imagini a apostolului. Cf. *Acta Iohannis* (Ed. Junod-Caestli), I, p. 176-181; II, p. 446-456. Aceeași tendință se întâlnește în același secol și mai târziu în mediile eretice si păgâne. Vezi *supra*, nota 30.

[139] Referitor la relația dintre imaginea imperială și icoană vezi H. Belting, *op. cit.*, p. 137-144; A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936. Autorul consideră că relația existentă între reprezentarea împăratului și cea a lui Hristos-împărat ar putea constitui o explicație posibilă a dezvoltării cultului icoanelor. Th. Matthews, *The clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, 1993, pune sub semnul întrebării această ipoteză, considerând că explicația s-ar găsi mai degrabă în apropierea icoanelor de imaginile lumii păgâne.

[140] În această privință un pasaj dintr-un text apologetic anti-iudaic este foarte revelator: „Noi reproducem imaginea lui Hristos și a Patimii Sale în biserici, în case, în piețele publice, pe pânze și pe icoane, pe cufăre și pe veșminte și în tot locul". Cf. V. Deroche, *„L'Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis", în *TM,* no. 12, 1994, p. 74. Acest text, ca și *Viețile sfinților* - vezi *supra,* nota 134 - și alte surse istorice atestă vasta răspândire a icoanelor și a cultului aferent, demonstrând netemeinicia părerii unor autori ce susțin contrariul: H. G. Thümmel, *Bilderlehre and Bilderstreit,* Würzburg, 1991, p. 30-31 et p. 37; Idem, *Frühgeschichte,* p. 174-185; P. Speck, „Wunderheilige and Bilder", în Ποίκιλα βυζάντινα, no. 11, *Varia* III, Bonn, 1991, p. 246.

tehnică își pune amprenta îndeosebi asupra icoanei lui Hristos – devine din ce în ce mai semnificativă[141]. La această stare de fapt contribuie înșiși împărații secolelor al VI-lea și al VII-lea, care au promovat o veritabilă «politique des icônes» – după celebra formulă a lui A. Grabar[142]. Purtate în procesiune, după modelul imaginilor imperiale[143], prezente în sala palatului imperial[144], imprimate pe emisiunile monetare ale timpului[145] și purtate chiar pe câmpul de bătălie[146], icoanele, prin intermediul lor, îl fac pe Hristos participant la viața politică și militară a imperiului. Împăratul bizantin, amenințat pe toate fronturile, plasează imperiul sub protecția divină simbolizată prin icoane. Această autoritate atribuită icoanelor contribuie în mare măsură la răspândirea cultului lor[147]. Trebuie notat că nu doar ahiropitele – ca mandilionul din Edesa[148] sau Camuliana[149] – sunt considerate ca fiind investite cu puteri supranaturale și acordând o protecție tutelară, ci și alte icoane – în special cele ale Fecioarei – îndeplinesc aceeași funcțiune apotropaică[150].

---

[141] Unii cercetători consideră că restabilirea cultului împăratului, pus în umbră de cultul icoanelor, ar fi constituit una din cauzele ce au determinat declanșarea iconoclasmului. Vezi L. Barnard, „The Emperor Cult and The Origins of the Controversy", în *Byz,* no. 43, 1974, reimpr. în *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy,* p. 65-79.

[142] A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin,* p. 21-45.

[143] De exemplu, în jurul anului 560, preoții au purtat în procesiune vestita ahiropită Camuliana de-a lungul întregii Asii Mici, cu scopul de-a aduna banii necesari construcției unei biserici în Siria de Nord. Este pentru prima dată când o icoană este purtată în procesiune, după exemplul portretului imperial. Cf. H. Belting, *op. cit.*, p. 79.

[144] Împăratul Justin al II-lea (565-578) avea așezată o icoană de-a lui Hristos deasupra tronului imperial. Vezi A. Cameron, „The Artistic Patronage of Justin II", în *Byz,* no. 50, p. 62-84 (mai ales p. 76).

[145] Împăratul Justinian al II-lea - așa cum a fost deja menționat – gravează imaginea lui Hristos pe monedele emise în timpul celor două domnii ale sale, cu legendele *rex regnatium* în jurul imaginii lui Hristos și *servus Christi* în jurul imaginii sale. Vezi A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin,* p. 37-45. În acest fel - prin icoane - demnitatea împărătească universală a lui Hristos este recunoscută atât pe pământ cât și în cer.

[146] Astfel, generalul Filipikos folosește icoana Camuliana ca protectoare a armatei bizantine într-o bătălie din anul 586. Cf. Theophanes, *Cronica,* p. 378 (Ed. C. Mango, R. Scott: *The Chronicle of Theophanes Confessor,* Oxford, 1997).

[147] Vezi A. Cameron, „Images of authority: Elites and Icons in late sixth-century Byzantium", în *Past and Present,* no. 84, 1979, p. 3-35.

[148] Vezi *supra,* nota 32.

[149] E. Von Dobschütz, *op. cit.*, p. 40 sq; H. Belting, *op. cit.*, p. 79; G. Gharib, *op. cit.*, p. 44-45.

[150] În 626, Patriarhul Serghie al Constantinopolului, în timpul asedierii Constantinopolului de către avari, decide să fie pictate pe porțile Constantinopolului imaginea Fecioarei. Voir F. Makk, „Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626", în *Acta universitatis de Attila Jozsef nominatae, Acta antica et archeologica,* XIX, *Opuscula byz.* III, Szeged, 1975, p. 9-96 (p. 9-47 - trad. franceză); G. Pisides, *Bellum avaricum,* vers. 370, în PG 92, col. 1263.

De altfel, cele două secole ce premerg criza iconoclastă sunt martorele ascensiunii cultului icoanei mariale la Constantinopol, atât în sfera publică, cât și privată[151]. Cu toate că icoanele sunt omniprezente, iar cultul lor este practicat în masă, Biserica nu are încă sistematizată învățătura referitoare la ele. Sinodul trulan (692), prin canonul 82, interzice reprezentarea lui Hristos sub forma simbolică de miel, decretând figurarea Sa sub forma umană[152]. Acest text trădează existența unei polemici cu iudeii – icoana lui Hristos proclamă că Legea este depășită – și precizează relația existentă între icoană și hristologie[153]. Canonul scoate în evidență funcțiunea mnezică a icoanei: ea ne ajută să ne amintim de «locuirea Sa în trup (a lui Hristos), patima sa, moartea Sa mântuitore și prin aceasta, eliberarea ce-a venit prin ea pentru lume». El constituie singurul text referitor la icoane, dar nu la cultul lor, emis de autoritățile bisericești în perioada imediat premergătoare izbucnirii iconoclasmului.

În concluzie, este incontestabil că la sfârșitul secolului al VII-lea icoana este o prezență cotidiană vie în viața domestică și publică a lumii creștine. Intrarea ei în creștinism – după cum s-a arătat – a dat naștere la reacțiile cele mai diverse: unii i se opun, alții o acceptă și o apără în special datorită utilității sale pedagogice. Masele populare n-au nevoie de această justificare. Pentru ele, icoana, în calitate de semn văzut al prezenței nevăzute a lui Dumnezeu în lume, îndeplinește o funcționalitate mult mai practică: ea este apărătoarea împotriva vrăjmașilor văzuți și nevăzuți, săvârșitoare de vindecări și alte fapte minunate[154]. Este un aspect ce merită toată atenția, deoarece el este principiul fondator al cultului consacrat icoanei. Un cult, care este pus sub semnul întrebării în ajunul izbucnirii iconoclasmului de către unii membri ai Bisericii, ori de către evrei. În acest

---

[151] Vezi A. Cameron, „The Cult of the Theotokos in Sixth-Century Constantinople", în *Jl. Theol. Studies,* new ser., no. 29, 1978, p. 79-108; Idem, „Image of authority", mai ales p. 18-24. H. Belting consideră că icoanele Fecioarei ar fi preluat în acea vreme rolul vechilor zei protectori și al lui Isis, ceea ce ar constitui, în opinia sa, un exemplu de continuitate între imaginea lumii vechi și cea creștină. Cf. H. Belting, *op. cit.*, p. 63.

[152] Mansi XI, col. 977 A-980 AB; T.H. Thümmel, *Frühgeschichte,* p. 154-155. Despre acest canon: P. P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques,* Grotta-ferrata, 1962, p. 218-221; V. Laurent, „L'oeuvre canonique du concile in Trullo", în REB, no. 23, 1965, p. 7-41. Autorul inserează canonul 82 printre cele șase canoane care ar fi constituit o ofensă directă la adresa Magisteriului Suprem (p. 33). Despre importanța acestui canon pentru artă: K. Korrigan: „The Witness of John the Baptism on an early Byzantine Icon in Kiev", în DOP, no. 42, 1988, p. 1-11; L. Ouspensky, *op. cit.*, 71-81; R. Cormack, *Writing in Gold. Byzantine Society and its Icons*, London, 1985, p. 98-101.

[153] Disputele hristologice au influențat reprezentarea lui Hristos în icoană. Vezi A. D. Kartsonis, *Anastasis. The Making of an Image,* Princeton, 1986, p. 40-67.

[154] H. Belting, *op. cit.,* p. 65-67: «Il serait donc erroné de ne considérer les images que comme objets de contemplation religieuse... car elles ont toujours été utilisées à des fins tout à fait pratiques, aussi bien pour se protéger de maux divers que pour guérir ou défendre l'empire».

context, apărarea icoanei ia forma apologiilor. Două apologii redactate în secolul al VII-lea, una îndreptată împotriva evreilor[155], iar alta împotriva unor creștini iconoclaști din Armenia[156] merită o atenție deosebită. Conținutul și analiza lor vor fi expuse într-un studiu viitor.

---

[155] Este vorba despre *Apologia împotriva iudeilor* a episcopului Leontie de Neapolis. Această apologie s-a transmis doar fragmentar şi este cunoscută datorită citatelor reproduse de către Sfântul Ioan Damaschinul în tratatele sale contra iconoclaștilor (AR I, 54. 56; AR II, 50. 52; AR III, 84-89), de către Sinodul al VII-lea ecumenic (PG 93, 1597 B-1610 A; MANSI XIII, 44-54), de către Sfântul Nichifor de Constantinopol în opera sa *Refutatio et Eversio* (Ed. J. M. Featherstone, *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et Eversio. Definitionis Synodalis anni 815*, Brepols-Turhout, 1997, cap. 92, B, 21-307, p. 163-173) şi de două manuscrise inedite editate de V. Deroche, „*L'Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis", în TM, no. 12, 1994, p. 48-58. 156.

[156] Această apologie armeniană este tradusă în franţuzeşte de S. Der Nersessian, „Une Apologie des images du septième siècle", în *Byz.*, no. 17, 1945, p. 58-87 şi în germană de P. Polikarp Samuel, „Die Abhandlung Gegen die Bilderstürmer, von Vrt'anes K'ert'ogh", în *Wienner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* XXVI, 1912, p. 275-293 şi H.G. Thümmel, *Fruhgeschichte,* p. 150-154.

On the evolution of the icon in the first seven Christian centuries

The study 'Concerning the evolution of the icon in the first seven Christian centuries' offer a new insight into the theology of the icon before iconoclasm and mostly the history of the icon during the seven centuries, necessary to express the Christian faith into a conciliar status. The author leads us into the concept of evolution of the icon, giving us also a traditional approach of the icon in the patristic theology. Every patristic approach is interpreted into the context of Jewish inheritance and Greek-Roman culture, where the new Religion had to grow and flourish. Facing the cult of the Emperor into the Roman Empire and inheriting the tradition Hebraic phobia of the images in expressing the faith, the Christian world avoided any accuse of idolatry from the Jewish, and also tried successfully to have a different approach than the usual oriental mysteries of the time, where the image was worshipped as God Himself.

The discretion and in the same time the power of the Word into the Christian world was slowly by slowly completed by the power of the image as unique stability of the written word also for the people who could not read in those times.

The first Christian art, specific for the age of persecution, was the catacomb images, the 'hieroglyphs of Christendom' (Rev. G. Drobot).

The icon theology in the first centuries is usually seen as a sort of conflict between the patristic strict approach and the popular devotion toward the concrete objects of faith. Actually, the diversity into the Christian theology could not lead us toward such a conclusion.

In the course of time the reality of the Incarnation as ultimate and most important basis of every theology of the icon, pervaded into the multitude of positions. In fact, the iconoclasm was just the last battle between those that considered Christian faith a spiritualism and those who conceived it as the continuous evidence and presence among us of Christ, the Son of God who was made Man 'for us and for our salvation'. The popular masses did not need any theological or technical justification. Indeed, the Christian believer feels that the icon receives a grace from the prototype and become through the consecration a liturgical window to Heaven through prayer and contemplation.

Deschiderea omului față de lume și de aproapele ca expresie a deschiderii lui spre Dumnezeu la W. Pannenberg și D. Stăniloae

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

În teologia evanghelică actuală, problema poziției omului în lume și a deschiderii lui față de ea a fost readusă în centrul atenției de Wolfhart Pannenberg. Prin preluarea ideii de „deschidere a omului față de lume" din antropologia filosofică Pannenberg marchează față de direcția școlii lui Bultmann o schimbare în antropologia evanghelică[1]. În interpretarea sa teologică, Pannenberg înțelege deschiderea omului și deschiderea lui față de lume și totodată dincolo de lume[2].

În mod asemănător lui Pannenberg, și Stăniloae accentuează această deschidere a omului față de lume. El o descrie prin noțiunile „macrocosm"[3] și „macroantropos"[4]: omul este ipostasul întregii lumi[5]. Demnitatea aceasta a omului față de natură se oglindește în constituția sa, adică în raportul „natură-persoană", în care accentul este pus pe persoană: ca persoană omul cuprinde universul ca întreg[6]. Stăniloae subliniază faptul că omul este caracterizat atât de raportul său cu lumea cât și și de depășirea de sine spre Dumnezeu[7].

La ambii teologi depășirea de sine a omului spre Dumnezeu include experiența lumii exterioare[8]. Depășirea de sine a omului este înțeleasă de Stăniloae ca expresie a comuniunii omului cu Dumnezeu prin intermediul lucrurilor. Prin

---

[1] Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, Aus dem Rum. übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann, Gutersloh 1984 (OD 1), p. 293.

[2] Wolfhart Pannenberg, *Was ist der Mensch?* (WiM), 3 Aufl., Göttingen, 1962, p. 10. Vezi idem, *Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild*, în „Studium Generale" (StG), (1962), p. 590.

[3] Stăniloae, OD 1, p. 22.

[4] *Ibidem*.

[5] *Ibidem*.

[6] Vladimir Lossky, *Theologie Dogmatique*, în „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale" (MEPR), nr. 48, Paris, 1964, p. 119. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 367.

[7] Stăniloae, OD 1, p. 311.

[8] Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972 (GGMF), p. 26; Stăniloae, OD 1, p. 310.

categoria comuniunii Dumnezeu este trăit ca existență personală, care Se comunică omului prin lume. În lumina acestei experiențe a lui Dumnezeu și lucrurile sunt văzute ca mediu transparent al lui Dumnezeu Cel personal[9].

Dimpotrivă, la Pannenberg depășirea de sine a omului spre Dumnezeu nu se referă la o persoană, ci la Dumnezeu ca fundament ce poartă totul[10] sau ca „putere peste toate"[11], spre care omul este îndreptat în deschiderea sa față de lume[12]. Noțiunile folosite de Pannenberg „fundament ce poartă totul" sau „putere peste toate" nu pot totuși să exprime cine este acest Dumnezeu și în ce sens El reprezintă fundamentul lumii.

De aceea noțiunile acestea rămân ambigue și ambivalente. Ele pot fi interpretate în multe feluri: Dumnezeu poate fi înțeles ca fundamentul panteist al întregii realități sau în mod teist, căci Pannenberg nu spune explicit în lucrarea sa „Grundfragen Systematischer Theologie" că structura interogatoare a existenței omului țintește spre Persoana lui Dumnezeu Care îi descoperă omului existența Sa specifică. Chiar când Pannenberg afirmă că răspunsul definitiv la căutarea omului după Dumnezeu se află în viitorul stăpânirii Sale și că acest viitor al lui Dumnezeu a ajuns prin apariția lui Iisus să marcheze prezentul[13], nu este totuși precizat că viitorul și răspunsul lui Dumnezeu primesc proprietăți specifice prin unicitatea Persoanei lui Iisus. În acest fel ar putea fi făcută mai clar deosebirea dintre simpla concepție despre Dumnezeu ca „putere peste toate"[14] și cea cu privire la Persoana lui Iisus care marchează viitorul[15].

---

[9] Stăniloae, OD 1, p. 311.

[10] Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, în „Grundfragen systematischer Theologie", Bd. 1, Göttingen 1967 (GSTh 1), p. 381.

[11] *Ibidem*, p. 376.

[12] Idem, *Zur Theologie des Rechts*, în „Zeitschrift für Evangelische Ethik", (ZEE), 7 (1963), p. 13.

[13] Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 385.

[14] „A vorbi despre Dumnezeu în mod just este posibil numai cu condiția ca acest Dumnezeu să poată fi înțeles ca putere ce marchează lumea, așa cum este astăzi recunoscut" (W. Pannenberg, *Christlicher Glaube und Naturverständnis*, în Gott-Geist-Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Hg. von H. Dietzfelbinger und L. Mohaupt, Hamburg 1980, p. 11).

[15] Chiar Pannenberg își pune întrebarea dacă denumirea lui Dumnezeu ca putere impersonală are o relevanță pentru cunoașterea omului: „Cum se poate vorbi de o presupusă putere ce marchează totul, dacă neobservarea ei nu aduce cu sine nici un dezavantaj pentru cunoașterea și stăpânirea tehnică a proceselor naturii, ci dimpotrivă chiar îl face pe om capabil să se erijeze în stăpânul naturii?" (Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, în Klaus Müller und Wolfhart Pannenberg (Hg.), Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh, 1970, p. 36). „Ideea de realitate ce marchează totul nu aduce nici pe departe vreo cunoștință despre realitatea divină, fie în sensul lui Dumnezeu din Scriptură sau în orice altă religie sau filosofie. Însă la ea este vorba de o condiție fundamentală atât a tradiției biblice cât și a celei filosofice cu privire la vorbirea despre Dumnezeu" (Pannenberg, *Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussage*, în W. Pannenberg, G. Sauter, S. M. Daecke, H. N. Janowski (Hg.), *Grundlagen der Theologie-ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 34). Aici trebuie să observăm că în tradiția biblică nu ideea unei realități impersonale a fost condiția fundamentală a vorbirii despre Dumnezeu, ci înțelegerea corectă a lui Dumnezeu ca Persoană.

În plus, credem că Pannenberg ar fi putut scoate clar în evidență faptul că în Dumnezeu nu o putere sau un fundament este ceea ce poate fi mai adânc decât persoana, ci că persoana[16] identifică natura lui Dumnezeu. De asemenea, îndreptarea omului către Dumnezeu ar fi fost altfel înțeleasă prin accentuarea unicității persoanei lui Iisus, deoarece siguranța de care vorbește Pannenberg și pe care el o atribuie puterii peste toate poate fi păstrată numai prin Persoana unică a lui Hristos și nu poate fi zdruncinată prin nici o altă putere.

Spre deosebire de această concepție, la Stăniloae îndreptarea omului către Dumnezeu este legată de experiența lui Dumnezeu Cel *personal*. Ca Sens sau Logos divin, în care este inclus sensul lumii, Dumnezeu rămâne fundamentul infinit al lumii, către care omul se îndreaptă în căutarea lui după sens[17], căci numai o Persoană absolută poate potoli dorul omului după împlinirea unui sens[18].

Afirmația aceasta făcută adesea de hristologia Logosului a fost aspru criticată de Pannenberg în lucrarea sa: *Grundzügen der Christologie*. Astfel el își pune întrebarea dacă astăzi noțiunea de Logos mai își poate împlini funcția pe care a avut-o în Biserica primară[19], și anume că Logosul se exprimă în toate evenimentele în același fel[20].

În postfața celei de-a cincea ediții a lucrării sale *Grundzüge*, Pannenberg recunoaște însă funcția Logosului ca cheie a sensului oricărui eveniment[21]. Și în lucrarea sa *Systematische Theologie*, vol. 2, Pannenberg accentuează faptul că spre deosebire de ordinea abstractă a creaturilor după legile naturii Logosul este ordinea concretă a lumii[22] și principiul unității ei[23]. Numai pe baza acestei noi poziții Pannenberg poate descrie Logosul în mod adecvat ca fundament ce susține lumea[24].

Stăniloae vorbește, de asemenea, de o transparență a sensului lumii în raționalitatea umană ce are baza ei în Logos. Raționalitatea aceasta este înțeleasă de el ca relație cu Dumnezeu. Noțiunea de deschidere față de lume poate primi conținutul ei deplin numai în lumina deschiderii omului spre Dumnezeu. Numai prin deschiderea omului spre Dumnezeu deschiderea față de lume primește claritate. Pannenberg a accentuat acest fapt în critica sa făcută antropologiei filosofice, care a înțeles omul ca o ființă mărginită a cărei depășire de sine ține numai la

---

[16] Ewald Burger, Der lebendige Christus, Stuttgart, 1933, p. 215. Privitor la acest aspect poziția lui Pannenberg este diferită. Pe de o parte el afirmă: „Conceptul de persoană nu este capabil să cuprindă misterul realității divine în totalitatea ei" (Pannenberg, *Person und Subjekt*, în Grundfragen Systematischer Theologie, Bd. 2, Göttingen 1980, (GSTh 2) p. 95). Pe de altă parte constată însă: „Cu toate acestea folosirea conceptului de persoană cu privire la Dumnezeu este plină de sens" (Pannenberg, *Person und Subjekt*, p. 93).

[17] Stăniloae, OD 1, p. 25.

[18] *Ibidem*, p. 311.

[19] Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 5 Aufl., Gütersloh, 1976 (GC), p. 166.

[20] *Ibidem*, p. 167.

[21] *Ibidem*, p. 425.

[22] Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, 1991 (STh 2), p. 81.

[23] *Ibidem*, p. 82.

[24] Vezi W. Pannenberg, *Theological Questions to Scientists*, în „Zygon", 1-2 (1981), p. 75.

depășirea realității mărginite[25]. Pentru Pannenberg, dimpotrivă, fenomenul de deschidere a omului față de lume poate fi fundamentat numai pe deschiderea lui spre Dumnezeu. Numai în acest sens poate fi explicată mișcarea omului prin căutarea după destinația sa[26]. Numai Dumnezeu poate fi răspunsul la căutarea omului, după cum afirmase deja Barth[27]. Teza aceasta a fost preluată și de Pannenberg, deoarece i-a fost clar faptul că Dumnezeu, așa cum este arătat în Scriptură, este răspunsul la căutarea existențială a omului[28]. Astfel pentru Pannenberg deschiderea omului spre Dumnezeu reprezintă sensul structurii fundamentale a existenței umane[29].

Deschiderea aceasta este afirmată de Stăniloae cu privire la un sens ce trimite dincolo de lume[30]. Demn de remarcat la ambii teologi este faptul că în relația sa cu Dumnezeu și cu lumea omul are o experiență deosebită a deschiderii și a orientării sale. Stăniloae fundamentează această particularitate a experienței pe hristologia Logosului. El înțelege deschiderea omului față de lume ca progres al acestuia spre cunoașterea rațională sau a sensului lumii care își află fundamentul ei în Logos[31]. Prin aceasta se îmbogățește întreaga ființă a omului[32].

La Pannenberg, căutarea omului se referă în mod deosebit la întrebarea despre destinația lui și la întrebarea despre fundamentul ce poartă totul[33]. Realitatea lumii nu este trecută aici cu vederea, căci după Pannenberg omul caută răspunsul la întrebarea despre sine însuși chiar și în lucrurile și relațiile cu lumea sa[34]. La ambii teologi poate fi întâlnită afirmația că experiența omului cu lumea exterioară, care devine în mod fundamental experiență a deschiderii față de lume numai în relația omului cu Dumnezeu, contribuie la cunoașterea de sine a omului[35] și totodată la împlinirea ființei sale[36].

Pannenberg vorbește în acest sens despre coapartenența cunoașterii de sine a omului[37] și a înțelegerii lumii de către om și despre schimbarea lumii prin om ce mijlocește totodată schimbarea omului[38]. Pentru Stăniloae există o interdependență reciprocă între om și lume[39]. De aceea omul nu poate fi gândit în afara naturii[40]. La Stăniloae poziția aceasta deosebită a omului în lume este subliniată

---

[25] Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 373.
[26] *Ibidem*, p. 379.
[27] K. Barth, *Christliche Dogmatik*, München, 1927, p. 74.
[28] Pannenberg, GC, p. 197.
[29] *Ibidem*.
[30] Stăniloae, OD 1, p. 25.
[31] *Ibidem*, p. 312.
[32] *Ibidem*, p. 310.
[33] Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1983 (AthP), p. 69.
[34] *Ibidem*.
[35] Idem, GGMF, p. 60.
[36] Stăniloae, OD 1, p. 329.
[37] Pannenberg, GGMF, p. 55.
[38] *Ibidem*.
[39] Stăniloae, OD 1, p. 25.
[40] *Ibidem*, p. 293.

mai puternic. El fundamentează aceasta pe cosmosul ce este destinat pentru om și nu invers[41]. Omul este scopul lumii[42], căci lumea are în sine destinația de a fi cu totul umanizată[43].

Pannenberg exprimă acest adevăr mai precis, căci el spune că împlinirea lumii în om este înțeleasă numai prin întruparea lui Hristos: „Abia cu privire la întruparea Fiului în relația omului cu Dumnezeu poate fi fundamentată teologic afirmația că creația a fost împlinită în om și că întregul univers a fost creat pentru el"[44].

Cu privire la poziția deosebită a omului în lume Stăniloae vorbește, de asemenea, de o superioritate[45] a omului față de lucruri pe care o fundamentează pe dialogul omului cu Dumnezeu despre lucruri. Superioritatea aceasta a omului față de lume, așa cum o arată Stăniloae se deosebește greu de cea pe care Pannenberg o vede în deschiderea infinită a omului spre Dumnezeu.

În plus, în relația omului cu lumea, ambii teologi scot în evidență experiența comuniunii interpersonale. Modul fundamentării este totuși deosebit. Pannenberg pleacă de la destinația omului care poate fi împlinită numai în relație cu lucrurile lumii[46]. Pannenberg înțelege lumea aceasta ca lume locuită în comun[47], ce este mijlocită prin relațiile sociale[48].

La Stăniloae, comuniunea dintre oameni este mijlocită de experiența sensului lumii. Sensul lumii se descoperă omului în măsura în care îl cunoaște ca conținut al gândirii în comun. Experiența aceasta are ca impuls căutarea unui sens absolut ce este identificat cu Logosul și înseamnă sensul existenței umane[49]. Logosul divin apare aici atât ca principiu al unității oamenilor în comuniune cât și ca principiu al înălțării interogării umane după sensul ultim al lumii.

La Stăniloae, experiența lumii apare astfel ca experiență a lumii în comuniune fundamentată pe Logos. De aceea, în căutarea comună a oamenilor după sensul lumii, arată Stăniloae, nu se află o raționalitate invariabilă, ci un conținut cu sens mereu mai evident[50]. În lumina acestei experiențe lucrurile devin transparente prin cunoașterea lui Dumnezeu ca fundament al lor. Aceasta include pentru

---

[41] *Ibidem*, p. 22.

[42] *Ibidem*, p. 21. Rolul lumii pentru formarea omului nu este neglijat aici. După Stăniloae contingența lumii servește umanizării omului.

[43] Stăniloae, OD 1, p. 21.

[44] Pannenberg, STh 2, p. 161. Prin această fundamentare hristologică Pannenberg poate să dezvolte mai mult poziția omului în lume: „În plus omul aparține în mod esențial procesului lumii așa cum s-a împlinit el odată? De fapt prin includerea omului realitatea se schimbă fundamental. Abia prin apariția omului și prin însușirea naturii de către om procesul lumii ca întreg primește retroactiv de la om coerența în sine însăși [...]. În acest sens abia apoi se poate vorbi de o istorie a naturii, nu de o istorie a naturii pentru sine, fără om, ci de o istorie a naturii pentru om" (Pannenberg, *Kontingenz*, p. 71).

[45] Stăniloae, OD 1, p. 319.

[46] Pannenberg, AthP, p. 67 ș.u.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*.

[49] Stăniloae, OD 1, p. 315.

[50] *Ibidem*, p. 321.

om datoria și responsabilitatea de a le cuprinde în sensul lor curat, deschis către infinit[51].

În experiența deschiderii omului către lume nu este văzută numai destinația lumii, ci și destinația lumii în om. Prin aceasta la Stăniloae este exprimată mai clar coapartenența omului și a lumii decât este cazul la Pannenberg. Coapartenența aceasta este legată atât la Pannenberg cât și la Stăniloae de ideea că omul ca spirit are capacitatea depășirii de sine[52]. Pentru Stăniloae spiritul acesta poate să elibereze natura din cursul repetării automate[53].

1. Istoria ca mediu al depășirii de sine a omului spre Dumnezeu

Cu privire la depășirea de sine a omului, ambii teologi accentuează rolul deosebit al istoriei. Pentru Pannenberg depășirea de sine a omului are loc numai în cursul istoriei[54]. De aceea rolul istoriei în constituția omului este cunoscut corespunzător numai atunci când istoria este înțeleasă în orientarea ei spre viitor. Pentru Pannenberg desfășurarea istoriei răspunde structurii extatice a omului[55], căci istoria se arată în natura ca transformare[56]. Aceasta implică posibilitatea omului de a se schimba. Împlinirea, spre care se îndreaptă depășirea de sine a omului, trece însă dincolo de limitele prezentului istoric[57].

Ideile acestea sunt exprimate de Stăniloae prin intermediul categoriei mișcării[58]. Pentru Stăniloae depășirea de sine a omului este fundamentată pe acțiunea divină ce determină mișcarea lumii spre ridicarea ființelor create la Dumnezeu[59]. Răspunsul omului ce vine în întâmpinarea acestei acțiuni a lui Dumnezeu constă în ridicarea omului spre Dumnezeu. Ridicarea aceasta este pentru Stăniloae iubirea, văzută ca dăruire a omului lui Dumnezeu. Ea constituie motivul năzuinței umane.

Astfel, depășirea de sine a omului în timp este înțeleasă după măsura dăruirii sale[60] lui Dumnezeu și celorlalți oameni. Viitorul este văzut aici în perspectiva unei dăruiri a omului din ce în ce mai mari[61]. Dăruirea este, așadar, sensul depășirii de sine a omului. Ea este fundamentată pe iubirea lui Dumnezeu ca dăruire deplină

---

[51] *Ibidem*, p. 324.

[52] Pannenberg, *Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist*, în Claus Heitmann und Heribert Mühlen (Hg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg-München, 1974, p. 183. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 335.

[53] Stăniloae, OD 1, p. 335.

[54] Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, în Hans Walter Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München, 1971, p. 357 ș.u.

[55] Pannenberg, WiM, p. 473.

[56] *Ibidem*, p. 476 ș.u.

[57] *Ibidem*, p. 473.

[58] Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3, Aus dem Rumänischen übers. von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Düsseldorf, 1995 (OD 3), p. 307.

[59] Idem, OD 1, p. 165.

[60] *Ibidem*, p. 169.

[61] *Ibidem*.

față de om. De aceea Stăniloae vorbește de o „istorie”[62] a acțiunii lui Dumnezeu în relația Sa cu omul. El accentuează faptul că numai iubirea lui Dumnezeu face posibil sensul depășirii de noi înșine, năzuința după primirea iubirii Lui prin noi[63].

Numai viitorul deschide sensul mai adânc al căutării umane. Stăniloae explică această realitate prin afirmațiile Sfântului Grigorie de Nyssa[64] și afirmă că toate faptele noastre se îndreaptă spre viitor. Dimpotrivă, lipsa de năzuință a omului spre viitor înseamnă moartea sa[65]. Întrebarea este dacă această înțelegere a istoriei care este exprimată în teologia iubirii lui Stăniloae iese în întâmpinarea „ontologiei eshatologice”[66] a lui Pannenberg, care afirmă că natura lucrurilor se hotărăște numai în viitor[67]. Încercarea de a aduce ambele poziții într-un dialog fertil a trebuit să plece din punctul nostru de vedere de la două puncte.

Primul punct se referă la o înțelegere deosebită a hristologiei întrupării pe care a dezvoltat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul[68]. Înțelegerea aceasta a întrupării a depășit unele neclarități în teologia primelor secole, ca de exemplu în hristologia lui Origen, care fac obiectul criticii lui Pannenberg în lucrarea sa Grundzügen[69].

Hristologia Sfântului Maxim a fost preluată de Stăniloae în teologia sa. Important este aici că după Sfântul Maxim prezența lui Dumnezeu care are loc prin întrupare se concretizează în mișcarea iubitoare a lui Dumnezeu către om. Prin aceasta Fiul lui Dumnezeu îi cheamă pe oameni la mișcarea lor spre unirea cu Dumnezeu. Mișcarea aceasta de la Dumnezeu către om reprezintă, de asemenea, pentru Pannenberg un adevăr indispensabil[70].

Un al doilea punct este dat de faptul că atât pentru Stăniloae cât și pentru Pannenberg mișcarea istoriei trebuie înțeleasă ca dimensiune deschisă spre viitor. Pentru Stăniloae timpul istoriei este condus de Hristos către eshaton. Eshatonul este desăvârșirea acestui timp, deoarece el există dincolo de istorie[71]. Este scos în evidență astfel rolul hotărâtor al eshatologiei pentru întreaga istorie, căci pentru Stăniloae sensul istoriei este descoperit deplin la a doua venire a lui Hristos[72].

---

[62] *Ibidem*, p. 172 ș.u.

[63] *Ibidem*.

[64] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, Lib. XII, P. G. 45, 941 A.

[65] Stăniloae, *Dieu est amour*, Genève, 1980, p. 53 ș.u.

[66] Pannenberg, GC, p. 426.

[67] *Ibidem*, p. 169.

[68] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, P.G. 91, 77 C.

[69] Pannenberg, GC, p. 28 ș.u. Pannenberg recunoaște că la Apologeți nu se poate vorbi de o „înstrăinare” a ideii de Dumnezeu, căci aceasta nu ar fi potrivită stării reale de lucruri (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, în idem, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 341, nota 8); Vezi idem, *Die Kirchen und die entstehende Einheit Europas*, în Internationale katholische Zeitschrift „Communio”, 23 (1994), p. 133.

[70] Pannenberg, GC, p. 155.

[71] Stăniloae, OD 1, p. 45 ș.u.

[72] Idem, OD 3, S. 306 ș.u.

Hristos prepascal înseamnă însă împlinirea scopului eshatologic[73], deoarece în El a fost împlinită deja depășirea[74] timpului și a spațiului dintre Dumnezeu și om. Pentru Stăniloae hristologia întrupării face posibilă afirmația că Hristos prepascal nu vestește numai o depășire a distanței dintre Dumnezeu și om pentru viitor, ci că în persoana Sa ca Dumnezeu și om s-a împlinit deja această depășire. De aceea timpul și spațiul ca expresie a distanței omului față de Dumnezeu sunt depășite în istorie în mod actual în Persoana lui Hristos[75].

Desfășurarea vieții umane în timpul istoriei este văzută de Stăniloae ca „devenire în asemănarea cu Hristos”[76]. În istorie există însă pentru oameni numai momente ale „vederii eshatologice”[77]. Motivul se află în neîmplinirea destinației creației de a-și însuși în mod deplin biruința lui Hristos asupra morții și a stricăciunii[78].

2. Constituţia proleptică a persoanei: o nouă contribuţie la înţelegerea omului

În explicațiile lor, Pannenberg și Stăniloae se referă la tradiții și încercări de definire a persoanei umane foarte diferite. În rezultatele lor ei se apropie totuși în mod uimitor unul de altul.

Analiza noțiunii de persoană de către Pannenberg începe cu ideea de individualitate. Drumul acesta care trece prin definiția lui Boetius accentuează semnificația individului ce a contribuit la formarea conceptului de subiect din perioada modernă. În analiza sa cu privire la conceptul de subiect al lui Hegel, Pannenberg afirmă că ideea caracterului absolut al subiectului apare la Hegel în încercarea sa de dizolvare a substanței în subiect[79].

O analiză mai atentă a receptării lui Hegel de către Pannenberg arată totuși că interpretarea lui Pannenberg nu rezistă contextului citat de el[80]. În formula-program a lui Hegel, „realul trebuie conceput și exprimat ca substanță și ca subiect”, Pannenberg a accentuat cuvântul subiect atât de tare încât cuvântul substanță cu greu mai poate fi observat[81]. „Realizarea filosofică a lui Hegel,

---

[73] Cu privire la aceasta Pannenberg spune că întruparea este „începutul viitorului lui Dumnezeu”, „intrarea veșniciei în timp” (Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen, 1993, (STh 3), p. 647).

[74] Stăniloae, OD 3, p. 195.

[75] Idem, OD 1, p. 195

[76] *Ibidem*, p. 294.

[77] Idem, OD 3, p. 301.

[78] Pavel Florensky, *The Pillar and Ground of the Truth. Translated by Boris Jakim*, Princeton, 1997, p. 82. Vezi Stăniloae, OD 3, p. 301.

[79] Pannenberg, *Person und Subjekt*, p. 87.

[80] M Welker, *Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen*, în „Evangelische Theologie”, 36 (1976), p. 237.

[81] *Ibidem*. „Prin aceasta el a scurtat programul lui Hegel și nu a expus numai o parte din acesta”.

acțiunea sa, înțelegerea propriei legalități a proceselor chiar în momentele desfășurării lor, pretenția lui de a înțelege gândirea ca configurată de „mișcarea lucrului însuși" [...] nu poate fi nici reprezentată și nici verificată, dacă nu se ia în vedere premisa ce călăuzește dezvoltarea: „că substanța numai prin subiect și subiectul numai cu privire la substanță poate fi articulat în concepte"[82].

În interpretarea mărginită a lui Pannenberg, Hegel întreprinde totuși o „dizolvare a substanței în subiect", care conduce la aporii. Pentru Pannenberg aporiile acestea nu au putut fi evitate chiar prin ideea că subiectul este mai întâi în alt sine al său în sine însuși[83].

De aceea Pannenberg a încercat să analizeze problema subiectivității și să arate fundamentul ei în persoană[84]. Prin aceasta el a identificat identitatea eului cu ființa subiectului[85]. Deoarece Pannenberg fundamentează persoana omului pe relația cu Dumnezeu[86], el reinterpretează sensul subiectivității prin fundamentarea ei pe dimensiunea teonomă[87]. Prin aceasta autonomia subiectului trebuie păstrată, și în același timp trebuie stabilite limitele ei.

Dimpotrivă, punctul de plecare a noțiunii de persoană la Stăniloae este definiția ipostasului formulată de Leonțiu de Bizanț[88] ca stare de sine a unei firi spirituale[89]. Este greu să se redea această „stare de sine" cu ideea de individualitate, deoarece drumul noțiunii de persoană din telogia răsăriteană nu a dus prin Boetius, ci prin Leonțiu de Bizanț și mai târziu Sfântul Maxim Mărturisitorul. Din acest motiv Stăniloae ia ca punct de plecare definiția persoanei dată de Leonțiu de Bizanț.

---

[82] *Ibidem*. „Desigur Pannenberg nu a putut să ignore această premisă. El îl lasă mereu pe Hegel să vorbească chiar împotriva propriei sale intenții de interpretare și face mari eforturi intelectuale ca să arate că în final receptarea lui Hegel de către el nu este atinsă de această obiecție".

[83] Hegel a descris aceasta în explicarea sa cu privire la principiul „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8, 16) prin dialectica iubirii: „Iubirea este o distincție a celor doi, care totuși în reciprocitate nu sunt pur și simplu distincți. Conștiința, sentimentul acestei identități, acest a fi în afară de mine și în altul, este iubire [...]: eu nu am conștiința de mine-însumi în mine, ci în altul, dar acest altul [...] în măsura în care este tot atât de exterior sieși, are conștiința de sine însuși numai în mine, și amândoi sunt numai această conștiință a existenței în afară de sine și a identității lor [...]. Aceasta este iubirea și este o vorbire goală vorbirea despre iubire fără a ști că ea este distincție și anulare a distincției" (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, în Walter Jaeschke (Hg.), G. W. F. Hegel, Werke. Teil 3: Die vollendete Religion, Hamburg, 1984, p. 201). Aici trebuie să observăm că în dialectica iubirii prezentată de Pannenberg este accentuat mai mult deosebirea dintre persoane. Vezi Pannenberg, STh 2, p. 161. Înțelegerea aceasta care poate fi găsită în special în STh 2 are ca fundament hristologia (așa cum o înțelege Pannenberg), în care accentul este pus numai pe deosebirea Fiului de Tatăl (capitolul 10, 2, b din STh2: Die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater als innerer Grund seiner Gottessohnschaft).

[84] Pannenberg, *Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität*, în „Stimmen der Zeit" (StZ), 202 (1984), p. 814.

[85] *Ibidem*, p. 815.

[86] *Ibidem*, p. 813.

[87] *Ibidem*, p. 816.

[88] Leonțiu de Bizanț, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, P.G. 86, 1945 A.

[89] Stăniloae, OD 1, p. 33.

Înțelegerea persoanei el o formulează prin distincția în om dintre „natură" și „persoană". Pentru Stăniloae omul este caracterizat în mod fundamental de tendința spre comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele[90]. De aceea Stăniloae leagă distincția dintre persoană și natură în om cu alte aspecte ale persoanei umane ce subliniază destinația persoanei spre comuniune cu Dumnezeu. Este vorba de caracterizarea persoanei ca un „centru de acte" ce exprimă unitatea sa prin acte mereu noi și prin relația cu ceilalți oameni și în mod fundamental cu Dumnezeu ca Persoană[91]. Persoana este privită ca subiect al unei naturi care produce propriile acte și totodată posedă capacitatea de a primi actele celorlalte persoane[92].

Structura aceasta relațională a persoanei se păstrează la Stăniloae și prin folosirea schemei „persoană" – „natură", căci persoana este pe de o parte liberă față de natura sa[93], nu este determinată de natură[94], ci depășește necesitatea naturală[95].

Pe de altă parte ea are destinația de a nu păstra separată natura pe care o conține de întreaga natură umană și natură înconjurătoare[96].

În plus atât la Pannenberg cât și la Stăniloae persoana poate fi înțeleasă prin „sine". Stăniloae preia ideile lui B. Wyscheslavzev cu privire la rolul deosebit al „sinelui" în destinația persoanei. Totodată el trimite la afirmațiile Părinților Bisericii[97] cu privire la „sine". Părinții afirmă că sinele reprezintă dimensiunea mai adâncă a persoanei[98], când aceasta este definită de iubire[99]. Sinele ridică pe om peste toate categoriile inferioare ale naturii. El constituie ultimul fundament al libertății umane[100].

Idei puternic dezvoltate cu privire la rolul sinelui în constituția persoanei nu găsim ce-i drept la Stăniloae. În acest sens analizele amănunțite ale lui Pannenberg cu privire la constituția proleptică a persoanei pot fi văzute ca o contribuție deosebită la cercetarea realității persoanei umane. Semnificația ei deosebită stă în faptul că Pannenberg a exprimat înțelegerea teologică a persoanei în lumina concepțiilor filosofice și psihologice. Astfel el a luat atitudine față de concepția lui G.H. Mead[101], privitoare la unitatea eului și a sinelui arătând că Mead atribuie

---

[90] Idem, *Jesus Christus als Wiederaufrichtung des Menschen*, 1, Auflage, Hermannstadt, 1943, p. 123-124.

[91] *Ibidem*.

[92] *Ibidem*, p. 34.

[93] Lossky, *Théologie Dogmatique*, p. 211. Vezi Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 2, Aus dem Rum. übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Gütersloh, 1990, (OD 2), p. 366.

[94] *Ibidem*.

[95] *Ibidem*, p. 366 ș.u.

[96] Stăniloae, OD 1, p. 367.

[97] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, 9, P.G. 44, 257 C.

[98] *Ibidem*. Vezi Boris Wyscheslavzev, *Das Ebenbild Gottes im Wesen des Menschen*, în Kirche, Staat und Mensch, Bd. 2, Genf, 1937, p. 336. Vezi Stăniloae, *Der Urstand des Menschen in den drei Konfessionen*, în „Ortodoxia", nr. 3, 1956, p. 328 (rom.).

[99] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hominis opificio*, 9, P.G., 44, 257 C. Vezi Stăniloae, *Der Urstand*, p. 328.

[100] Stăniloae, *Der Urstand*, p. 338.

[101] G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago 1934, p. 174.

sinelui posibilitatea de a fi mijlocit de relații sociale în timp ce eul rămâne nemijlocit social[102].

Pentru Pannenberg, dimpotrivă, sinele integrează eul și prin aceasta îi acordă identitatea sa[103]. Dovada pentru aceasta el o găsește în procesul de formare a identității omului. Procesul acesta are ca punct al său de plecare „sinea sinelui"[104], din care se formează unitatea și identitatea eului. Astfel pentru Pannenberg nu este numai sinele care este determinat de relațiile sociale, ci și eul[105]. Sinele este pentru Pannenberg destinația ultimă a omului[106]. Omul nu există ca un „eu" izolat și nici ca „sine" (ca ideal al eului ce nu poate fi realizat), ci ca anticipare prezentă a destinației ce va fi împlinită în viitor. Pannenberg definește persoana proleptic, ca „prezență a sinelui în eu"[107].

El afirmă că, pe de o parte, cuvântul persoană se referă la întregul vieții unui individ[108], deoarece omul este pe drumul totalității ființei sale. Pe de altă parte, el afirmă că noi suntem deja persoane[109], cu toate că nu în același mod în care suntem un eu[110]. Observăm însă că nu există nici un criteriu pentru a clasifica mai precis această stare primară a omului ca persoană. Așadar este greu de spus în ce constă această stare. În plus s-ar putea pune întrebarea cum poate fi înțeleasă identitatea acestui om care este de la început persoană, căci omul ca persoană nu poate fi gândit fără identitate.

Cu toate acestea trebuie să vedem ca important rolul deosebit al sinelui în relația cu eul, așa cum este expus în teoria anticipației lui Pannenberg, pentru a-l prezenta ca o contribuție deosebită ce poate duce mai departe înțelegerea lui Stăniloae cu privire la rolul sinelui în constituția persoanei. Astfel relația eului cu sinele, care la Stăniloae este analizată numai succint prin referința la Wyscheslavzev, poate fi clarificată mai bine până la un anumit nivel.

3. Realizarea deplină a omului ca persoană în comuniune

Ca persoană în comuniune, omul este evidențiat prin libertate. La ambii teologi libertatea este înțeleasă ca expresie a demnității personale a omului. Modurile de fundamentarea a acestei libertăți și a relației ei cu comuniunea umană sunt totuși diferite la Pannenberg și Stăniloae.

La Stăniloae hotărâtoare pentru experiența libertății este deschiderea omului spre Dumnezeu. Numai dacă omul rămâne deschis spre Dumnezeu îi este dată posibilitatea înnoirii spiritului său prin experiența iubirii divine. Experiența aceasta

---

[102] Pannenberg, AthP, p. 183.
[103] Idem, *Person und Subjekt*, p. 91.
[104] Idem, AthP, p. 215.
[105] *Ibidem*, p. 216.
[106] Idem, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, în GSTh 2, p. 109.
[107] *Ibidem*, p. 92.
[108] *Ibidem*, p. 91.
[109] *Ibidem*.
[110] *Ibidem*.

se arată în mișcarea omului spre Dumnezeu care reprezintă la Stăniloae expresia dinamică a libertății[111]. Este dinamică deoarece prin mișcare persoana umană se arată ca „mod de împlinire”[112] al naturii sale. De aici rezultă că pentru Stăniloae libertatea înseamnă împlinirea omului ca persoană.

Aspectele acestea antropologice sunt la el atât de strânse încât definiția unuia este valabilă pentru celălalt. Astfel libertatea omului este caracterizată ca „experiență a infinitului”[113], prin care natura umană se mișcă către Dumnezeu[114]. În această mișcare omul se arată ca persoană a cărei natură trebuie să se transforme[115].

Pannenberg vede libertatea într-o strânsă legătură cu imposibilitatea de a se dispune de persoana umană[116]. Omul este liber când se află în armonie cu destinația lui[117]. Destinația aceasta este împlinită însă numai în relație cu alte persoane. Semnificația aceasta esențială a comuniunii pentru realizarea libertății este recunoscută, de asemenea, de Stăniloae. El afirmă însă că orizontul infinit al libertății a fost împlinit în Persoana lui Hristos, și anume în natura Sa umană[118].

O libertate care nu se împlinește în Hristos este pentru Stăniloae de neconceput[119], căci numai în Hristos libertatea infinită a lui Dumnezeu poate produce noul, fără ca prin aceasta să afecteze natura umană[120]. Noi vom relua înțelegerea aceasta a întrupării în discuția despre modurile de înțelegere a hristologiei la Pannenberg și Stăniloae.

La Stăniloae ideea de comuniune este afirmată plecând de la Persoana lui Hristos. Motivul acestei înțelegeri îl vede Stăniloae în faptul că comuniunea deplină a omului cu Dumnezeu este împlinită numai în Persoana lui Hristos. În acest fel Hristos este „împlinirea adevăratei naturi a omului”[121], căci în El omul este unit total cu Dumnezeu[122].

Pentru Pannenberg caracterul relațional al persoanei trimite, de asemenea, la Dumnezeu. El subliniază însă deosebirea omului ca persoană de Dumnezeu, deoarece în constituția sa proleptică omul primește existența sinelui numai ca

---

[111] Stăniloae, OD 3, p. 361 ș.u.

[112] *Ibidem*.

[113] *Ibidem*.

[114] *Ibidem*.

[115] Idem, *Der Urstand*, p. 306.

[116] Pannenberg, GGMF, p. 43. Vezi idem, *Der Mensch als Person*, în „Beiträge zur Systematischen Theologie”, Bd. 2, Natur und Mensch-und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen, 2000, (BzSTh 2), p. 165.

[117] Idem, WiM, p. 62 ș.u.

[118] Stăniloae, OD 3, p. 215.

[119] *Ibidem*.

[120] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Opuscula*, P.G. 91, 77 C.

[121] Stăniloae, OD 2, p. 28. Aici putem să trimitem la cuvântul biblic „Toate izvoarele mele sunt în Tine” (Psalm 87, 7), care spune că „Dumnezeu ca Persoană este izvorul cel mai adânc pentru înțelegerea și împlinirea tuturor persoanelor create” (Dan Ilie Ciobotea, *Die Person als Quelle der Liebe*, în Ilse Friedeberg und Reinhard Thöle (Hg.), Philoxenia, Bd. 2, Fürth, 1986, p. 85).

[122] Stăniloae, OD 2, p. 28.

dar[123]. Noi credem că ideea aceasta a deosebirii omului de Dumnezeu accentuată în mod just de Pannenberg ar trebui legată de ideea unirii omului cu Dumnezeu în Persoana lui Hristos, așa cum se găsește la Stăniloae, căci numai în acest fel poate fi înțeles corect cum în deosebirea sa față de Dumnezeu omul rămâne unit cu Dumnezeu.

În timp ce la Pannenberg comuniunea oamenilor este constituită de căutarea destinației[124] lor, la Stăniloae este exprimată prin ideea de dăruire. În mod diferit ambele idei includ însă destinația omului ca ființă extatică. La Stăniloae omul iese cu adevărat din sine însuși numai atunci când se dăruiește liber[125]. Dăruirea este numai atunci înțeleasă corect când se referă la Dumnezeu ca Persoană. Numai față de Dumnezeu și apoi de aproapele ea apare ca transparență[126].

Transparența dintre oameni ca rezultat al comuniunii este premisa adevăratei existențe umane[127], pentru că arată împlinirea omului ca persoană ce este obținută prin participarea la viața altuia. Fiecare persoană devine pentru celelalte persoane imbold în împlinirea destinației lor și această reciprocitate a persoanelor se exprimă în comuniunea lor.

La Pannenberg modul de existență extatică a omului este ancorat în conștiință. De aceea el este legat de anticiparea viitorului, pentru că anticiparea viitorului aparține în mod necesar continuității unei „conștiințe formate ce depășește timpul”[128], prin care este văzut în prezent ceea ce lucrurile vor fi. Conștiința umană este mediul vieții extatice a persoanelor. Din punctul nostru de vedere hotărâtor pentru experiența interumană a comuniunii este însă rolul sinelui în constituția persoanei, deoarece sinele, după cum arată Pannenberg, este dat în oglinda „aprecierilor” și „așteptărilor” celorlalți[129]. Înțelegerea proleptică a persoanei poate astfel fi unită cu cea dialogică, deoarece persoana este definită și de relația cu „tu”-ul și cu lumea înconjurătoare[130].

---

[123] Pannenberg, *Christologie und Theologie*, în GSTh 2, p. 144.
[124] Pannenberg, WiM, p. 58.
[125] Stăniloae, *Orthodoxe Spiritualität*, Bukarest, 1981, p. 175 (rom.).
[126] Idem, OD 1, p. 242.
[127] *Ibidem*, p. 240.
[128] Pannenberg, AthP, p. 510.
[129] *Ibidem*, p. 233 ș.u.
[130] *Ibidem*.

The Opening of the human being to the world and to his neighbour as an expression of his opening to God in the work of Pannenberg and Staniloae

In contemporary theology, Wolfhart Pannenberg brings the problem of human position toward the world into attention. Both Pannenberg and Staniloae are preoccupied with this human opening, affirming the possibility of human being to overpass the self in his journey toward God. That will include the experience of the outer world. As Staniloae understands that opening as an expression of the communion between human beings and God through the created things, Pannenberg will express this opening as always refering to a Supreme Person, the 'power over everything'. In his view, God could be understood as a pantheistic foundation of the world. On the contrary, Staniloae will see the transparency of the meaning of the world in the human rationality that has as its base the Logos, the Divine Word of God. The first view leads into the theistic theology, while the latter, based on the realism of the Scripture and of the Fathers, leads toward the world seen as the place of the communion between the creature and the Creator of everything.

Fecioara Maria în scrierile Fericitului Augustin

Pr. Dr. Adrian DINU

A. Viaţa şi activitatea Fericitului Augustin

Învăţătura despre Sfânta Fecioară Maria formează un substanţial şi interesant capitol de teologie creştină, pe care specialiştii îl dezbat şi-l îmbogăţesc continuu[1].

Fericitul Augustin s-a născut în anul 354 la Tagaste, oraş al provinciei Numidia (azi Souk-Ahras, în Algeria), fiul lui Patricius, unul din conducătorii oraşului şi al Monicăi „o creştină împodobită cu o rară râvnă pentru credinţă”[2]. A făcut studii în oraşul natal, apoi la Madaura şi Cartagina (371). În perioada aceasta Augustin a trecut prin mai multe crize, înclinând spre maniheism (373-382) sau spre „singurătatea filosofică” (383-386), dar căutând mai ales să-şi formeze o concepţie proprie despre lume.

În 383 se îmbarcă pentru Italia şi obţine o catedră de retorică la Milan. Aici s-a întâlnit cu Sfântul Ambrozie şi în urma catehezelor şi a relaţiilor cu el s-a botezat (387). S-a întors apoi în Africa, la Tagaste, unde a dus cu câţiva prieteni o viaţă retrasă ca de mănăstire[3]. Este chemat la preoţie în 391, iar câţiva ani mai apoi devine episcop ajutător al lui Valeriu, la Hippo[4]. După moartea acestuia Augustin a rămas episcop definitiv ducând o viaţă de studiu, de renunţări monahale şi de milostenie. A luat parte activă la toate luptele doctrinale ivite în timpul său, contra ereziilor şi schismaticilor, s-a implicat în probleme administrative şi a ajutat cât a putut poporul său împotriva năvălitorilor[5].

La 28 august 430, Fericitul Augustin a murit în timp ce oraşul său era asediat de vandali.

---

[1] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Şi Cuvântul Trup S-a făcut*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1993, p. 307.

[2] Idem, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenţilor Institutelor teologice, Bucureşti, 1956, p. 250.

[3] *Ibidem*, p. 252.

[4] Scharpff, „Augustinus (Aurelius)”, art. în *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, Paris, 1869, t. II, p. 108.

[5] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, p. 252.

„Personalitate complexă, Fericitul Augustin înseamnă pentru evul patristic o pagină de glorie și un pisc. Geniul său filozofic îi înscrie numele între marii cugetători, talentul literar îl așază între maeștrii paginilor penitențiale, iar credința profundă și experiența personală îl situează între marii teofori”[6]. Deși a trăit într-o epocă frământată de dispute cu ereticii și schismaticii el a încercat să dea „soluții închegate în sistem majorității problemelor de teologie creștină”[7].

Opera Fericitului Augustin este imensă. Teologii și cercetătorii creștini au afirmat că el a scris peste 1000 de tratate, 218 scrisori, 500 de cuvântări despre probleme diferite. Gândirea lui s-a dezvoltat treptat, în tinerețe fiind preocupat de teoria ierarhiei ființelor și de filosofia neo-platonică, apoi s-a ocupat tot mai mult de apologia creștinismului și de polemici contra ereticilor, de exegeza creștină, de expuneri dogmatice și morale[8]. Teologia este pentru el *ratio sive sermo de Divinitate*[9], dar când vorbește despre teme anumite învață în spiritul creștin, conștient că *„în afară de Biserică nu este Duh, ci numai simbolism”*[10].

Până la el s-a dezvoltat – în ceea ce privește învățătura despre Fecioara Maria – un proces apologetic, Maica Domnului fiind mai mult obiect de meditație[11]. Fericitul Augustin susține și el perpetuitatea fecioriei Mariei, maternitatea divină și umană a ei, dar aduce un spor de evlavie spirituală. El rezumă și condensează în scrierile sale tezaurul intelectual al lumii vechi, gândirea sa inspirată de duhul adevărului creștin fiind călăuză în susținerea învățăturii adevărate despre Fecioara Maria. „Mărturisesc că eu încerc să fiu din numărul acelora care scriu făcând progres și care progresează scriind”[12].

Augustin a scris mult, interesant, cu bogăție de idei în ceea ce privește persoana și rolul Fecioarei Maria. În cele ce urmează ne vom ocupa de caracterizarea operei Fericitului Augustin, subliniind contribuția pe care a avut-o la dezvoltarea și statornicirea învățăturii ortodoxe despre Maica Domnului. Este evident că subiectul nu poate fi tratat exhaustiv datorită complexității și bogăției tematice a operei în discuție.

Învățătura despre Maica Domnului, dezvoltată de autor în mod direct în unele „Cuvântări” (la Nașterea Domnului mai ales) și în mod indirect, în multe

---

[6] Magistrand Constantin Cornițescu, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, în „Studii Teologice”, anul XVII, nr. 5-6, 1965, p. 334.

[7] *Ibidem*.

[8] Bibliografia despre Fericitul Augustin este imensă. Am folosit date privind viața și operele sale mai ales din: Portalié, E., „Augustin (Saint)”, art. în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1923, t. I, col. 2268-2472; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, București, 1956; Péronne, Écalle, Vincent, Charpentier, Barreau, *Oeuvres completes de Saint Augustin, éveque d'Hippone*, Paris, 1869-1878, t. I - XXXII.; Migne, J. P., *Sancti Aurelii Augustini, Opera Omnia*, Parisi, 1841-1849 (P. L., t. XXXII-XLVI).

[9] ***, „Saint Augustin”, art. în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, t. XV, p. 1088.

[10] Magistrand Constantin Cornițescu, *op. cit.*, p. 341.

[11] ***, „Marie”, art. în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1968, t. X, p. 525.

[12] Pr. Prof. Ion G. Coman, *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în „Studii Teologice”, anul XI, nr. 1, 1959, p. 6.

din lucrările sale[13], se constituie în următoarele teme: relația dintre Sfânta Treime și Fecioara Maria; maternitatea divino-umană a Maicii Domnului; problema imaculatei concepții a Sfintei Fecioare; pururea-fecioria Maicii Domnului; raportul Biserică – Maica Domnului; sfințenia și cinstirea ei.

B. Relația dintre Sfânta Treime și Maica Domnului

Pentru Fericitul Augustin modul lucrării propriu fiecărei Persoane Treimice nu este separat. Acestea sunt deopotrivă reale și se completează reciproc. „Unii caută să înțeleagă în ce mod este aceasta, mai ales când se zice că Treimea lucrează în mod inseparabil în orice lucru pe care Dumnezeu îl face; și totuși s-a auzit o voce a Tatălui, care nu este vocea Fiului; și S-a Născut în Trup, a Pătimit, a Înviat și S-a Înălțat la cer numai Fiul și în chip de porumbel a venit numai Duhul Sfânt. Ei voiesc să înțeleagă în ce mod acea voce, care a fost numai a Tatălui, a făcut-o Treimea și acel Trup în care numai Fiul S-a născut din Fecioară, Aceeași Treime L-a creat și acel chip de porumbel, în care numai Duhul Sfânt a apărut, însăși Acea Treime L-a lucrat, căci de ar fi altfel, Treimea nu ar mai lucra inseparabil, ci alta ar face Tatăl, alta Fiul, alta Duhul Sfânt, sau dacă unele lucruri le fac toate trei împreună, iar altele lucrează fiecare în particular, Treimea nu ar mai fi inseparabilă”[14]. Se observă aici preocuparea Fericitului Augustin de a apăra pe de o parte unitatea, inseparabilitatea desăvârșită a Persoanelor Sfintei Treimi contra ereticilor arieni mai ales, iar pe de altă parte, afirmă Nașterea Fiului din Fecioara Maria prin lucrarea Aceleiași Treimi. Autorul nu confundă purcederea Fiului din Tatăl cu trimiterea Lui în lume, lucrare care nu atinge cu nimic consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi.

Fiul a fost trimis în lume în chip văzut la Întrupare luând întreagă natura omenească din Fecioara Maria. Fericitul Augustin merge și mai departe admițând că Fiul a fost trimis nu numai de Tatăl, ci de întreaga Sfântă Treime, deci și de El Însuși: „Poate că cineva ne constrânge să zicem că Fiul este trimis și de Sine Însuși, pentru că acea concepere și naștere din Fecioara Maria este opera Sfintei Treimi, prin a cărei activitate creatoare toate s-au creat. [...] Eu

---

[13] Lucrările Fericitului Augustin pe care le-am folosit cel mai mult sunt: *De fide et symbolo*, în P.L. t. XL, col. 181-197; *De sancta virginitate*, în P.L. t. XL, col. 373-395; *Epistola CXXXVII – Ad Volosiano*, în *Oeuvres completes de Saint Augustin*, traduites en français et annotées par M.M. Péronne, tome cinquième, Paris, 1870, col. 160-174; *Commentaire de la première épître de S. Jean*, texte latin, introduction, traduction et notes par Paul Agaësse, s.j., Paris, 1961; *De Trinitate*, în P.L. t. XLII, col. 819-1098; *De Symbolo, sermo ad catechumenos*, în t. P.L. XL, col. 627-669; *Sermones de Tempore*, în P.L. t. XXXIX, col. 995-1246; *Sermones de Sanctis*, în P.L. t. XXXIX, col. 1247-1492; am folosit de asemeni multe alte lucrări ale Fericitului Augustin pe care le voi menționa la locul cuvenit fără a mai aminti de fiecare dată autorul.

[14] Magistrand I. Ioan Ică, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul «De Trinitate»*, în „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1961, p. 183.

cred acestea... fiindcă Tatăl și Fiul au o singură voință și lucrare inseparabilă (quia una voluntas et Patris et Filius et inseparabilis operatio). Astfel, înțelegem că Întruparea și Nașterea din Fecioară, sub care trebuie să se înțeleagă trimiterea Fiului a fost făcută de una și aceeași lucrare a Tatălui și a Fiului în mod inseparabil de unde firește nu este exclus nici Duhul Sfânt"[15].

Așadar, Întruparea Fiului este o acțiune a Sfintei Treimi în lume. „Mesia a venit într-o lume dornică de regăsire și însetată de așteptare... Nașterea lui Iisus Hristos din Fecioara Maria este rodul unui act de credință. Pe Iisus Hristos credința mamei și nu plăcerea L-a conceput"[16]. Acestea le arată Fericitul Augustin și când zice: „Dei Filium qui natus est per Spiritum sanctum ex Virgine Maria"[17]; apoi: „Dominus noster Jesus Christus, qui de Deo Deus, Homo autem natus est de Spiritu sancto et Virgine Maria, utraque substantia... Sed cum illam creaturam quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit"[18]; și iarăși: „Unde illa Virgo Christum non carnaliter concupiscendo, sed spiritualiter credendo conceperit"[19].

În alte lucrări Fericitul Augustin explică motivul Întrupării Fiului, a doua Persoană a Sfintei Treimi, din Fecioara Maria. Pentru că femeia a fost cea prin care a intrat păcatul în lume, tot printr-o femeie se cuvenea să vină viața lumii. „Noi credem că S-a născut Hristos din Fecioara Maria pentru că astfel este scris în Evanghelie"[20]. După autorul nostru, Mântuitorul Hristos prin Întruparea Sa din sânul unei femei a vrut să înnobileze firea omenească: „De aceea ambelor sexe le-a fost dat să ia parte la taina aceasta mare a Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu"[21]. „Christus vir est natus, ex femina natus; et uterque sexus est honoratus"[22]. Se observă că de această dată Fericitul Augustin merge mai departe în explicarea „Tainei Cuvântului": „Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam mors nobis acciderat, vita nobis per feminam nasceretur"[23]. Autorul aduce și un alt argument afirmând că puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu au acordat omului iertare: „Iertarea aceasta acordată de Dumnezeu omenirii a fost necesar să se vădească în ambele sexe. Din sexul masculin Hristos trebuia să-și ia natura, bărbat fiind, dar era firesc ca și sexul feminin să fie asociat iertării, fiindcă Hristos trebuia să Se nască dintr-o femeie"[24]. „Dacă Bunul Dumnezeu Și-ar

---

[15] *Ibidem*, p. 184.

[16] Doctorand Costache Buzdugan, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice", nr. 7-8, 1973, p. 527.

[17] *De fide et symbolo*, caput IV, n. 8, în P.L. t. XL, col. 186.

[18] *Enchiridion, sive de Fide, Spe et Charitate*, caput XXXVIII, în P.L. t. XL, col. 249.

[19] *Enarrationes in Psalmos*, Psalmul LXVII, 21, în P.L. t. XXXVI, col. 826.

[20] Contra Faustum Manichaeum, în P.L. t. XLII, col. 483.

[21] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *Ce ne învață Fericitul Augustin despre Maica Domnului*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 3-4, 1960, p. 242.

[22] *Sermo CLXXXIV – In Natali Domini nostri Jesu Christi*, caput II, în P. L. t. XXXIX, col. 996.

[23] E. Portalié, *art. cit.*, p. 2374.

[24] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 242.

fi creat natura omenească pe care a luat-o din femeie, ar fi disprețuit și ar fi aruncat ocară asupra naturii femeiești și ar fi ținut-o departe de Taina Răscumpărării. Veninul a fost spre pierderea omului prin femeie. Se cuvenea ca femeia să compenseze păcatul omului înșelat de ea, zămislind pe Hristos"[25]. În alt loc precizează acest adevăr: „Nu deznădăjduiți, bărbaților! Fiul lui Dumnezeu a luat genul vostru. Nu deznădăjduiți voi, femeilor! Fiul lui Dumnezeu S-a născut dintr-o femeie"[26].

În concluzie, putem spune că Fericitul Augustin afirmă Întruparea Fiului din Fecioara Maria ca acțiune a Sfintei Treimi în lume. De asemenea, trebuie remarcat faptul că învățătura sa cu privire la cauza și motivul Întrupării Fiului lui Dumnezeu este ortodoxă. Păcatul protopărinților este un păcat comis de creatură și nu este creatural, deci mântuirea nu putea să fie decât rezultatul unei conlucrări a Sfintei Treimi cu omul. Autorul a subliniat rolul Maicii lui Dumnezeu în plan divin, înaintea Sinodului de la Efes: „Natus est Deus ex femina"[27].

C. Maternitatea divină şi umană a Fecioarei Maria

Maternitatea divină a Preasfintei Maici a Domnului – *Theotokia* – Nașterea și creșterea lui Dumnezeu – *Dei genitrix, Deipara* – este epoca cea mai importantă din viața Mariei și totodată „cea mai mare minune și taină a creștinătății"[28]. Maternitatea divină a Fecioarei Maria este o consecință a unirii ipostatice a celor două firi în Persoana Logosului, chiar de la zămislire, în sânul său preanevinovat și neprihănit[29].

Învățătura aceasta o aflăm în opera Fericitului Augustin în consens deplin cu învățătura Bisericii. Autorul sintetizează magistral atât maternitatea divină, cât și pururea fecioria Maicii Domnului: „Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua"[30].

Iar în alte locuri spune: „Credimus ergo ex Maria Virgine natum Christum, quia sic scriptum est in Evangelio: credimus crucifixum et mortuum, quia sic scriptum est in Evangelio: et vere natum et vere mortuum, quia veritas est Evangelium"[31]. „Sola ergo Maria et spiritu et corpore mater et virgo; et Mater Christi, et Virgo Christi..."[32]. „Iste est qui nuper de Maria Virgine natus est, et homo factus est: ut nos Deos faceret, factus est homo"[33].

---

[25] *Sermo LI – De concordia Evangelistarum Matthaei et Lucae in generationibus Domini*, caput II, n. 3, în P.L. t. XXXVIII, col. 334.

[26] *De agone christiano*, în P.L. t. XL, col. 298.

[27] *De Trinitate*, c. V, caput VIII, în P.L. t. XLII, col. 952.

[28] Preot Prof. Petru Rezuș, *Mariologia ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. 4, 1950, p. 542.

[29] *Ibidem*.

[30] *Sermo CLXXXVI – In Natali Domini*, c. I, 1, în P.L. t. XXXIX, col. 999.

[31] *Contra Faustum Manichaeorum*, P.L. t. XLII, col. 483.

[32] *De sancta virginitate*, I, caput VI, în P.L. t. XL, col. 399.

[33] *Sermo XLIII – De Epiphania et quaerendo Christum*, în P.L. t. XL, col. 1318.

Augustin vorbește și de modalitatea de împlinire hristologică a maternității. Maria naște natural ca toate celelalte femei, dar Nașterea Fiului este una singură, divino-umană: „Nativitates Domini nostri Jesu Christi, duae sunt: una divina, altera humana: ambae mirabiles; ille sine femina matre, ista sine viro patre”[34]. „Confitendum est igitur, cum qui Filius Dei erat, ut de Virgine Maria nasceretur assumpta forma servi filium hominis factum, quod erat manentem, quod non erat assumptem...”[35]. „Natus est Christus, Deus de Patre, Homo de Matre. De Patris immortalitate, de matris virginitate. De Patre sine matre, de Matre sine patre. De Patre sine tempore, de Matre sine semine. De Patre principium vitae, de Matre finis mortis”[36].

În altă parte Fericitul Augustin spune: „Timpul Nașterii Fiului a venit și Fecioara a adus în lume, fără nici o atingere a fecioriei ei, pe Cel pe care L-a zămislit fără de bărbat și fără vreo dorință trupească. Această zămislire a fost mai presus de orice altă zămislire și fără de bărbat; totuși aceasta n-a fost în afara legilor naturale, căci Pruncul care S-a născut a luat Trup din trupul ei, din sânul unei femei. Urmând deci legile naturale, El și-a luat Trupul prin puterea lui Dumnezeu, fără de patimi rele. Pentru a da un exemplu ca să arătăm că lucrul acesta nu a fost nou printre creaturile lui Dumnezeu, noi vedem mulțime de ființe vii din natură care se nasc fără de patimă... Astfel multe semințiii de păsări nasc pui prin ouă. Cei ce cercetează ființele spun că mulți pești se înmulțesc în mod asemănător. De ce să privim ca fiind contrar naturii ceea ce Domnul face de multe ori și a făcut lucrul acesta și atunci când Fiul Său a fost conceput în sânul unei Fecioare, fără de bărbat și prin singura contribuție a Duhului Sfânt?”[37].

Fericitul Augustin arată clar aici cum trebuie înțeleasă Întruparea Mântuitorului din Fecioara Maria. Ea a dăruit Fiului firea omenească întreagă, din substanța propriei naturi, cum dăruiesc și celelalte creaturi, dar conceperea ei este mai presus de orice înțelegere. Pentru a se face înțeles mai ușor, Fericitul Augustin ne aduce în față chipul nașterii la alte creaturi, arătând totodată deosebirea care trebuie să rămână în cazul Nașterii Mântuitorului din Fecioara Maria. Conceperea sa este caracterizată în mod dublu: ca supranaturală și ca naturală. „Din punct de vedere supranatural, ea a fost minunat chemată a conlucra, natural din partea sa, la conceperea și formarea naturii umane a lui Hristos ca toate celelalte mame ale oamenilor”[38].

Învățăturii că Maria a născut pe Mântuitorul, deci că este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu și trebuie cinstită ca atare, Fericitul Augustin îi dă o importanță deosebită „considerând-o ca un adevăr de temelie al credinței noastre

---

[34] *Sermo CXCVI – In Natali Domini*, 1, în P.L. t. XXXIX, col. 1019.

[35] *Sermo CLXXXVI – In Natali Domini*, c.II, 2, în P.L. t. XXXIX, col. 1000.

[36] *Sermo CLXXXIV – In Natali Domini nostri Jesu Christi*, c. II, n. 2, în P.L. t. XXXIX, col. 997.

[37] *De mirabilibus sacrae scripturae*, c. III, caput II, în P.L. t. XXXV, col. 2193: „Quae virgo postmodum instante tempore filium, quem sine viri semine, et carnalis oblectamento voluptatis concepit, sine damno suae virginitatis peperit (Luc. II, 7)”.

[38] Preot Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 549.

ortodoxe, asemenea cu adevărul Învierii lui Hristos"[39]. „Si enim falsa mater, falsa caro, falsa mors; falsae vulnera passionis, falsæ cicatrices ressurectionis"[40].

În opera Fericitului Augustin nu aflăm totuși un loc unde să-i dea Fecioarei Maria numirea de „Născătoare de Dumnezeu", dar o numește cu apelative care trimit la acest titlu: „Mamă a lui Hristos"[41], „Mamă a Mântuitorului"[42]. În lucrarea „Quaestiones veteris et novi testamenti" o numește: „Maria, Matrem Domini"[43]. Într-o lucrare îi dă Mariei apelativul de „Maică a lui Hristos"[44], iar într-o alta comparând nașterea lui Ioan Botezătorul cu Nașterea lui Iisus spune că în timp ce Elisabeta a născut un om, Maria a născut un Dumnezeu și Om"[45]. Se observă, așadar, insistența autorului – în lupta sa contra ebioniților, a docheților, a gnosticilor și a altor eretici – de a face deosebire între Nașterea Mântuitorului și nașterea celorlalți oameni. De asemenea, Fericitul Augustin ia atitudine împotriva celor care spun că Mântuitorul nu a putut – fiind nemărginit – să încapă în pântecele Mariei, iar ea să-L nască rămânând fecioară: „Nu trebuie să ne înfricoșăm că Dumnezeu atât de mare fiind S-a sălășluit în trupul unui Prunc, suferind strâmtorare. Căci nu prin mărime fizică își arată Dumnezeu slava Sa, ci prin putere și prin virtute... Căci prin aceasta și prin multe alte fapte minunate Dumnezeu își arată slava, chiar prin lucrurile mărunte, El nu Se micșorează așa cum ar părea ochilor noștri. Prin însăși puterea Sa care nu este niciodată strâmtorată de mărginirea lumii, S-a sălășluit în pântecele unei Fecioare, care devenind Maică i-a dat Suflet și Trup omenesc. El a luat acest Trup și acest Suflet fără să piardă ceva din dumnezeirea Sa"[46].

În multe din „Cuvântările" sale, autorul accentuează credința Mariei care o face să-L poarte și în suflet pe Hristos, nu numai în trup: „Plus est Mariae discipulam fuisse Christi quam Matrem fuisse Christi"[47]. Credința este mai presus de trup, ne spune Fericitul Augustin, iar Maria le-a avut și pe una și pe cealaltă. Ea a fost deopotrivă Maica și ucenica lui Hristos ; a crezut mai întâi în El și L-a conceput fără de bărbat[48]. „Era Acela Fiul lui Dumnezeu și S-a făcut Fiul Omului... Fiii oamenilor se nasc prin dorință trupească, dar Fiul Omului S-a născut prin credința Fecioarei... Hristos S-a Născut din Duhul Sfânt și din

---

[39] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 236.

[40] *In Joanis evangelium tractatus*, tract. VIII, c. 7, în *Oeuvres complètes de Saint Augustin, éveque d'Hippone*, Paris, 1869, t. IX, col. 326.

[41] „Maria, Mater Christi", în *Sermo LI*, P.L. t. XXXVIII, col. 338.

[42] *Sermo CLXXXVIII – In Natali Domini*, caput III, 4, în P.L. t. XXXIX, col. 1004.

[43] *Quaestiones veteris et novi testamenti, – „Quaestio LXXIII"*, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1871, t. XI, col. 285.

[44] „Mater Christi", în *De sancta virginitate*, I, caput VI, P.L. t. XL, col. 399.

[45] *Sermones de sanctis - Sermo CCLXXXIX*, în P.L. t. XXXIX, col. 1308.

[46] *Epistola CXXXVII – Ad Volosiano*, caput II, 8, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1870, t. V, col. 164.

[47] René Laurentin, „Marie (Sainte Vierge)", în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mistique; doctrine et histoire*, Paris, 1977, Fascicules LXIV-LXV, p. 434.

[48] *Ibidem*.

Fecioara Maria"[49]. În alte locuri întărește adevărul că Hristos întreg, Trup și Suflet, S-a întrupat și S-a sălășluit printre noi: „Deși nu putem înțelege cu mintea, Cuvântul S-a făcut Trup și S-a sălășluit printre noi, Născut Om deplin, cu Suflet și Trup omenesc[50]. „Cuvântul S-a făcut Trup pentru ca mâinile noastre să-L poată atinge. S-a zămislit din sânul Fecioarei Maria, dar era dintru început, căci «La început era Cuvântul» – zice Scriptura"[51].

În concluzie, trebuie să arătăm că Fericitul Augustin prezintă învățătura ortodoxă despre Maica Domnului. „Maria e mamă nu a dumnezeirii sau a Cuvântului ca natură divină, ci ea a născut Cuvântul lui Dumnezeu care în ea și prin ea și-a luat natura omenească. Fericitul Augustin precizează că Fiul lui Dumnezeu n-a trecut prin sânul fecioresc al Sf. Fecioare așa cum trece apa care curge printr-un canal, neluând decât un trup aparent sau fictiv, așa după cum afirmau docheții în veacul III, nici nu învăța așa cum credeau monofiziții în sec. IV, că o părticică din materia divină a Cuvântului s-ar fi schimbat în trup omenesc, independent de concursul Mariei și combate învățătura lui Nestorie care susținea că Maria ar fi născătoare a omului Hristos, căruia i-a fost dat, ca răsplată pentru meritele sale o unire curat morală cu Cuvântul lui Dumnezeu"[52].

D. Poziţia Fericitului Augustin faţă de *Imaculata concepţie*

Se observă în unele lucrări ale Fericitului Augustin un aspect interesant în ceea ce privește învățătura despre Întruparea Mântuitorului din Fecioara Maria. El afirmă că Maria nu a avut nici un păcat, nici chiar păcatul strămoșesc: „Așadar a fost semănat sau conceput, nu dintr-o plăcere a concupiscenței trupești și de aceea, neavând păcat originar"[53]. În alte texte învață că Fecioara Maria a fost curățită numai din momentul conceperii: „Quando Angelus istam (Gabrielem) istam Virginem sic salutavit (Lc. 1,28), tunc eam Spiritus Sanctus fecundavit; tunc illa femina virum sine viro concepit, tunc repleta est gratia, tunc Dominum suscepit, ut esset in ea qui fecerat eam"[54]. Întrupându-se Iisus „a umplut de curățenie mădularele femeii, pe Mamă fără de păcat a dat-o, a ieșit de la Sine Însuși zămislit și a păstrat neatins pântecele Maicii, încât pe ea din care S-a învrednicit să se Nască și cu onoarea de Mamă o umple și cu sfințenia Fecioarei"[55].

---

[49] *Sermo LXXI – Tractatus sancti Augustini de sanctissimae paschae die prima*, cap. 5, în *Augustin d'Hippone, Sermons pour la Pâque.* Introduction, texte critique et notes de Suzanne Poque, Paris, 1966, p. 232.

[50] *Sermo CCXXXVII – Tractatus habitus quarta feria*, cap. 4, în *op. cit.*, p. 290.

[51] Saint Augustin, *Commentaire de la première épître de S. Jean*, texte latin; introduction, traduction et notes par Paul Agaësse, s. j., Paris, 1961, p. 112.

[52] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 252.

[53] *Enchiridion, sive de Fide...*, caput I, 41, în P.L. t. XL, col. 252.

[54] *De symbolo, sermo ad catechumenos*, n. 11, în P.L. t. XL, col. 643.

[55] *Sermo CXCI – In Natali Domini*, 3, în P.L. t. XXXIX, col. 1011.

Împotriva lui Pelagiu, care învăța că natura omenească după păcatul originar nu a fost coruptă și prin urmare omul căzut cu libertatea lui poate să-și înfrâneze patimile, poate săvârși binele singur, poate să ajungă la fericire fără ajutorul harului divin[56], Fericitul Augustin apără învățătura Bisericii în ceea ce privește existența și transmiterea păcatului strămoșesc la toți oamenii. Sprijinindu-se pe cuvintele Sfintei Scripturi (I Ioan I, 8), Fericitul Augustin învață că nu a fost om pe pământ care să fi putut evita toate păcatele în viață. „Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini multam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo questionem; unde scimus enim quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum"[57]. În acest text, autorul o mărturisește pe Fecioara Maria fără de păcat, căci dacă am admite că o păcătoasă ar fi născut pe Mântuitorul ar fi o dezonoare pentru El[58]. Nu putem accepta punctul de vedere al teologiei apusene care vede în aceste cuvinte ale Fericitului Augustin lipsa în Fecioara Maria nu numai a oricărui păcat actual, ci și a păcatului strămoșesc. Autorul arată clar că „... nu este nici un om, în afară de El (de Hristos), care crescând să nu fi săvârșit păcatul, fiindcă în afară de El nu este nimeni care să nu fi fost, încă de la începutul existenței sale, supus păcatului"[59].

În sprijinul tezei lor despre *imaculata concepție* a Fecioarei Maria romano-catolicii aduc un alt text al Fericitului Augustin: „Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi"[60]. Teologii au dat în general două interpretări acestui text. Prima este favorabilă tezei romano-catolice: „Noi nu supunem pe Maria celui rău prin legea nașterii și spunem aceasta pentru că harul restaurării creației lumii (prin Hristos) a ocrotit-o de această tristă lege". A doua interpretare este: „Noi nu supunem pe Maria celui rău pentru că ea, deși născută în păcat prin legea comună a oricărei nașteri, a fost curățată prin harul (lui Hristos)". Această ultimă interpretare considerăm că este mai apropiată de adevăr, mai ales că avem multe alte texte care recunosc că Maria a fost concepută prin relația trupească, natural, deci a avut păcatul originar prin naștere. În lucrarea „Imperfectus opus" spune: „Maria, Mama Lui, din care (Hristos) Și-a luat carnea, a fost născută din pofta trupească a părinților"[61]. Tot împotriva dogmei catolice despre imaculata concepere a Mariei găsim la Fericitul Augustin aceste cuvinte: „Maria ex Adam mortua est propter peccatum"[62]. Știm învățătura Bisericii care spune că plata păcatului este moartea și dacă Fecioara Maria a murit ca orice om „e dovadă că Maria s-a născut și ea cu păcatul originar"[63].

În concluzie, putem spune că dacă am admite învățătura despre imaculata concepere a Fecioarei Maria ar trebui să nu luăm în considerare asistența și

---

[56] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 245.
[57] *De natura et gratia*, caput XXXVI, n. 42, P.L. t. XLIV, col. 267.
[58] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 246.
[59] *Contra Julianum*, în P.L. t. XLIV, col. 647.
[60] E. Portalié, *art. cit.*, p. 2375.
[61] *Imperfectum opus*, în P.L. t. XLV, col. 1553.
[62] *In Ps. 34, Sermo 2*, în P.L. t. XXXVI, col. 335.
[63] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 249.

lucrarea Sfântului Duh la zămislirea Mântuitorului, fiindcă „vasul ales" – Maica Domnului – nu ar mai fi avut nevoie de nici o altă curățire sau pregătire a sa pentru a primi în sânurile sale pe Hristos – Dumnezeu. Și nu doar atât: după această concepere imaculată, nu putem explica moartea Maicii Domnului căreia ea a rămas supusă. „Imaculata concepție romano-catolică nu are întemeiere nici scripturistică și nici patristică"[64].

E. Pururea fecioria Maicii Domnului

Pururea fecioria (*aeipartenia*) Maicii Domnului, după Fericitul Augustin, înseamnă integritatea fizică a trupului Sfintei Fecioare atât în timpul zămislirii Mântuitorului, cât și în momentul Nașterii și după Naștere[65]. Maica Domnului a trăit într-o curățenie trupească și sufletească desăvârșită; ea a strălucit prin fecioria ei înainte de Naștere (*ante partum), în timpul Nașterii (in partum) și după Naștere (post partum)*[66].

Nașterea feciorelnică și păstrarea fecioriei după Naștere este un adevăr de credință mărturisit clar de Fericitul Augustin: „Concepând este Fecioară, născând este Fecioară, Fecioară este și însărcinată, Fecioară naște, Fecioară rămâne veșnic"[67].

Comentând textul de la Luca 1, 34 autorul arată că înainte chiar de Buna-vestirea Arhanghelului, Fecioara Maria și-a încredințat fecioria Domnului printr-o făgăduință clară. Ea nu ar fi răspuns îngerului așa cum a făcut-o dacă nu ar fi dorit să-și ducă viața în curăție și castitate. Teologii spun că Fericitul Augustin este primul Părinte latin care „vorbește de o manieră așa de clară despre votul de castitate al Mariei"[68]. În lucrarea *De sancta virginitate* spune: „Ceea ce a făcut ca fecioria Mariei să fie atât de sfântă și bineplăcută înaintea lui Dumnezeu nu este atât pentru că Hristos nu i-a întinat-o, împiedicând ca ea să fie ispitită de bărbat, ci pentru că ea fusese făgăduită lui Dumnezeu și meritase prin aceasta să-L nască pe Mântuitorul. Aceasta se arată clar în răspunsul dat de ea Arhanghelului care îi vestea că va fi Mamă: «Cum va fi aceasta de vreme ce eu nu știu de bărbat?», Aceste cuvinte nu le-ar fi rostit dacă ea nu s-ar fi făgăduit Domnului să rămână fecioară"[69].

Pentru a dovedi că Maica Domnului a fost și a rămas cu adevărat Fecioară și după Nașterea Pruncului dumnezeiesc, Fericitul Augustin se folosește iarăși de cuvintele Evangheliei (Mat.1, 18; 20-21 și Luca 1, 30-35), arătând că în sânul ei conceperea a fost fără de ispită bărbătească și numai Duhul Sfânt a fost Cel care S-a coborât asupra ei. „Fiindcă Duhul Sfânt este principalul izvor al întregii curății, Fericitul Augustin nu putea crede că prin conceperea Mântuitorului să se

---

[64] Preot Prof. Petru Rezuș, *art. cit.*, p. 523.
[65] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 235.
[66] *Ibidem*, p. 236.
[67] *Sermo CLXXXVI – In Natali Domini*, n. 1, în P.L. t. XXXIX, col. 999.
[68] René Laurentin, *art. cit.*, p. 434.
[69] *De sancta virginitate*, c. IV, n. 4, în P.L. t. XL, col. 397.

fi întinat în vreo formă fecioria trupească a Maicii Domnului, feciorie pe care a făgăduit-o lui Dumnezeu"[70].

Pururea fecioria Maicii Domnului este apărată de Augustin cu multă tărie și în alte lucrări: *Epistola CXXXVII – Ad Volosiano*[71], *Epistola CLXII – Ad Evodium*[72] ș.a. În *Cuvântări la Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos*, Fericitul Augustin spune: „Să ne bucurăm fraților, să se bucure și să tresalte neamurile, că ziua aceasta a fost sfințită nu de soarele acesta pe care îl vedem, ci chiar de Creatorul, fiindcă El S-a făcut văzut pentru noi. Maica Fecioară, nepătată, a născut pe Creatorul ei. Fecioară în concepere, Fecioară în naștere, Fecioară câtă vreme îl poartă în sân, Fecioară după Nașterea Lui, Fecioară până la moarte... Pentru ce te minunezi, o, omule, de aceste lucruri? Trebuia ca Dumnezeu așa să Se nască când a binevoit a Se face Om. Așa a voit-o Acela care a luat carne din ea. Căci înainte ca El să devină în ea creatura ei, exista deja, și fiind Atotputernic a putut să se facă Om în ea, rămânând ceea ce era[73]. În *Tratatul asupra Evangheliei lui Ioan* spune: „Domnul cu adevărat a murit, Și-a pus viața Sa pentru cea care avea să-I fie Mireasă și cu care S-a unit în sânul Preasfintei Fecioare. Căci Cuvântul este Mirele, Trupul este Mireasa, iar aceste două naturi nu formează decât un Fiu al lui Dumnezeu și Unul și Același Fiu al Omului. Sânul Fecioarei a fost precum cămara de nuntă unde El a devenit Capul Bisericii, iar mai apoi a ieșit ca un Mire din cămara de nuntă, precum zice Profetul: «El este ca un Mire ce iese din cămara Sa; bucura-se-va ca un uriaș care aleargă în drumul lui»"[74]. În *Sermo – De concordu Evangelistarum Matthaei et Lucae in generationibus Domini* spune: „Domnul nostru Iisus Hristos născându-Se dintr-o femeie S-a făcut Fiul Omului... Veninul a fost adus în lume prin femeie, dar a fost înlăturat păcatul când femeia L-a născut pe Hristos. Încă și Învierea Domnului mai întâi femeilor și nu Apostolilor s-a vestit; prin femeie s-a vestit în rai moartea oamenilor; prin femeie s-a vestit în Biserică mântuirea. Nimeni dar să nu tăgăduiască pe Hristos, Cel ce S-a născut dintr-o femeie"[75].

Despre fecioria Maicii Domnului vorbește și în alte locuri: „Să sărbătorim cu bucurie ziua aceasta în care Maria a născut pe Mântuitorul... Căci ea a fost dată și spre căsătorie și este Maică fără de nuntă; Fecioară mai înainte de legătură, Fecioară gata să nască, Fecioară care alăptează. Sfintei Sale Mame, Fiul ei Cel Atotputernic, nu i-a răpit prin naștere fecioria"[76].

Deși învățătura despre pururea fecioria Mariei nu este expusă sistematic de Fericitul Augustin într-o lucrare specială, totuși sunt subliniate toate detaliile

---

[70] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 238.

[71] *Epistola CXXXVII – Ad Volosiano*, c. II, n. 8, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1870, t. V, col. 165.

[72] *Epistola CLXII – Ad Evodium*, n. 8, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1870, t. V, col. 432.

[73] *Sermo CLXXXVI – In Natali Domini*, n. 1, în P.L. t. XXXIX, col. 999.

[74] *In Joanis evangelium tractatus*, Tract. VIII, caput 8, n. 4, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1869, t. IX, col. 322.

[75] *Sermo LI*, caput II, n. 3, în P.L. t. XXXVIII, col. 335.

[76] *Sermo CLXXXVIII*, caput III, n. 4, în P.L. t. XXXIX, col. 1004.

legate de aceasta. Vorbind despre Întruparea Mântuitorului dintr-o Fecioară, el zice că este o taină pe care nici înțelepții lumii n-o pot desluși. Ca mărturie a puterii Sale Dumnezeu ne-a dat pe Maica Sa Fecioară: „Dedit quipepe indicium majestatis ejus Virgo Mater, quam Virgo ante conceptum, tam Vîrgo post partum; a viro prægnans inventa non facta: gravida masculo, sine masculo; felicior atque mirabilior fecunditate addita, integritate non perdita"[77]. Minunea neprihănirii Maicii Domnului autorul o înțelege ca pe o confirmare a credinței ei puternice: „Îngerul vestește, Fecioara aude, crede și ia în pântece. Fecioara concepe, minunați-vă! Fecioara naște, deci mai mult vă minunați! și iată după Naștere rămâne iarăși Fecioară"[78]. „Cine poate înțelege lucrul acesta nemaiauzit, singurul și fără de asemănare în lume: o Fecioară să ia în pântece, o Fecioară să nască și să rămână Fecioară"[79].

Observăm așadar că Fericitul Augustin o mărturisește pe Maica Domnului ca Pururea fecioară, acest adevăr de credință fiind fără de îndoială pentru autor. Maria este considerată singura femeie care are acest privilegiu de a fi în același timp Mamă și Fecioară. Autorul dezvoltă la maximum ideea dogmatică a fecioriei Mariei, problemele hristologice și trinitare ale timpului făcându-l să precizeze și mai bine termenii învățăturii creștine[80].

F. Relaţia Fecioara Maria – Biserică

Chipul restaurării noastre din păcat s-a realizat în Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care S-a întrupat dintr-o Fecioară Mamă. „Prin aceasta, Preasfânta Fecioară Maria devine figura și chipul Bisericii"[81]. Raportul acesta dintre Fecioara Maria și Biserică este relevat de Fericitul Augustin într-o lumină aparte. Este arătată o superioritate a Bisericii asupra Mariei, dar și un raport de similitudine. Pe de o parte este arătată superioritatea Bisericii asupra Mariei care nu este decât un membru al acesteia, dar și faptul că Biserica este „Trupul lui Hristos", „Mireasa lui Hristos", iar Maria este „Maica lui Hristos"[82]. „Mărirea și fericirea Mariei de a fi Maica lui Iisus Hristos sunt puse în valoare mai ales prin cuvintele Mântuitorului: «Oricine face voia Tatălui Meu care este în ceruri este fratele Meu și sora Mea și maica Mea». El arată astfel rudenia duhovnicească prin care se leagă de poporul dat spre mântuire. Frații și surorile Sale sunt sfinții și sfintele femei care împărtășesc cu El moștenirea cerească... Maria, făcând voia lui Dumnezeu, este Maica lui Iisus Hristos, după trup, dar Îi este și spiritual Mamă și Soră"[83]. În alte locuri, Fericitul Augustin compară pe Maria cu Biserica lui Hristos. Precum Maria este Fecioară și Mamă, născând pe Hristos Capul

---

[77] *Sermo CLXXXIV*, caput I, n. 1, în P.L. t. XXXIX, col. 995.
[78] *Sermo CXCVI*, caput I, n. 1, în P.L. t. XXXIX, col. 1019.
[79] *Sermo CXC*, caput I, n. 1, în P.L. t. XXXIX, col. 1007.
[80] Pr. Prof. Ioan G. Coman, „*Si Cuvântul...*", p. 367.
[81] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 243.
[82] E. Toniolo, „Padri della chiesa", în *Nuovo dizzionario di Mariologia*, Roma, 1988, p. 1076.
[83] *De sancta virginitate*, caput V, n. 5, în P.L. t. XL, col. 399.

Bisericii, tot astfel Biserica zămislește și este Maica popoarelor pământului. Totodată – spune Fericitul Augustin – Biserica se aseamănă cu Fecioara Maria pentru că este „Maica unității în diversitate": „Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et Mater et Virgo est: Mater visceribus charitatis, virgo integritate fidei et pietatis populos parit, sed unius membra sunt, cujus ipsa est corpus et conjux, etiam in hoc similitudinem gerens illius virginis, quia et in multis mater est unitatis"[84].

Comentând textul de la Apocalipsă cap.12, 4, unde este scris că diavolul va sta în fața femeii care va naște ca să-i mănânce fiul, Fericitul Augustin arată că femeia despre care vorbește Sfântul Evanghelist Ioan reprezintă pe Fecioara Maria care a născut Capul nostru, pe Mântuitorul Iisus Hristos. „Căci după cum Maria, născând a rămas Fecioară, tot așa și Biserica, în tot timpul naște membrele Trupului tainic al lui Hristos, care sunt credincioșii și nu-și pierde fecioria"[85].

Pentru Fericitul Augustin Preasfânta Fecioară este modelul Bisericii. În ea se află prefigurat ceea ce urmează a se realiza în Biserică. Autorul nu uită însă că Biserica înseamnă mai mult în planul mântuirii decât Maria: „Sancta Maria, Beata Maria, sed melior est Ecclesia, quam Virgo Maria... Quam Maria est portio Ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum"[86].

Într-un alt loc Fericitul Augustin subliniază foarte atent relația de filiație dintre Biserică și Maica Domnului aratând că Maria este prima fiică a Bisericii care și-a făgăduit viața și fecioria lui Dumnezeu. Precum Maria a născut pe Hristos, Capul Bisericii, tot astfel Biserica zămislește și sfințește pe toți membrii săi[87].

Fericitul Augustin învață că Maria este deopotrivă Mamă a Mântuitorului, dar și mamă a noastră a tuturor care formăm „Trupul tainic" al lui Hristos, adică Biserica. Pe de altă parte, Biserica este mama spirituală a lui Hristos, pentru că naște pe credincioși la viața harului. Învățând astfel despre Biserică și despre fecioria Mariei, Fericitul Augustin înțelege să arate și rolul fecioarelor în cadrul comunității creștine. Fecioarele, după chipul Maicii Domnului, pot să fie mame (în sens spiritual) ale lui Hristos, fiindcă îndeplinesc voia Lui, după cuvântul Evangheliei (Matei, 12, 48-50). „Maria e în mod trupesc și spiritual mamă a lui Hristos și anume: mama lui Hristos fizic, după trup, și mamă spirituală a lui Hristos, tainic – sau mamă spirituală a credincioșilor – fiindcă prin iubire vrea să coopereze ca noi toți care suntem membre ale lui Hristos, să naștem"[88]. „Sola ergo Maria et spiritu et corpore mater et virgo, et Mater Christi, et Virgo Christi; Ecclesia vero in sanctis regnum Dei possessoris, spiritu quidem tota mater Christi est, tota virgo Christi... Et conjugate quipepe fideles feminae et virgines Deo dicatae, ... Christi spiritualiter matres sunt"[89].

---

[84] *Sermo CXCII*, caput II, n. 2, în P.L. t. XXXIX, col. 1013.
[85] *De symbolo sermo ad catechumenos*, n. 1, în P.L. t. XL, col. 627.
[86] *Sermo Denis*, c. 7, în P.L. t. XLVI, col. 937.
[87] *De sancta virginitate*, caput II, n. 2, în P.L. t. XL, col. 395.
[88] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 251.
[89] *De sancta virginitate*, caput VII, n. 7, în P.L. t. XL, col. 399.

Cuvintele acestea ale Fericitului Augustin nu trebuie înțelese ca o participare activă la mântuirea oamenilor din partea Maicii Domnului, după cum încearcă să învețe romano-catolicii. Conciliul II Vatican a încercat să-și fundamenteze multe din inovațiile legate de Fecioara Maria pe cuvintele Fericitului Augustin. Am arătat însă că dogma *Imaculatei Concepții* nu are temei în scrierile acestui Părinte al Bisericii. „Dar pe cât de neîntemeiate biblic sunt dogmele imaculatei concepții și cea a înălțării cu trupul la cer a Sfintei Fecioare, pe atât de lipsită de temeiuri scripturistice (și patristice – n.n.) este și dogma Maicii Domnului ca „Mamă a Bisericii”[90]. Forțarea interpretării textelor din opera Fericitului Augustin pentru a o arăta pe Maica Domnului ca „Mamă a Bisericii”, nu face altceva decât „să o situeze pe Sfânta Fecioară deasupra Bisericii, întocmai ca și papalitatea”[91].

Se observă așadar că tema raportului dintre Fecioara Maria și Biserică este atent tratată de Fericitul Augustin. Se pune față în față maternitatea și fecioria lor, dar face de asemeni aplicații la sfințenie, integritatea credinței, la conlucrarea pentru mântuirea oamenilor.

G. Sfinţenia Maicii Domnului. Cinstirea ei

Învățătura despre sfințenia Maicii Domnului dobândește prin scrierile Fericitului Augustin un caracter definitiv. Acest autor bisericesc o mărturisește pe Fecioara Maria ca „sfântă”, cuvântul dobândind în viziunea sa o dublă înțelegere: pe de o parte o înțelegere negativă, adică exclude existența oricărui păcat în ea; pe de altă parte o înțelegere pozitivă, adică Maica Domnului are deplinătatea virtuților: credință, ascultare, smerenie, bunătate. Autorul vorbește în multe lucrări ale sale de „Sfânta Fecioară Maria”[92].

Pentru a lămuri problema sfințeniei Fecioarei Maria la Fericitul Augustin trebuie să arătăm care a fost concepția sa despre păcatul strămoșesc și despre transmiterea lui. „Împotriva lui Pelagiu și a ucenicilor lui, Fericitul Augustin, care a văzut reprezentat în coapsele lui Adam întreg neamul omenesc, a devenit cel mai aprig apărător al învățăturii Bisericii nu numai în ce privește doctrina despre existența și transmiterea păcatului originar la toți oamenii, dar mai ales în ce privește doctrina despre harul divin[93]. Sprijinindu-se pe cuvintele Sfintei Scripturi, Augustin învață că nu este nici un om care să poată evita păcatul în viață. „Exceptez pe Fecioara Maria, despre care, pentru cinstirea Domnului, nu vreau să se facă cercetare atunci când este vorba de păcate; căci nu știm oare că ei i-a fost dată o prisosință de har, pentru a birui păcatele în toate privințele; ea care a meritat să conceapă și să nască pe Acela, Care, după cum știm, n-a avut nici un

---

[90] Pr. Asist. Dumitru Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, nr. 3, 1972, p. 344.

[91] *Ibidem*, p. 345.

[92] *De natura et gratia*, caput XXXVI, n. 42, în P.L. t. XLIV, col. 267.

[93] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 245.

păcat"[94]. În acest loc Fericitul Augustin învață într-adevăr că Fecioara Maria nu are păcate actuale, dar nu putem admite că ea nu a avut păcatul strămoșesc. Împotriva lui Pelagiu, Fericitul Augustin susține existența și transmiterea acestui păcat la toți oamenii. „Și este atât de categoric în această privință încât a fost acuzat de Iulian de Elcana, învățăcel al lui Pelagiu, că dacă voiește să fie consecvent cu învățătura pe care o propune, trebuie să includă în această implacabilă lege a universalității păcatului originar chiar și pe Iisus Hristos"[95]. Însă Fericitul Augustin îi răspunde că după mărturia Apostolului Petru (I Petru 2, 22) numai Mântuitorul singur nu a avut nici un păcat. „Acest lucru este foarte adevărat, căci desigur Hristos devenind Om, ar fi săvârșit păcatul dacă copil l-ar fi avut. Din pricina aceasta nu este nici un om, în afară de El (de Hristos), care crescând să nu fi săvârșit păcatul, fiindcă în afară de El nu este nimeni care să nu fi fost, încă de la începutul existenței sale, supus păcatului"[96]. Se vede clar în aceste texte că Fericitul Augustin nu vorbește de păcatul strămoșesc, ci de păcatele actuale, pe care pentru a le învinge i-a fost dată Maicii Domnului prisosința harului. Așadar „scutirea de păcatul originar nu își află loc în sistemul augustinian"[97]. Teologii romano-catolici nu își pot afla sprijin pentru învățăturile lor (*Imaculata Concepție, Maria co-mântuitoare*) în scrierile Fericitului Augustin.

Trebuie să spunem și faptul că Fericitul Augustin a fost acuzat de ereticii vremii că, dacă susține că Maria a avut păcatul strămoșesc, atunci ea nu este vrednică să-L nască pe Hristos. Dar autorul nostru spune clar că nu așază deloc sub puterea celui rău pe Maica Domnului când spune că s-a născut în păcat, căci toți muritorii se supun legii acesteia[98]. El citează chiar în sprijinul acestui argument pe Sfântul Ambrozie care spunea că nu este decât un Mijlocitor între Dumnezeu și om și care nu a avut păcatul strămoșesc: Domnul nostru Iisus Hristos. „Omnes homines sub peccato nasci, quorum ipse ortus in vitio est"[99]. Iar în alt loc spune: „Maria ex Adam mortua est propter peccatum"[100]. Dacă Fericitul Augustin învață că Fecioara Maria a murit ca orice om înseamnă că el credea într-adevăr că Maria a avut păcatul strămoșesc. Ea s-a născut pe cale trupească, obișnuită, prin relația dintre bărbat și femeie, dar Duhul Sfânt a sfințit-o, umbrind-o cu puterea Lui, pentru a o face vrednică să nască pe Fiul lui Dumnezeu. „Să vedem cum a răspuns Fecioara Maria îngerului care a vestit pe Fiul; «Cum va fi mie aceasta de vreme ce eu nu știu de bărbat?». Și a zis acela: «Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și Puterea Celui Preaînalt te va umbri și vei naște pe Fiul lui Dumnezeu» (Luc. I, 34-35)"[101].

---

[94] *De natura et gratia*, caput XXXVI, n. 42, în P.L. t. XLIV, col. 267.

[95] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 246.

[96] *De sancta virginitate*, P.L. t. XL, col. 399, după Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 243.

[97] René Laurentin, *art. cit.*, în *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 434.

[98] *Imperfectum opus*, în P.L. t. XLV, col. 1418.

[99] *Contra Julianum*, caput II, n. 32, în P.L. t. XLIV, col. 695; și *Epistola CXXXVII*, caput III, n. 12, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1870, t. V, col. 167.

[100] *In Ps. 34, Sermo 2*, în P.L. t. XXXVI, col. 335.

[101] *Contra Maximinum arianorum episcopum*, caput XVII, în P.L. t. XLII, col. 784.

Fericitul Augustin afirmă în multe din operele sale realitatea sfințeniei Maicii Domnului, care s-a învrednicit să fie „vas ales" al Celui Preaînalt, desăvârșindu-se prin credință și ascultare. El o numește adesea „Sfânta Maria"[102]; „Fericita Fecioară Maria care astăzi pentru noi s-a învrednicit să nască pe Mântuitorul lumii"[103]; „Sanctus ergo Filius Dei in sancto corpore natus est"[104]. Concluzia pe care o dă Fericitul Augustin este una singură: Fecioarei Maria i se cuvine cinstire din partea oamenilor[105]. După cum printr-o femeie am fost dați morții, tot așa printr-o femeie trebuia să se nască pentru noi Viața, în așa fel încât diavolul să fie învins atât prin natura bărbătească, cât și prin natura femeii, deoarece el s-a bucurat de stricăciunea ambelor naturi[106].

Este important faptul că Fericitul Augustin face paralelismul dintre Fecioara Maria și Eva, întocmai ca Părinții Bisericii de dinaintea lui, subliniind deosebirea dintre ele. Eva a fost cauza morții oamenilor, dar Fecioara Maria s-a făcut izvor de viață pentru noi toți: „Aici se ascunde o mare taină, căci după cum prin femeie am fost dați morții, tot prin femeie s-a născut pentru noi Viața"[107]. Iar în alt loc același adevăr îl exprimă când zice: „Fiindcă prin sexul femeiesc a căzut omul, prin sexul femeiesc a fost ridicat omul, fiindcă o Fecioară a născut pe Hristos, și o femeie i-a vestit Învierea. Printr-o femeie (a venit) moartea, printr-o femeie (a venit) Viața"[108].

Așadar sfințenia personală a Fecioarei Maria este după învățătura Fericitului Augustin un adevăr de credință de netăgăduit, însă nici ea nu a fost scutită de păcatul originar. Unica excepție este Mântuitorul Iisus Hristos Care a fost conceput prin puterea Duhului fără a distruge fecioria Maicii Domnului. Teologii apuseni recunosc că „doctrina augustiniană a fost timp îndelungat un obstacol pentru teologii occidentali în admiterea unei concepții imaculate (a Mariei)"[109].

Concluzii

Aceasta este pe scurt învățătura Fericitului Augustin despre Fecioara Maria. În operele sale nu este reflectată decât învățătura și credința creștinilor din timpul său, „învățătură care se afirmă mai ales în disputele cu ereticii. Toți ereticii, atât cei ce au negat dumnezeirea lui Iisus Hristos, cât și cei ce au tăgăduit unirea

---

[102] *Contra Julianum*, caput I, în P.L. t. XLIV, col. 643.

[103] *Sermones ad fratres in eremo commorantes. Sermo XX – De nativitate Domini*, în P.L. t. XL, col. 1268.

[104] *Quaestiones veteris et novi testamenti – Quaestio LI*, în *Oeuvres complètes...*, Paris, 1871, t. XI, col. 263.

[105] *Sermones ad fratres in eremo...*, în P.L. t. XL, col. 1268.

[106] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 250.

[107] *De agone christiano*, în P.L. t. XL, col. 303.

[108] *Sermo CCLXXXIX*, n. 2, în P.L. t. XXXIX, col. 1308, după Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 250.

[109] René Laurentin, *art. cit.*, în *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 435.

ipostatică, au tăgăduit în aceeași vreme și maternitatea divină a Maicii Domnului și calitatea ei de Mamă a lui Dumnezeu"[110].

1. Fericitul Augustin a știut să prezinte în operele sale învățătura ortodoxă despre Fecioara Maria, prin raportarea la Persoana divino-umană a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Învățătura sa despre Întruparea Mântuitorului este cea ortodoxă. Se impune o remarcă care se referă la rolul umanității răscumpărate. Fericitul Augustin nu a elaborat o lucrare în care să insiste în mod special asupra umanității lui Iisus Hristos. „Atunci când a făcut acest lucru l-a făcut numai pentru a evidenția Logosul"[111]. Ceea ce-l evidențiază pe Fericitul Augustin este învățătura lui despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu ca acțiune a Sfintei Treimi în lume. Fecioara Maria împlinește prin credința ei porunca lui Dumnezeu, iar relația ei cu Fiul este una intimă, interioară. Fiul lui Dumnezeu este consubstanțial cu Tatăl și provine din Tatăl, iar Fiul Omului n-a început să fie decât prin Fecioara Maria. De aceea, la divinitatea Fiului a venit să se adauge umanitatea, dar din unirea aceasta nu a rezultat o a patra persoană, ci a rămas Treimea.

2. Vorbind despre maternitatea Mariei, Fericitul Augustin arată că aceasta nu ar fi însemnat nimic dacă nu L-ar fi purtat pe Hristos în inimă. Ea a fost Mama Lui, dar și ucenica Lui. L-a născut pe Hristos, dar a și crezut în El. Maria e mamă nu a dumnezeirii sau a Cuvântului ca natură divină, ci ea a născut Cuvântul Lui Dumnezeu care în ea și prin ea și-a luat firea omenească. Fericitul Augustin arată că Fiul lui Dumnezeu n-a trecut prin sânul fecioresc al Mariei așa cum trece apa care curge printr-un canal, luând trup aparent. Hristos a luat trup real, întreg, făcându-Se Dumnezeu și Om deopotrivă. El combate astfel pe docheți, pe monofiziți și nestorieni.

3. Nașterea feciorelnică a Mariei și păstrarea fecioriei după naștere este un adevăr unanim mărturisit de autor. El folosește argumente biblice, patristice și chiar raționale pentru susținerea acestui adevăr de credință. Maria a strălucit prin fecioria ei înainte de naștere *(ante partum)*, în timpul nașterii (*in partum*) și după naștere (*post partum*). Ea a trăit într-o curăție trupească și sufletească desăvârșită: așa se și cuvinea celei care avea să nască pe Fiul lui Dumnezeu[112].

4. În ceea ce privește raportul dintre Fecioara Maria și Biserică, se observă la Fericitul Augustin o învățătură clară, ortodoxă. Maria este și ea membră a Bisericii, sfântă și aleasă. Există și o complementaritate între Biserică și Fecioara Maria: Biserica este „Trupul lui Hristos", „Mireasa Lui Hristos", iar Fecioara Maria este „Maica Lui". Precum Maria este Fecioară și Mamă, tot așa Biserica „quia in multis est mater unitatis"[113]. Așadar, Fecioara Maria este **model al Bisericii lui Hristos. În ea se află prefigurat ceea ce urmează a se realiza în Biserică.**

5. Precum Biserica, Maria este „Maică Sfântă și demnă de cinstire; ea naște și rămâne Fecioară"[114]. Sfințenia Maicii Domnului este un adevăr care nu este pus

---

[110] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 251.
[111] Doctorand Costache Buzdugan, *art. cit.*, p. 533.
[112] Pr. Dr. Alexandru Moisiu, *art. cit.*, p. 236.
[113] *Sermo CXCII*, caput II, n. 2, în P.L. t. XXXIX, col. 1012.
[114] René Laurentin, *art. cit.*, în *Dictionnaire de spiritualité...*, p. 434.

la îndoială de Fericitul Augustin. Ea a avut totuși păcatul strămoșesc, singura excepție fiind Mântuitorul Iisus Hristos, care S-a zămislit în sânul ei fecioresc prin puterea Duhului Sfânt. Putem afirma așadar că cinstirea și cultul Maicii Domnului își au temei deplin în operele Părintelui latin.

6. În ceea ce privește stilul operelor și vocabularul Fericitului Augustin teologii arată că este „deosebit de bogat și variat”[115]. Fără a fi un creator de cuvinte, nici un înnoitor în doctrină, Augustin a reușit prin fraza sa ritmică să comunice gândirea și adevărata învățătură creștină. „Secretul artei sale este sufletul, pasiunea sinceră, care se reflectă în expresia sa; expresie care este uneori impetuoasă, violentă, ca un torent care mătură tot ceea ce întâlnește în cale, iar alteori este calmă, liniștită, emoțională, asemănându-se cu undele unui râu ce curge liniștit la vale”[116]. „Nesfârșita dragoste pentru Domnul nostru Iisus Hristos, originalitatea și adâncimea cugetării sale, trăirea duhovnicească și mai ales sinceritatea mărturisirilor sale, apropie pe Fericitul Augustin de Părinții Capadocieni, de căldura și lumina spiritualității noastre răsăritene”[117].

Bibliografie

I. Izvoare

Migne, J. P., *Augustini (Sancti Aurelii), Hipponenensis episcopi, Opera Omnia*, t. XXXII- XLVI, Paris, 1841-1849. Am consultat mai ales următoarele lucrări:

1. *Contra Julianum*, în P.L. t. XLIV, col. 641-881.
2. *De agone christiana*, în P.L. t. XL, col. 289-309.
3. *De consensu Evangelistarum (libri IV)*, în P.L. t. XXXIV, col. 1041-1229.
4. *De doctrina christiana (libri IV)*, în P.L. t. XXXIV, col. 15-121.
5. *De Fide et Symbolo*, în P.L. t. XL, col. 181-197.
6. *De Incarnatione Verbi ad Januarium libri duo collecti ex Origene*, în P.L. t. XLII, col. 1175-1193.
7. *De Mirabilibus Sacrae Scripturae (libri III)*, în P.L. t. XXXV, col. 2149-2190.
8. *De natura et gratia*, în P.L. t. XLIV, col. 247-291.
9. *De sancta virginitate*, în P.L. t.. XL, col. 373-395.
10. *De Symbolo ad Catechumenos (tractatus IV)*, în P.L. t. XL, col. 627-669.
11. *De Trinitate (libri XV)*, în P. L. t. XLII, col. 819-1098.
12. *De Unitate Sanctae Trinitatis*, în P.L. t. XLII, col. 1207-1213.
13. *Enarrationes in psalmos*, în P.L. t. XXXVI.
14. *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate*, în P.L. t. XL, col. 231-289.
15. *Epistolae ipse etiam episcopo scriptae, quamrum tempus minus compertum est*, în P.L. t. XXXIII, col. 1025-1093.

---

[115] Constantin I. Balmuș, *Étude sur le style de Saint Augustin*, Paris, 1930, p. 315.

[116] *Ibidem*, p. 317.

[117] Magistrand Ștefan C. Alexe, *Conceptia Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1956, p. 331.

16. *Epistolae quas scripsit religio vitae tempore (ab anno 411 ad 430)*, în P.L. t. XXXIII, col. 471-1025.
17. *In Joannis Evangelium tractatus*, în P.L. t. XXXV, col. 1379- 1977.
18. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, în P.L. t. XXXV, col. 2213-2417.
19. *Sermones ad fratres in eremo*, în P.L. t. XL, col. 1235-1396.
20. *Sermones de Sanctis*, în P.L. t. XXXIX, col. 1247-1492.
21. *Sermones de Tempore*, în P.L. t. XXXIX, col. 995-1246.
22. *Tractatus de Assumptione B. Mariae*, în P.L. t. XL, col. 1141-1147.

Péronne, Écalle, Vincent, Chaepentier, Barreau, *Oeuvres complètes de Saint Augustin, éveque d'Hippone*, t. I- XXXII, Paris, 1869-1878. Am consultat mai ales următoarele lucrări:
1. *De consensu evangelistarum*, Paris, 1871, tome VIII, col. 425-675.
2. *De doctrina christiana*, Paris, 1873, tome VI, col. 439-592.
3. *De mirabilibus sacrae scripturae*, Paris, 1871, tome XI, col.121-194.
4. *Quaestiones veteris et novi testamenti*, Paris, 1871, tome XI, col. 202-498.
5. *In Ioannis evangelium tractatus*, Paris, 1869, tome IX, col. 217-627.

II. Lucrări adiacente

1. Agaësse, Paul, *Augustin, Saint, Commentaire de la première épître de S. Jean*, Paris, 1961.
2. Balmuș, I. Constantin, *Étude sur le style de Saint Augustin*, Paris, 1930.
3. Coman, Pr. Prof. Ioan G., *Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
4. *Idem*, *„Și Cuvântul Trup S-a făcut"*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993.
5. Laurentin, René, „Marie (Sainte Vierge)", în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mistique; doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1977.
6. ***, „Maria", în *Encyclopaedia Universalis*, t. X, Paris, 1968.
7. Portalié, E., „Augustin (Saint)", în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1923, t. I, col. 2268-2472.
8. ***, „Saint Augustin", în *Encyclopaedia Universalis*, t. XV, Paris, 1968.
9. Scharpff, „Augustinus (Aurelius)", în *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, t. II, Paris, 1869.
10. Toniolo, E., „Padri della chiesa", în *Novo dizzionario di Mariologia*, Roma, 1988.

III. Reviste

1. Alexe, Magistrand Ștefan C., *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1956.
2. Alexe, Profesor Ștefan, *Fericitul Augustin în românește*, în „Mitropolia Olteniei", nr. 11-12, 1957.
3. Buzdugan, Doctorand Costache, *Învățătura despre întrupare la Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice", nr. 7-8, 1973.
4. Coman, Pr. Prof. Ion G., *Opera Fericitului Augustin și critica personală teologică din Retractările sale*, în „Studii Teologice", nr. 1, 1959.

5. Cornițescu, Magistrand Constantin, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, în „Studii Teologice", anul XVII, nr. 5-6, 1965.

6. Ică, Magistrand I. Ioan, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul «De Trinitate»*, în „Studii Teologice", nr. 3-4, 1961.

7. Moisiu, Pr. Dr. Alexandru, *Ce ne învață Fericitul Augustin despre Maica Domnului*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 3-4, 1960.

8. Popescu, Pr. asist. Dumitru, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, teză de doctorat, în „Ortodoxia", nr. 3, 1972.

9. Rezuș, Preot Prof. Petru, *Mariologia ortodoxă*, în „Ortodoxia", nr. 4, 1950.

Virgin Mary in the writings of Blessed Augustine

The study 'Virgin Mary in the writings of Blessed Augustine' written by Rev. Drd. Adrian Dinu comes to offer a new insight in the Marian theology of the Blessed Augustine.

Known as a pillar of the Western Church, Blessed Augustine is a summit of the Christian theology and a great biblical interpreter and mystic.

We are introduced in the theme with some information about the life and activity of the famous theologian.

Then, the relation between the Most Holy Trinity and the Mother of God is treated and the author reaches the conclusion that the Incarnation is an action of the Holy Trinity in the world. Even the Annunciation, the 'beginning of salvation' is a whiteness of work of the Most Holy Trinity in the world:

'The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you; and for that reason the holy Child shall be called the Son of God'. Augustine discover new mystical correspondences between 'the old Eve', that brought the death in the world and 'the new Eve', the Mother of God that brought in the world the remissions of sins, the salvation, the Way, the Truth and the Life.

The next chapter of the study treats the divine and human maternity of the Blessed Virgin. To give birth and to educate the Son and the Word of God is the greatest mission a human being could accomplish.

Then, Rev. Adrian Dinu comment the Blessed Augustine position concerning Immaculata Conceptio and Aeiparthenia (Mary Ever Virgin, before, during and after giving birth). The relation between Mary, the Mother of God and the Church is a very special one, because Virgin Mary is the Bride of Christ and also the Church. In fact, the Mother of God is the icon of the Church, because in the Church, the Mystical Body of Christ, the deification (theosis) is operated. Christ is incarnated and become alive in every Christian human being, so the Mother of God is the icon of the Christian soul, Mother and Virgin - as Saint Maximus the Confessor stated - mother because gives birth to virtues and virgin because remain innocent and faithful to his Groom, our Saviour Jesus Christ. The Holiness and the Honour of our Mother, Virgin Mary comes to accomplish the goal of the study. Conclusions follow to show the great importance of the Marian devotion and theology in the work of Blessed Augustine.

Maica lui Dumnezeu – „Norul de lumină” al creștinilor. Meditațle la Paraclisul Maicii Domnului

Drd. Ioan Valentin ISTRATI

Biserica lui Hristos este Trupul Lui tainic, extins în lume, este viața lui Hristos dăruită oamenilor și care preface lumea în rai al lui Dumnezeu. De altfel, fiecare act al Bisericii, deși este săvârșit pentru oameni și utilizează resorturi naturale ale firii create, ne împărtășește din Împărăția veșnică a lui Dumnezeu. Rugăciunea este nu numai „vorbirea cu Dumnezeu”, ci și „starea veacului viitor”, căci bucuria plenară a Împărăției este o liturghie veșnică. Postul este, mai mult decât simpla abținere de la anumite plăceri, o înainte vedere a zilei a opta în Împărăția lui Dumnezeu, un duhovnicesc monahism al firii și apropiere de starea îngerească a făpturii: „Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate, bucurie și pace întru Duhul Sfânt”(Romani 14, 17). De asemenea, Sfânta Liturghie, centrul începător de îndumnezeire al firii omenești prin Împărtășire euharistică este realitatea perpetuă a comuniunii cu Dumnezeu și plinătatea (*pleroma*) apropierii de El. Căci într-adevăr, Liturghia este arvună a raiului, iar raiul e o Liturghie veșnică.

Postul Sfintei Învieri a Mântuitorului e un bun prilej de a stărui asupra înțelesurilor dumnezeiești cuprinse în rugăciunile Ortodoxiei. Aici, mai mult decât în orice tratat sistematic, vom găsi realitatea îndumnezeirii personale, pe care sfinții au experiat-o și au împărtășit-o ca pe o frântură din ființa lor de har. Rugăciunile pe care le-au scris, în prea plinul iubirii lor de Hristos, conțin acea evidență paradoxală a unirii de negrăit – în sânul aceluiași poem mistic – a înălțimilor de sens „ale gândului smerit” cu adâncul de expresie liturgică a unei firi în care Hristos a devenit totul întru toate, fără însă a anula persoana și a o dizolva întru Sine, ci a-i plini puterea firească de unire, cu îndumnezeirea prin har.

Ajunul dumnezeieștilor Pătimiri ale lui Hristos presupune pentru adevăratul creștin o răstignire interioară a minții pe Crucea iubirii de Hristos pentru a putea primi Lumina de sens a Învierii Lui.

Paraclisul Maicii Domnului (cel care se găsește la sfârșitul oricărei Psaltiri ortodoxe), „facere a lui Teofan” sau după alte surse „a Fericitului Împărat Chirios Theodor Lascaris”, este o rugăciune care își vădește valorile sale dogmatice și mistice, adică de sărbătorire a unirii cu Hristos. E o realitate iconomică a iubirii lui Hristos și a răspunsului de smerenie pe care Duhul Sfânt îl șoptește în sufletul rugător.

Unul din aspectele fundamentale ale acestui poem închinat Maicii Domnului este modul în care relația de comuniune dintre om și Prea Sfânta Născătoare de Dumnezeu ia chipul plin de smerenie al cererii și bucuria mulțumitoare a darului primit. Este acea tensiune de har între „simțirea" duhovnicească a raiului și așteptarea plinătății de care nu suntem vrednici, cununia dintre dar și dăruire, efortul de a primi ceea ce ai deja și te definește (căci nu este o limită a unirii cu Hristos), și neîncetatul urcuș spre înviere. Ca o coordonată stilistică, observăm o apropiere plină de delicatețe dintre dispoziția interioară a sfântului autor și stihiile acestei lumi. La o primă analiză, putem afirma că sunt comparații ale vieții umane cu materia creată de Dumnezeu. În realitate este mult mai mult decât atât. Apa privită ca icoană a morții sau vieții, focul cu strălucirea și dogoarea lui, pământul ca plămadă a mâinilor lui Dumnezeu la crearea omului, lumina ca veșmânt de slavă al firii, toate acestea nu sunt doar moduri de exprimare a unor trăiri, ci chipuri ale unei uniri de maximă intimitate cu firea creată, responsabilitatea omului față de întreaga fire, datoria lui de a uni în sine toată făptura pentru a o oferi lui Dumnezeu, vocația naturii de-a se umaniza și dorul ei după libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Trăirile de rugăciune ale sfântului, actualizate în viața fiecărui rugător, dezvăluie gândul lui Dumnezeu față de natură și datoria omului de a îmbiserici întreaga fire.

În cântarea „Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă, bine este cuvântat Cel ce vine întru numele Domnului" înțelegem evidența prezenței lui Dumnezeu întru noi și din acest moment toată rugăciunea este doar mărturia plină de smerenie a Întrupării Sale. Rugăciunea se vădește ca taină a voii lui Dumnezeu în om, căci după spusele Sfântului Maxim Mărturisitorul: „Dumnezeu voiește ca în toți și în toate să realizeze taina Întrupării Sale", adică a prezenței lui Dumnezeu în om.

În parcurgerea progresivă a Paraclisului, observăm cum apa și focul sunt stihiile fundamentale ale acestei tensiuni de lumină. Omul ce suferă în acest veac de stricăciune este plin de dorirea lui Hristos: „Sufletul meu ca un pământ însetoșat" (Ps. 142).

Psalmul pocăinței „Miluiește-mă, Dumnezeule" vine să confirme apropierea umanității de Cer prin pocăință, dar și de Maica sa, pământul[1], prin realizarea firescului său de rugăciune închinată lui Dumnezeu. Mijloacele harului iau întotdeauna chipuri văzute pentru a se împărtăși celor ce vor să vadă în ele iubirea Celui nevăzut. Astfel, creștinul cel ce se întoarce la Hristos, prin Taina Pocăinței, se curățește prin lacrimile sale și ale Duhului Sfânt „care se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Rom. 8, 26). „Stropi-mă-vei cu isop și mă vei curăți, spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă vei albi." (Psalmul 50).

Această „metanoia" – întoarcere la Hristos – este o minune a iubirii lui Dumnezeu. El poartă pe mâinile Sale pe cei ce-I slujesc și-i ferește de înecarea în marea patimilor acestei vieți, ca oarecând pe poporul Său iubit pe care l-a botezat în foc și în apă la Marea Roșie, icoană a Botezului primit prin Crucea și prin Sângele cel dumnezeiesc al lui Hristos: „Pe Faraon cel ce se purta în car l-a

---

[1] „De maica sa, pământul, tot cel ce se duce, iarăși se va încheia, a lua chin sau daruri pentru ceea ce a făcut în viață" (Antifon al Utreniei, glas II).

cufundat toiagul lui Moise cel ce a făcut minuni de demult în chipul Crucii, lovind și despărțind marea, și pe Israel cel ce mergea pedestru l-a mântuit, pe cel ce cânta cântare lui Dumnezeu"[2].

Urmează o adevărată revărsare a stihiilor în mărturisirea celui ce se roagă, căci necazul și suferința sunt vremea rea a acestei vieți în așteptarea limanului lui Dumnezeu: „Valurile necazurilor tulbură smeritul meu suflet și norii primejdiilor acopăr inima mea, Mireasă a lui Dumnezeu. Ci, ca ceea ce ai născut Lumina cea dumnezeiască și veșnică, strălucește-mi și mie Lumina cea înveselitoare"[3]. Prin apele cele grele de purtat ale primejdiei, pocăința cu lacrimi găsește o cale, calea lui Hristos: „Spre acoperământul tău cu tot sufletul am alergat, și genunchii mi-i plec, Stăpână, și plâng și suspin: să nu mă treci cu vederea pe mine ticălosul, ceea ce ești scăparea creștinilor"[4]. Starea de pocăință se accentuează prin rugăciune fierbinte și sufletul cere ajutorul Miresei lui Dumnezeu, ca oarecând Petru care se afunda din pricina puținei sale credințe: „Viscolul primejdiilor mă viscolește și întreitele valuri ale necazurilor mă îneacă. Ci, grăbindu-te, dă-mi mână de ajutor, sprijinitoarea și ocrotitoarea mea cea fierbinte"[5].

Prea Sfânta Fecioară este „izvorul milei și lumii scăpare"[6], căci prin ea se revarsă iubirea de oameni a lui Hristos Dumnezeu, Cel Ce S-a făcut prunc omenesc pentru a dărui roua cea de har a înfierii:

„Râul cel dulce al milei tale, Preacurată, care rourează cu bogate daruri prea ticălosul meu suflet cel ce se pârjolește în cuptorul primejdiilor și al necazurilor, îl măresc și îl propovăduiesc și alerg la acoperământul tău, miluiește-mă"[7].

Omul pelerin spre Dumnezeu caută în osteneala sa pe drumul acestui veac izvorul de viață al lui Dumnezeu, adică Sfânta Biserică și îndurările Maicii sunt ca o apă de mântuire peste sufletul cel însetat: „Cum voi putea spune după vrednicie nenumăratele tale îndurări, Stăpână, care ca o apă ai înviorat sufletul meu cel prea necăjit?"[8].

Viața în Biserică este pregătirea de rai a omului și ajutorul Maicii Stăpânului este ca iubirea maicii pentru prunc, căci prin venirea Sa la noi, am primit cu Hristos binecuvântarea aceluiași Părinte ceresc și iubirea smerită a aceleiași mame aleasa dintre noi, spre a fi Maică a lui Hristos și a Bisericii: „Mângâiere întru necazuri te știu și bolilor doctor te cunosc și sfărâmare cu totul a morții și râu de viață nedeșertat și celor ce aleargă la tine, grabnică și iute folositoare"[9].

Duhul Sfânt este sursa de apă vie pe care Mântuitorul Hristos a dăruit-o lumii și din care se împărtășesc toți cei ce-L iubesc cu iubirea Lui. Această apă a vieții se dăruiește prin rugăciunile fierbinți ale aceleia care L-a purtat în brațele sale pe

---

[2] Cântarea 1, *Paraclisul Maicii Domnului*.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] Cântarea a 3-a, *ibidem*.
[6] Sedealna glas II, *Paraclis*.
[7] Cântarea a 4-a.
[8] Cântarea a 5-a.
[9] Cântarea a 6-a.

Mântuitorul tuturor: „Nu ascund adâncul milei tale, nici izvorul minunilor celor nenumărate, și nici fântâna cea pururea curgătoare a milostivirii tale celei către mine, Stăpână. Ci tuturor le mărturisesc și le strig, le propovăduiesc și le vestesc”[10]. Comuniunea de rugăciune dintre noi și Maica lui Dumnezeu este izvor de misiune creștină și de încredințare a tuturor de prezența în har printre noi a sfinților lui Dumnezeu.

Pentru a scăpa de povara păcatelor și strâmtorarea cea de multe feluri a patimilor, sufletul cere ajutorul Maicii Domnului care tămăduiește rănile cele grele ale firii noastre omenești prin rugăciune: „Înconjuratu-m-au valurile vieții precum albinele înconjură fagurele, Fecioară, și cuprinzând inima mea, o rănesc cu săgețile necazurilor. Ci, fii mie ajutătoare și ocrotitoare și izbăvitoare, Preacurată!”[11].

În ajutorul chemărilor la pocăință, sfântul autor aduce pilda cea dumnezeiască a minunilor ce s-au săvârșit în Babilon cu tinerii cei cinstitori de Dumnezeu, care, în curăția lor, au fost înainte văzători ai revărsării de viață a Duhului Sfânt, care stinge cu har arderile firii cele păcătoase și rourează viața celor ce au primit îndrăzneala lui Hristos de a birui lumea: „Tinerii evrei cu îndrăzneală au călcat în picioare văpaia cuptorului și focul în rouă l-au schimbat, cântând: Bine ești cuvântat, Doamne Dumnezeule, în veci”[12].

Chemarea Sfintei Născătoare de Dumnezeu „Întru furtuni să te aflu pe tine liman” ne încredințează de starea de provizorat a lumii și de faptul că singura scăpare este „Pământul cel roditor de adâncime” – Maica lui Hristos, profunzimea de sens a făpturilor și Calea celor ce sădesc în firea lor mireasma Trupului Lui cel de viață purtător.

Stihia cea arzătoare a focului este semn pe pământ al lucrării dumnezeiești a Duhului Sfânt și a prezenței în noi a veșniciei care se dobândește prin stăruință, așa cum focul stăruie asupra a ceea ce are de mistuit. Rugul care ardea și nu se mistuia din viziunea lui Moise este și chip tainic al îndumnezeirii în care a intrat Maica Fecioară a lui Dumnezeu și în care suntem chemați a intra, acolo unde iubirea de Hristos nu are sfârșit și mistuirea este semn al unei veșnice doriri[13] de aprofundare a comuniunii: „Pe Dumnezeu Cel ce S-a preaslăvit în muntele cel sfânt și în rug a arătat lui Moise taina pururea Fecioarei, lăudați-L și-L prea înălțați întru toți vecii”[14].

Mijlocitoare pentru noi, Sfânta Maică primește cererile cele de rugăciune ale credincioșilor și apleacă spre feciorie duhovnicească (adică spre fidelitate înnoitoare și curăție interioară) sufletele celor ce se înnoiesc, dăruindu-le în același timp darul rodirii de fapte bune și slava iubirii lui Hristos. „Adâncul cel neurmat al minunilor”[15] este modul acestei apropieri de Fiul lui Dumnezeu, prin cea care a primit să-L nască pe acest pământ. Minunea nu are neapărat circumstanțele

---

[10] Cântarea a 6-a.
[11] Cântarea a 7-a.
[12] Cântarea a 7-a.
[13] „A-L găsi (pe Hristos n.n.) este a nu înceta niciodată să-L dorești”.
[14] Cântarea a 8-a.
[15] Cântarea a 9-a.

spectaculosului, ci este această discretă tandrețe și perpetuă revărsare de har în rugăciune. „Biserică sfințită și rai cuvântător”[16], Maica Domnului împlinește întru sine vocația de mântuire a întregii umanități și veghează la binele celor ce-L iubesc pe Fiul ei: „O prealăudate nor, Maica lui Dumnezeu, pe cei ce se luptă cu noi surpă-i cu dreapta ta cea stăpânitoare și atotputernică”[17].

Paraclisul Maicii Domnului este mai mult decât expresia rituală sau bogăția de sensuri prezentă în el, o rugăciune, care se interiorizează în firea umană făcând-o izvor de rugăciune. De aceea valoarea lui constă în chip esențial în acest flux de har pe care îl intermediază credinciosului rugător. Meditația noastră nu are darul nici de a explica conținutul acestei rugăciuni (care este de o simplitate ce pătrunde până la intrările firii), nici de a aprofunda rodul unei vieți de rugăciune (ceea ce nu ne este cu putință), ci de a semnala celor ce nu au avut această hrană pentru suflet o mică parte din puterea ei de har și de cuvânt, și de a îndemna la o cât mai statornică adâncire în spiritualitatea rugăciunii. Într-un veac mișcător și în care noutatea este punctul de convergență a vieții omului, Biserica lui Hristos ne deschide calea spre o Lumină de o noutate și o prospețime duhovnicească care, neschimbându-se, schimbă firea celor ce se împărtășesc din ea, prefăcându-o cu Duhul Cel Sfânt.

Paraclisul Maicii Domnului nu este numai orizont de rugăciune a sute de generații de fii ai lui Dumnezeu și izvor de lacrimi de pocăință, ci și ușă de îmbisericire a firii omenești și a întregii lumi în Hristos.

---

[16] Axion la Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare.
[17] Catavasie la Cântarea a 9-a.

The Mother of God – the „Cloud of Light" for all the Christian people

Meditation for *Paracleisis* (Hymn of the Mother of God)

In this study, the author analyzes one of the most important among the daily prayers of the Orthodox Church, the Paracletes of the Mother of God.

Among the metaphors used in this prayer, the water related ones are significant for the economy of salvation. In this sense, the human life is like a travel on the tormented sea of the world, and the Church is the ship that leads us toward the shore of the Kingdom of God. Christ is the Sailor and Mary, the Mother of God is the guidance, the Helper, the one that listen to our prayers. The great importance of the liturgical metaphors is shown, expressing the diversity and the living beauty of the Orthodox worship.

Anul naşterii Mitropolitului Iosif Naniescu

— argumente canonice şi muzicale —

Arhid. Dr. Sebastian BARBU BUCUR

Dezgroparea trecutului nostru este o datorie sfântă pentru noi toţi care astăzi, pe o cale sau alta, ne străduim să cimentăm ideea de românism şi să valorificăm solidaritatea cu un trecut care trebuie să rămână mereu prezent. Este ceea ce încercăm să realizăm în demersul nostru, să descoperim şi să reliefăm partea necunoscută a activităţii marelui Ierarh Iosif Naniescu şi anume, pe cea de mare psalt şi compozitor de muzică românească de tradiţie bizantină şi de promotor al acesteia.

Făcând parte din galeria marilor mitropoliţi ai Moldovei, mulţi biografi au abordat detaliat, succint sau în treacăt viaţa şi opera acestui mare prelat care a fost mitropolit al Moldovei între anii 1875-1902.

O monografie ştiinţifică şi completă asupra acestei mari personalităţi ecleziastice nu s-a scris încă. Până acum, biograful său principal rămâne Arhimandritul dr. Vasile Vasilache, care a trăit în America ultimii 40 de ani[1].

Iosif Naniescu a fost un ierarh destoinic, „un sfânt viu" şi priceput, cum menţiona Nicolae Iorga[2], „un model de mitropolit", cum afirmă Gh. Moisescu[3]; „prin atâtea fapte de seamă", cum sublinia Mircea Păcurariu[4], „un om de demnitate", cum îl prezentau oficialităţile vremii[5]; „un bun gospodar, un smerit călugăr, un cărturar, un milostiv, un misionar" cum îl numeşte P.I. David[6] şi chiar

---

[1] La vârsta de 92 de ani în anul 2001 făcând o vizită în România – cu prilejul sfinţirii bisericii „Sf. Spiridon Vechi" la care a devenit ctitor printr-o donaţie consistentă – Părintele Patriarh Teoctist i-a acordat rangul de arhimandrit mitrofor, iar în anul 2002 a trecut la cele veşnice.

[2] N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor,* ed. a II-a, revăzută şi adăugită, Bucureşti, 1930, p. 242.

[3] Gh. Moisescu, *Istoria Bisericii Române*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1957, vol. II, p. 524

[4] Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1981, vol. III, p. 166;

[5] Protosinghelul Vasile Vasilache, *Iosif Naniescu, strălucit Mitropolit al Moldovei,* Mânăstirea Neamţu, 1940, p. 164-169.

[6] Diac. P. I. David, *Mitropolitul Iosif Naniescu, milostivul, lesne – iertătorul şi ctitorul-ierarh în Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, anul LXVI (1990), nr. 1-3 (ian.- mart.), p. 141.

un „Iosif cel sfânt", cum îl preacinstea un ucenic al său, patriarhul Nicodim Munteanu[7] la care noi adăugăm: *un mare și necunoscut muzician de geniu.*

Comunicarea de față face parte dintr-o lucrare mai amplă, care abordează o parte din opera sa și anume pe cea muzicală. Acum ne referim numai la anul nașterii mitropolitului Iosif Naniescu. Un studiu mai extins ar putea răspunde la întrebările: la ce vârstă a compus celebrele *Răspunsuri mari liturgice*, gl. VIII, care au cea mai largă circulație în toată țara, la sate și orașe, la vârsta de 15 ani sau la cea de 17 ani, vârste la care de-a lungul secolelor nici un român nu a compus muzică psaltică, fie ea și mai puțin reușită decât aceste celebre *Răspunsuri*, care, pe lângă faptul că și astăzi – după 178 de ani – ocupă locul întâi în galeria multiplelor *Răspunsuri* existente, acestea constituind un material prețios pentru mulți compozitori români, care sunt înveșmântate cu mijloace armonico-polifonice.

Cu privire la anul nașterii sale există două mari tabere, în fiecare din acestea fiind și istorici de primă mărime, unii plasându-l pe marele mitropolit în anul 1820, iar alții în anul 1818, o problematică foarte dificilă la care nădăjduim – pe baza unor argumente de ordin canonic, a unor documente muzicale și a unor raționamente să aducem o modestă contribuție.

Prima mențiune cu privire la data nașterii sale o găsim într-o așa-zisă „*Autobiografie*"[8], când este menționată data: „27 iulie, 1820". Tot în această *„Autobiografie" însuși Iosif Naniescu spune că datele de mai sus au fost date și la înscrierea sa în școală la Colegiul Național de la Sf. Sava, în anul 1841, ca și prin 1864 la Minister.*

La 6 iulie 1900 se prăznuia la Iași – cu mare pompă – împlinirea a 25 de ani de păstorire neîntreruptă pe scaunul Mitropoliei Moldovei și Sucevei a Mitropolitului Iosif Naniescu (6 iulie 1875 - 6 iulie 1900). Cu acest prilej D[ragomir] D[emetrescu] publică un amănunțit și bogat reportaj despre această serbare[9]. În anul 1901 a apărut și un volum în care se face și mai pe larg o dare de seamă cu privire la această prăznuire[10]. În amândouă lucrările se dau și câteva lămuriri biografice ale celui prăznuit. Se arată în lucrările mai sus citate că s-a născut în anul 1820, în luna iulie 27. Chiar și pe piatra care acoperă mormântul de lângă Mitropolia din Iași, în care se află îngropate rămășițele pământești ale lui Iosif Naniescu, stă scris drept an al nașterii sale tot anul 1820. Mai târziu, în anul 1930, Nicolae Iorga optează tot pentru anul 1820 spunând: „la 1902 trupul bătrânului de 82 de ani (subl.n) se coboară afară din zidurile bisericești"[11]. În 1940, D. Furtună combate cu vehemență pe cei care dau ca an al nașterii marelui

---

[7] Protosinghelul Vasile Vasilache, *op. cit.*, prefața „Iosif cel Sfânt" de Nicodim Patriarhul, p. III-XII.

[8] Ms. Rom. nr. 2854, p. 220-229.

[9] D[ragomir] D[emetrescu], *Aniversarea a 25 ani de arhipăstorie pe scaunul S(fin) tei mitropolii a Moldovei și Sucevei a I.P.S(finți)tului Mitropolit D.D. Iosif Naniescu,* în Biserica Ortodoxă Română, anul XXIV, nr. 5/ 1900, p. 363.

[10] *Jubileul de 25 ani de arhipăstorie a Înalt Prea Sfințitului Arhiepiscop și Mitropolit al Moldovei și Sucevei, Exarh Plaiurilor, D.D. Iosif al II-lea Naniescu*, Iași, Tip. Dacia, p. 3.

[11] N. Iorga, *op.cit.*, p. 242.

ierarh anul 1818, optând pentru anul 1820[12]. Mai târziu, Gabriel Cocora[13] în anul 1960 și Vasile Vasile[14], în anul 1993, dau ca an al nașterii lui Iosif Naniescu tot anul 1820.

Ultimul mare istoric și cercetător, care în anul 1996 optează pentru anul 1820 este Profesorul Universitar Dr. Mircea Păcurariu[15] cu toate că în 1981, după cum vom vedea, optează pentru anul 1818.

Așadar, mulți biografi care au abordat viața și opera marelui prelat au acreditat ideea că mitropolitul Iosif Naniescu a murit în vârstă de 82 de ani, anul nașterii fiind 1820, după cum l-a mărturisit el, și precum a și fost scris pe piatra de mormânt; iar apoi, în multe locuri, când venea vorba despre mitropolitul Iosif Naniescu, apăreau și anii 1820-1902.

Începând cu anul 1939 apare ca dată a nașterii sale, 15 iulie 1818 în următoarele împrejurări: „Preotul D. Zupu din Parohia Pepeni, în care se cuprinde și satul Răzălăi din județul Bălți, cercetând arhiva parohială, a dat și peste certificatul de naștere al copilului Ioan a lui Nane, precum și peste cel de căsătorie al lui Nane Mihalache ca și cel de moarte al preotului Nane, tatăl Mitropolitului Iosif Naniescu.

Data nașterii, însemnată în acest certificat este anul *1818, 15 iulie.*

Biograful principal al lui Iosif Naniescu, Vasile Vasilache, dă în copie cuprinsul raportului Preotului Dumitru Zupu, din Parohia Pepeni, jud. Bălți, trimis către Prea Fericitul Părinte Patriarh Nicodim, precum și o copie a celor trei certificate mai sus amintite”[16].

În adresa respectivă din Parohia Pepeni (Cercul 2, jud. Bălți nr. 77) din 6 martie anul 1939, Preotul Dumitru Zupu spune: „învrednicindu-mă Bunul Dumnezeu de a păstori pe locurile unde a văzut lumina zilei marele și sfântul cu viața, Mitropolitul Iosif Naniescu, pe lângă mulțumirea sufletească ce totdeauna am simțit-o de a fi pe aceste locuri mi-a fost dat să aflu și adevărata dată a nașterii marelui mitropolit sub un morman de reviste rusești, zice D. Zupu, am dat de o parte din registrul mitrical al satului Răzălăii, de la anul 1808 și până la anul 1834, restul filelor lipsind. În acest registru, am găsit și actul de naștere al Mitropolitului, unde se vede că *Sfântul Moldovei este născut în anul 1818 iulie 15*, și nu în anul 1820, cum greșit s-a publicat în cartea Jubileului de 25 ani și cum s-a și săpat pe piatra de pe mormânt.

Actul din registru este autentic și apoi mai este întărit și de *Scrisul de vidomoste* din anul 1824, unde Mitropolitul cu numele Ioan, fiu(l) preutesei

---

[12] Pr. D. Furtună, *Între mitrică și autobiografie*, în *Mitropolia Moldovei*, anul XVI, apr. nr. 4/1940, p. 189-192.

[13] Gabriel Cocora, *Documente pentru biografia lui Iosif Naniescu*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, an XXXVI, 1960, nr. 1-2(ian.-febr.), p. 92.

[14] Vasile Vasile, *Iosif Naniescu – reprezentant de seamă al muzicii psaltice*, în *Muzica*, serie nouă, anul IV(16) oct.- dec., 1993, p. 128.

[15] Preot Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, București, 1996, p. 300.

[16] Protosinghelul Vasile Vasilache, *op.cit.*, p. 191-202.

Teodosia, figurează în vârstă de 6 ani, iar fratele său Irimia figurează de 4 ani. Din registru se mai constată că tatăl său, preotul Anania, s-a cununat în anul 1817 Ianuarie 27 și a decedat în anul 1820 Ianuarie 20.

Cercetând vidomostele bisericești am constatat – zice preotul D. Zupu – că preotul Vasile Fronea – bunul (bunicul) și preuteasa Teudosia – mama – figurează până și în anul 1834, în anul 1835 figurând numai Ioan de 17 ani și Irimia de 15 ani, nepoții preutului. Ioan – Mitropolitul – figurează și în anul 1836, iar Irimia până, și în anul 1841".

Episcopul Tit al Hotinului, câteva luni mai târziu, comentează materialul trimis de preotul Dumitru Zupu aducând chiar câteva date în plus și precizând și el ca dată a nașterii, 15 iulie 1818[17].

Cu toată vehemența cu care Dumitru Furtună[18] îl combate pe Episcopul Tit al Hotinului, privind cu neîncredere mitricile în general, data de 15 iulie 1818 s-a impus și este citată de către mulți cercetători care s-au aplecat asupra vieții și activității marelui ierarh Iosif Naniescu.

Astfel, primul care aderă la această variantă este Vasile Vasilache care-și încheie volumul cu următoarea concluzie: „Mitropolitul Iosif Naniescu s-a născut în anul 1818 și a trăit 84 ani [...]; plecând de acasă încă de mic, n-a avut prilejul să controleze exact mărturia acelora care i-au spus că e născut în anul 1820[...]"[19].

La anul 1842, Irineu, Mitropolitul Moldovei spune că: „Mitropolitul Iosif Naniescu este fiul pământului sfânt al Basarabiei cea care a dat scumpei noastre patrii pe Gavriil Muzicescu, pe preotul poet Mateevici cel cu frumoasele versuri: [Limba noastră-i limbă sfântă/ Limba vechilor cazanii/ ... Care-o plâng și care-o cântă/ Pe la vatra lor țăranii]; poeți ca: Iov Buzdugan ș.a.; literați ca: Alexandru Donici, Pan Halipa, Simeon Vârzaru etc.

El s-a născut în *anul 1818* în ziua de *15 iulie* ca întâiul copil al preotului Nane și al soției sale Teodosia din satul Răzălăi, ținutul Soroca"[20].

La anul 1852, Constantin Nonea, în cuvântul rostit la „Comemorarea a 50 (de ani) de la moartea Mitropolitului Iosif Naniescu", spune că: „a fost înălțat arhiereu la vârsta de 54 de ani (în 1872) /.../ iar la vârsta de 57 ani – 10 ianuarie 1875 este ales Mitropolit al Moldovei și Sucevei/.../".

Indirect deci, Consilierul cultural Constantin Nonea, care trecea zilnic pe lângă piatra de mormânt a marelui ierarh, dă ca dată a nașterii lui Iosif Naniescu anul 1818[21].

---

[17] Tit al Hotinului, *Anul nașterii mitropolitului Iosif Naniescu*, în *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVII, nr. 5-6, mai-iunie, 1939, p. 394-395.

[18] Pr. D. Furtună, *Între Mitrică și autobiografie*, în *Mitropolia Moldovei*, anul XVI, apr. nr. 4, 1940, p. 189-192

[19] Protosinghelul Vasile Vasilache, *op. cit.*, p. 203.

[20] Irineu, Mitropolitul Moldovei; *Comemorarea Mitropolitului Iosif Naniescu*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, an XXVIII (1942), nr 6-8, iun.-aug., p. 238.

[21] Constantin Nonea, *Comemorarea a 50 (de ani) de la moartea Mitropolitului Iosif Naniescu*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, anul XXVIII, apr.-iunie, 1952, nr. 4-6, p. 22.

Și în continuare, multe personalități care au scris detaliat, succint sau în treacăt despre Iosif Naniescu au dat ca dată a nașterii marelui ierarh *15 iulie 1818*. Dintre aceștia menționăm pe cei mai importanți și anume: Nicolae Șerbănescu[22] , în anul 1965, Gabriel Cocora[23], în anul 1968; Ion Vârtosu[24] în 1973; Petre Costinescu și Florin Marinescu[25], în 1974; George Dincă[26], în 1975; Mircea Păcurariu[27], în anul 1981; Constantin C. Angelescu[28], în 1982; Nicu Moldoveanu[29], în 1982 și Gheorghe C. Ionescu în 1994[30].

După cum am văzut, există două grupuri de cercetători cu păreri diferite în ceea ce privește data nașterii lui Iosif Naniescu, unii respectând „autobiografia mitropolitului și înscrisul de pe piatra de mormânt, iar alții mitricile descoperite de D. Zupu. Din prima grupă am citat pe Dragomir Demetrescu, Nicolae Iorga, D. Furtună, Gabriel Cocora, Mircea Păcurariu și Vasile Vasile. Din cea de-a doua grupă am citat pe: Vasile Vasilache, Tit al Hotinului, Irineu Mitropolitul, Constantin Nonea, Nicolae Șerbănescu, Gabriel Cocora, Ion Vârtosu, Petre Costinescu și Florin Marinescu, George Dincă, Mircea Păcurariu, Constantin Angelescu, N. Moldoveanu și Gheorghe C. Ionescu.

De anul nașterii lui Iosif Naniescu s-a ocupat numai Preotul Dumitru Zupu susținut de Vasile Vasilache și de Episcopul Tit al Hotinului, combătut cu vehemență de Pr. D. Furtună. În rest, și cei care au citat 1820 și cei care au citat 1818 n-au avut această preocupare și au crezut în sursa pe care fiecare a avut-o la îndemână.

De ce să fi consemnat Iosif Naniescu anul 1820, în loc de 1818 este greu de spus. La 16 mai 1812 are loc la București pacea ruso-turcă în urma căreia Basarabia intră în componența Rusiei. Pruncul Ioan s-a născut la 15 iulie 1818 la 6 ani de la smulgerea din sânul patriei a ținutului dintre Prut și Nistru, intrând în

---

[22] Preotul Nicolae Șerbănescu, *Episcopii Argeșului*, în *Mitropolia Olteniei*, an XVII, 1965, nr. 7-8, iul.-aug., p. 616.

[23] Pr. Gabriel Cocora, *Iosif Naniescu și Buzăul*, în *Glasul Bisericii*, București, an XXVII (1968), nr.7-8 (iul.-aug.), p. 806.

[24] Ion Vârtosu, Mitropolitul Iosif Naniescu, un compozitor necunoscut al secolului al XIX-lea, în *Almanahul Patriarhiei Române din Viena*, vol. XII, 1973.

[25] Petre Costinescu și Marinescu Florin, *Cartea românească veche din Biblioteca mitropolitului Iosif Naniescu,* în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, an L, 1974, nr. 1-2, (ian.-febr.), 1974, p. 63.

[26] Dincă George, *Chipuri de ierarhi compozitori, traducători, prelucratori și mari cântăreți ai muzicii bisericești,* în *Glasul Bisericii*, București, an XXXIV (1975), nr. 7-8 (iul.-aug.), p. 820.

[27] Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. III, p. 165 zice: „La 10 iunie 1875, în scaunul vacant a fost ales (mitropolit) episcopul de Argeș, Iosif Naniescu (1818-1902); a se vedea și idem, *Dicționarul Teologilor Români*, București, 1996, p. 300.

[28] Constantin C. Angelescu, *Contribuții la biografia Mitropolitului Iosif Naniescu*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Iași, an LVIII (1982), nr. 1-2 (ian.-febr.), p. 53.

[29] Diac. Dr. Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea (I),* în *Glasul Bisericii*, București, an XLI (1982), nr.11-12 (nov.-dec.), p. 914.

[30] Gheorghe C. Ionescu, *Lexicon al celor care de-a lungul veacurilor s-au ocupat cu muzica de tradiție bizantină în România*, București, 1994, p. 248.

robia unui stăpân vitreg care împila poporul moldovenesc, prin ordinele de înstrăinare de românism. Și durerea crește la maximum atunci când la doi ani de la nașterea pruncului Ioan și la unul de la nașterea fratelui său Ieremia, în anul 1820, tânărul preot Anania, tatăl mitropolitului, trece la cele veșnice, rămânând ca Teodosia îndureratã să crească singură pe cei doi copilași cu ajutorul tatălui ei, Preotul Vasile Fronea. La îndemnuri interioare, la chemări de sus și la sfatul unchiului ei Iosif Ierodiaconu, Teodosia se călugărește sub numele de Fevronia monahia. Pe Ieremia îl hărăzi Domnului – ajungând și el preot și protopop, iar pe Ioan îl încredințează unei rude a lor, Teofilact ierodiaconul din Mănăstirea Frumoasa, ctitoria lui Ștefan cel Mare, în centrul Basarabiei și după câțiva ani împreună, trecând Prutul, merge la Mănăstirea Sf. Spiridon din Iași în preajma anului 1831[31].

Presupun că acesta ar putea să fie motivul schimbării vârstei micuțului Ioan, o vârstă mai mică fiind mai adecvată trecerii Prutului și a tutelării lui.

În vremuri de restriște asemenea cazuri sunt frecvente. Așa de pildă un fost doctorand de-al subsemnatului, pe nume Iane Cogeabashia, – al cărui tată a murit în răzmerița din Grecia 1948 – fiind expulzat, ca să fie repartizat într-o grupă până la 6 ani care mergea într-o țară mai apropiată și anume în Serbia – orașul Skopje, bunicul său l-a declarat cu doi ani mai mic.

Venind la Iași, unchiul și nepotul la biserica și spitalele Sfântului Spiridon, zi și noapte „copilul minune" cum i se spunea, era lângă bolnavi, la rugăciune și priveghi, la ascultare și învățătură, nelipsit fiind de la strană.

Curând, în 1834, Epitropia Sf. Spiridon trimite pe ierodiaconul Teofilact ca egumen al Mănăstirii Sf. Prooroc Samuil din Focșani – mănăstire închinată Epitropiei Sf. Spiridon din Iași, luând cu el și pe nepotul său Ioan.

În toamna anului 1835, Teofilact ajunge eclesiarh al Episcopiei Buzău, iar tânărul Ioan este călugărit în seara zilei de 23 noiembrie de către Episcopul Chesarie dându-i numele de Iosif cel cu frumos chip, în cinstea întâiului episcop de Argeș Iosif [32] și în cuvântarea scurtă și cuprinzătoare spune : „ți-am dat numele de Iosif. Numele starețului meu. De-ai fi om de treabă să ajungi ca el". A doua zi, duminică 24 noiembrie (1835), Episcopul Chesarie îl hirotonește diacon „*pentru podoaba slujbelor catedralei, căci Iosif avea o voce foarte plăcută și încercată în cântările bisericești*".

Argumentele pentru data nașterii lui Iosif Naniescu în anul 1818 și nu în anul 1820 credem că sunt suficiente. La acestea mai adăugăm și noi următoarele:

1. La Biblioteca Academiei Române este un manuscris cu nr. 4402, provenit din Arhiva Mitropolitului Iosif Naniescu[33].

Manuscrisul este un miscelaneu de Psaltichii și *Papadichii* de diferite dimensiuni de 330 file, care au aparținut Mitropolitului Iosif Naniescu, scrise în perioada 1833-1897 dintre care unele sunt autografe.

---

[31] Protosinghelul Vasile Vasilache, *op.cit.*, p. 3-5.

[32] Pr. N. Șerbănescu, *Episcopii Argeșului*, în Mitropolia Olteniei, XVII (1965), nr. 7-8, p. 615-617.

[33] Dăruit Academiei Române de Casa Bisericii la 26 septembrie 1915.

Ne vom referi acum numai la perioada de început a formării sale ca psalt și compozitor de muzică psaltică. La *folio 150* găsim o mică gramatică – de numai 9 file (60 x 180 mm) care cuprinde diferite scări ale glasurilor – intitulată: „Scară de muzichie bisericească", manuscris autograf al lui „Ioan (Iosif) Naniescu" datat foarte clar: „Iași 1833". Caligrafia și ortografia acestui autograf clară și frumoasă se constituie într-un prim argument că în anul 1833 Ioan Nane (Naniescu) nu putea să aibă 13 ani, ci 15.

2. Tot din anul 1833-1834 se păstrează la Biblioteca Academiei Române un manuscris cu nr. 5108 de 159 file (115 x 85 mm) autograf al lui Ioan (Nane) conținând cântări psaltice românești și grecești, un număr de 9 poezii majoritatea numai text[34] și „Stihuri asupra Moldovei din vremea Zaverei (f. 158) copiate – unele – în anul 1833 de către „Ioan" **fiul lui Nane, argument care vine, de asemenea, în sprijinul opiniei noastre.**

3. Din anul 1834-1836 se păstrează tot la Biblioteca Academiei Române un manuscris autograf cu nr. 4427 al lui Iosif Naniescu de 138 file (160 x 105 mm) care cuprinde cântări românești și grecești compuse de: Petru Lampadarie, Ioan Protopsaltul, Grigorie Lampadarie, Petru Vizantie, Dionisie Peloponesiu, Petru Berechet, Dionisache Moraitul, Gheorghe Cretanul, Hurmuz Hartofilax, Macarie Ieromonahul și Iosif Naniescu. De remarcat că la vârsta de 16 ani, în 1834, cunoștea destul de bine limba greacă și era un cartograf de nume psaltice de excepție, lucru pe care nu-l putea face la 14 ani.

La fila 3 din acest manuscris găsim o însemnare cu totul inedită și anume: lângă anul „1834" este trecut numele lui Iosif Naniescu cartografiat și alături semnătura: „Iosif Id.". Același lucru îl mai găsim și în manuscrisul cu nr. 340 din Biblioteca Mitropoliei Iași, Fond Arhim. Grădinarul descris minuțios de Preotul Justin Gaspar[35].

Manuscrisul mai sus citat este, de asemenea, un autograf pe care Iosif Naniescu l-a scris într-o perioadă de 36 de ani din 1834 (f. 22-24) –1870 (f. 130).

Pe filele 22-24 însemnări ale ierodiaconului Iosif din anul 1834 consemnează Justin Gaspar de unde reiese că încă din 1834 Iosif era ierodiacon, iar pe fila 2v semnătura „Iosif ierodiacon smeritul, 1836 iulie 20". De remarcat că nici în 1834 – cum găsim în ms. nr. 4427 de la BAR și în cel din Iași BMMB și nici la 20 iulie 1836 cum găsim în ms. 340 din BMMB, Iosif Naniescu nu era ierodiacon. Care este dar explicația? În ambele manuscrise citim: Iosif Id, adică i(po)d(iaconul), ceea ce înseamnă că înainte de a pleca cu unchiul său Teofilact la Focșani,

---

[34] „*Tot mâhnire pentru mine/ Norocul au hotărât*" (text și muzică); „*Tinerețea-mi să petrece/ Tot cu amar și cu chin*" (f. 131v); „*Ceasul cel de despărțire/ Însemnat cu mâna ta*" (f. 132v); *Cum ziceai că mă iubești/ Nu gândeam să mă urăști* (f. 134); a lui Iosif celui prea frumos „*Abia ani patrusprezece*" (f. 135); „*Ah ce ticăloasă soartă/ Pizmuire lumii poartă*" (f. 137v); „*Iată cel adeverelnic/ din smerite buzători*" (sic, f. 139v); „*Veniți toți copiii/ Cu cuget curat*" (f. 144); „*Cântarea dimineții/ din buzi nevinovate*", de I. Eliade Rădulescu (f. 146);

[35] Pr. Justin Gaspar, *Un manuscript de cântări bisericești*, în *MMS*, Iași, an LVIII (1982) nr. 1-2 (ian.-febr.), p.69-74.

arhiereul Varlaam Cuza – care-i pusese în mână Biblia tipărită de el în românește la Petersburg în anul 1819 și văzându-i buna sporire în toate cele eclesiastice, l-a tuns pe Ioan rasofor-fără periman – dându-i numele de Iosif hirotesindu-l ipodiacon și nu hirotonit ierodiacon cum greșit a citat Justin Gaspar, iar Chesarie al Buzăului călugărindu-l *cu periman* i-a păstrat numele de Iosif cum adesea se obișnuiește. Așadar, nu putea și nu era canonic să fie ierodiacon la 14 sau chiar 16 ani după cele două date 1820 sau 1818.

Și tot în manuscrisul 4427 de la Biblioteca Academiei Române mai găsim o însemnare de excepție și anume: când la anul 1836, la cererea Episcopului Chesarie, Macarie Ieromonahul tipărea la Buzău Prohodul Domnului, „la cererea ierodiaconului Iosif", Macarie scrie *Slava Stihoavnei de Sâmbătă seara la Duminica Lăsatului de Carne*, celebra cântare: *Vai înegritule suflete* – piatră de încercare pentru mulți psalți desăvârșiți fiind această ultimă zvâcnire creatoare a lui Macarie Ieromonahul în anul când trecea la cele veșnice, înmormântat fiind la Mănăstirea Viforâta și lăsând cu limbă de moarte, ca desaga cu manuscrise să fie predată episcopului de Buzău, Chesarie, care, la rândul său, o dăruiește iubitului său fiu duhovnicesc, Ierodiaconul Iosif Naniescu.

Și încă un ultim argument. Mulți biografi de-ai săi arată că a fost tuns în monahism și hirotonit diacon în anul 1835. La 15 ani canoanele bisericești nu îngăduie să fii tuns în monahism și cu atât mai mult nu poți fi diacon, căci vocea nu este definitiv schimbată, ori documentele arată că a primit harul diaconiei „pentru podoaba slujbelor catedralei", Iosif având o voce „foarte plăcută și încercată în cântările bisericești".

Când a fost deschis oficial Seminarul din Buzău în anul 1836 au fost cântate *Aghioasele* sau *Răspunsurile* gl.VIII ale elevului Iosif Naniescu pe care le scrisese mai înainte, poate chiar din 1835, la 17 sau 18 ani și nu la 15-16. Aceste răspunsuri fiind simple și foarte frumoase s-au impus repede și definitiv pentru stilul lor clar, ușor și accesibil. Și astăzi după 167 de ani de la debutul lor aceste răspunsuri sunt cântate în toate bisericile satelor și orașelor Munteniei și Moldovei păstrându-și locul întâi în topul tuturor *Răspunsurilor* existente în literatura noastră psaltică, alături de cele ale lui Anton Pann gl.V. Aceste „răspunsuri" au circulat prin manuscrise și prin viu grai, iar în 1847 au fost tipărite de A. Pann în Liturghierul său (p. 55)

Răspunsuri liturgice ale lui Iosif Naniescu au fost armonizate de: Gavriil Muzicescu (1847-1903); Gheorghe Dima (1847-1925); Dumitru G. Kiriac (1866-1928); Teodor Teodorescu (1876-1920); I.D. Chirescu (1889-1990); N. Lungu (1900-1993) și alții, fiecare în felul său, păstrând intactă melodia, dar nici unul nu a menționat – cum ar fi fost corect „melodie de Iosif Naniescu, armonizare de..." ci incorect, toți s-au dat drept autori – aici ca și la alte cântări cu autor declarat. Sperăm ca măcar de aici înainte compozitorii care folosesc melodii psaltice să citeze corect și autorul melodiei.

Încheind, conchidem din nou că Iosif Naniescu s-a născut în anul 1818 și a compus aceste răspunsuri în anul 1836 la vârsta de 18 ani și nu la 16 ani.

The Birth Year of Metropolitan Iosif Naniescu

– Canonical and musical arguments –

The author of this study, Arhid. Dr. Sebastian Barbu Bucur, presents a new approach on the life and activity of Metropolitan Iosif Naniescu, one of the greatest personalities of the Romanian Church in the XIX-th century.

As Ghe. Moisescu, one of the historians, stated, Metropolitan Iosif Naniescu was a 'model' for the church life. In addition, Nicolae Iorga, an authority in the History of the Church, the above-mentioned Metropolitan was a 'saint alive'.

The author studied the sources of the time, the manuscripts and archives to establish the real birth year of the great hierarch.

Confronted with different opinions in that matter, Dr. Sebastian Barbu Bucur reaches the conclusion that Metropolitan Iosif Naniescu was born in 1818, 15th of July.

Inochentie (1752-1782), episcop al Huşilor

Asist. Drd. Niţă Dan DANIELESCU

I. Episcopia Huşilor în contextul general de la mijlocul veacului al XVIII-lea

Episcopia Huşilor a fost înfiinţată la sfârşitul veacului al XVI-lea, mai ales „pentru înlesnirea privegherii administraţiei bisericeşti în partea dinspre răsărit a ţării, care era mai mult ameninţată de mahomedanism”[1]. Deoarece jurisdicţia ei se întindea şi asupra ţinuturilor româneşti din stânga Prutului (Orhei, Lăpuşna, Soroca şi o parte din Fălciu), N. Iorga a numit-o „episcopie basarabeană”[2]. Prin urmare, în ceea ce priveşte relaţiile cu Imperiul Otoman, problemele generale ale ţării, mai cu seamă în veacul al XVIII-lea, când se deschide „chestiunea orientală”[3], se găsesc, cu grade diferite de intensitate şi în viaţa acestei Eparhii.

Turcii ajunseseră în cursul vremii să controleze direct cetăţile cu ţinuturile sudice ale ţării, cărora li se adaugă, la 1713, Hotinul (unde, la început, sub ierarhi greci, va fi organizată Mitropolia Proilaviei). Astfel, îşi asigură un sistem militar defensiv bine întocmit, pentru a-şi exercita eficient administraţia şi pentru a intimida sau stăvili pornirile războinice ale Imperiului Ţarist, vecinul din ce în ce mai cutezător din Răsărit. În Ţările Române se înfiripă treptat regimul fanariot, într-o vreme în care menţinerea în orbita intereselor otomane a acestor provincii

---

[1] Episcopul Dunării de Jos Melchisedec, *Cronica Huşilor şi a episcopiei cu asemenea numire*, Bucureşti, 1869, p. 90-91.

[2] N. Iorga, *Neamul românesc în Basarabia*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995, p. 257.

[3] Leonid Boicu, *Geneza chestiunii române ca problemă internaţională*, Ed. Junimea, Iaşi, 1975, p. 29-31; Veniamin Ciobanu, *La graniţa a trei imperii*, Ed. Junimea, Iaşi, 1985, p. 126 sqq; Idem, *Statutul juridic al principatelor române în viziune europeană (secolul al XVIII-lea)*, Ed. Universităţii „Al.I. Cuza”, Iaşi, 1999, p. 22; Gheorghe Platon, *Geneza revoluţiei române de la 1848*, Ed. Junimea, Iaşi, 1980, p. 12-14; Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre*, ediţia a II-a, Academia Română-Americană, 1989, p. 94.

era alternativa cea mai potrivită de salvare a unui imperiu în declin[4]. Din punct de vedere al opțiunilor politice, atât cât puteau fi ele afirmate, românii, în prima jumătate a secolului „preferă, dacă independența nu era posibilă, menținerea turcului și moderarea lui prin influența imperiilor europene"[5]. Treptat regimul va cunoaște o criză cuprinzătoare, datorată în principal rigorilor unei fiscalități excesive (exercitate din ce în ce mai frecvent prin terți alogeni), precum și eșecului politicii de codificare a stărilor, resimțită adesea drept contrară obiceiurilor locului[6]. Nemulțumirea țării începe să fie înregistrată la mijlocul veacului pe toate palierele vieții sociale, „frondele" boierești fiind însoțite de „mișcări de uliță" (caracterizate drept „insurecții populare")[7]. În însuși sufletul românesc se adună impulsuri și căutări noi, ce vor compune în cele din urmă, voința generală de schimbare a unor alcătuiri în care românii încep să nu-și mai poată exercita pe deplin puterea legitimă și nu-și mai recunosc chiar propria identitate.

Domnii țării, datorită erodării regimului pe care îl slujeau, din convingere sau uneori din oportunism, riscă să devină victimele sistemului. Bruma de legitimitate pe care o dobândiseră prin înrudirile cu familiile de țară[8] se șubrezește, ei nemaiputând să se reprezinte pe sine decât la nivelul unei retorici fără acoperire reală. De aceea îi găsim făcând o politică a supraviețuirii care, de multe ori, le este fatală[9].

În acest context un rol de seamă în găsirea unor soluții viabile pentru viitorul țării îi revine Bisericii. La mijlocul secolului al XVIII-lea, în Țările Române Biserica este singura instituție bine organizată și cu un prestigiu neștirbit. În Moldova stabilitatea ei este mai mare, iar conștiința legitimității mult mai puternică. Dacă domniile erau schimbătoare, fie și în cadrul aceleiași familii, mitropoliții și episcopii țării sunt mult mai stabili în scaunele lor. Acest fapt, caracteristic întregii perioade fanariote, va avea consecințe benefice în prezervarea identității și continuității statului, precum și în capacitatea de angajare a unor conduite ferme în orientarea politică a țării. Se mai cuvine remarcată și solidaritatea ierarhilor. La 1750 trei dintre ei sunt călugări de Putna și unul de

---

[4] E. Stănescu, *Préphanariotes et Phanariotes*, în „Symposium. L'èpoque phanariote", Thessalonic, 1974, p. 347-358; Dimitrie Cantemir, *Viața lui Constantin Cantemir*, București, 1960, p. 21.

[5] Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, Editura Jon Dumitru, München, 1987, p. 308-309.

[6] Vezi acuzele aduse lui Constantin Mavrocordat de mitropolitul și egumenii din Țara Românească: „a introdus obiceiuri noi, că egumenii nu stăpâneau mănăstirile lor, că pe boieri nu-i deosebeai de mojici (raport din 15 august 1742, în *Reprezentanța diplomatică a Moldovei la Constantinopol (30 august 1741-decembrie 1742)*, Ed. Academiei, București, 1985, p. 200; Daniel Danielescu, *Domniile moldovenești ale lui Constantin Mavrocordat*, 1985 (teză de licență, în *mss*), p. 26, 63, 97.

[7] Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc și adunarea Stărilor în țările române*, Compagnie Française d'Impression, Evry, 1977, p. 271.

[8] N. Iorga, *Documente privitoare la familia Callimachi*, vol. I, București, 1902, p. 65-66 (în continuare Iorga, Doc. Callimachi).

[9] *Ibidem*, p. 57.

Neamț[10]. Se cunosc bine, unii din perioada uceniciei și generație după generație cresc în slujirea aceloraşi idealuri. Toți, cu o singură excepție, mitropolitul Nichifor (care este grec, călugărit la Mănăstirea Neamț, înrudit cu familiile de țară și temporar, oarecum acceptat în „familia" ierarhilor moldoveni) sunt români de neam. Creșterea și cooptarea în funcții de răspundere se face atent și se poate remarca existența unei succesiuni bazate pe verificarea îndelungă a vredniciei personale, precum și a fidelității față de Biserică și de cei care îi promovează[11]. La Neamț, dar mai cu seamă la Putna învățaseră carte bună, deprinseseră viața de rugăciune, preocuparea pentru activitatea culturală și filantropică, precum și spiritul practic, orientat în realitățile vremii[12]. Spre deosebire de mănăstirile închinate unde își făcea loc filetismul grecesc, în contextul în care acestea se subordonau ierarhilor din Imperiul Otoman, confirmați ca slujbași ai sultanului prin berat împărătesc, la mijlocul veacului, „curentul românesc din slobodele mănăstiri bucovinene biruiește, păstrând pentru români toate locurile de arhierei ai Moldovei"[13]. Toți, în cugetele lor, sunt ostili „turcului păgân" și desigur, acelora prin care el stăpânește. De asemenea, sunt bine informați cu privire la realitățile politice și confesionale din afara țării. Oameni ai vremii lor știu să fie diplomați și pricepuți gospodari, folosind posibilitățile și relațiile ce le au la îndemână. Se îngrijesc cu atenție de mănăstiri și colaborează, fără ca documentele să rețină vreun conflict major, cu protopopii și preoții. Conlucrarea cu celelalte stări la buna gospodărire a țării este permanentă. Sub purtarea lor de grijă se desfășoară învățământul timpului (din vremea lui Constantin Mavrocordat, obligatoriu în limba română la toate nivelele) și tot ei promovează majoritatea inițiativelor culturale ale vremii.

Solidaritatea și simțul practic al ierarhilor se vădește în situații de excepție. La 1750, în timpul domniei lui Constantin Cehan Racoviță, se finalizează o acțiune cuprinzătoare a boierimii moldave împotriva grecilor [„fiindcă să apucasă de mari înfruntări boierilor pământeni (...) au început boierii a le pune la cale, zicând: Trebuie pe greci să-i gonim de aice că n-au gând bun nici asupra noastră, nici asupra săracilor și vor să ni dizbraci fără de voe noastră"][14]. Nu cu mult timp în urmă avusese loc și alungarea turcilor lazi din țară.

---

[10] Mitropolitul Iacob (1750-1760) și episcopii Dosoftei al Rădăuților (1750-1789) și Ierotei de Huși (1743-1752) sunt călugări de Putna. La Roman păstorește Ioanichie (1749-1769), care are metania la Neamț, dar care este „ca un stareț al doilea" pentru Iacob Putneanul, care îi dă blagoslovenie să slujească în Iași cu sacos și mitră (*Ibidem*, doc. 2, p. 421-422).

[11] Teoctist, mitropolitul Moldovei și Sucevei, *Mitropolitul Iacob Putneanul (1719-1778)*, Mănăstirea Neamț, 1978, p. 9.

[12] *Istoria învățământului din România* (sub redacția acad. Ștefan Pascu), vol. I, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1983, p. 254; Ștefan Bârsănescu, *Școala greco-slavo-românească de la mănăstirea Putna*, în „Revista de Pedagogie", XV (1966), nr. 6, p. 24.

[13] N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. II, Vălenii de Munte, 1909, p. 91 (în continuare N. Iorga, *Ist. Bisericii românești*).

[14] Pseudo-Enache Kogălniceanu, Ioan Canta, *Cronici moldovenești*, ediție critică de Aurora Ilieș și Ioana Zmeu, Ed. Minerva, București, 1987, p. 53-54. Cronicarul spune că „ieșise 40 de boieri mari și bătrâni, care era pe atâta și mai bini, tineri, cari trece peste o sută" (*Ibidem*, p. 56).

În acest context, de recuzare violentă de către „pământeni" a sfetnicilor („miniștrilor")[15] greci abuzivi ai domnului, are loc și schimbarea mitropolitului „grec" cu un ierarh de țară, Iacob Putneanul, care trece de la Rădăuți direct la Iași. În scaunul vacant va fi promovat imediat egumenul de Putna, Dosoftei Herescu (ucenic al lui Iacob)[16], iar doi ani mai târziu este instalat episcop de Huși călugărul putnean Inochentie, fost dichiu la Rădăuți. În actul de paretisire a mitropolitului Nichifor se arată că „așea am cunoscut à fi drept (...) și de tot folosul a toată țara (...) să pue Măria Ta din pământeni mitropolit"[17] (și probabil că Nichifor va fi semnat doar actul de retragere)[18]. Chiar dacă documentul datat 1 ianuarie 1752 ar fi redactat sau completat mai târziu[19], contextul venirii lui Iacob Putneanul ca mitropolit la Iași (urmată de promovarea altor putneni, aleși de dânsul la episcopat) este suficient de relevant pentru a accepta existența în epocă a convingerii unanime că ierarhii țării trebuie aleși dintre pământeni (poate reținută în scris sau acceptată de comun acord, fără a risca emiterea unui document) convingere afirmată energic prin solidaritatea tuturor ierarhilor în funcție.

Mai târziu, prin mitropolitul patriot Gavriil Callimachi (fost întâi la Salonic), se va încerca finalizarea înmănunchierii forțelor Bisericilor ortodoxe în lupta antiotomană.

Colaborarea cu stările în prezervarea „obiceiurilor țării" este constantă în acțiunile episcopilor Moldovei din această perioadă. Împotriva „miniștrilor" greci ai lui Ioan Teodor Callimachi, boierii „făcând mari hotărâri cu mitropolitul (...) neștiind nime nemică" ridică „mulțimi de norod", asediind palatul domnesc[20]; conflictul va fi dezamorsat datorită bunelor oficii ale lui Iacob Putneanul, domnul dând satisfacție cererilor boierilor. Un alt exemplu este legarea prin blestem a văcăritului și refuzul ferm al mitropolitului Iacob de a reveni asupra deciziei, atunci când „miniștrii" greci ai lui Scarlat Ghica și mai târziu ai lui Ioan Teodor Callimachi insistă pentru reintroducerea dării[21]. Neînduplecarea lui Iacob în această chestiune va oferi pretextul cel mai cunoscut pentru care se va proceda, la 1760, la înlocuirea lui cu Gavriil Callimachi, putnean și el, urmând, cel puțin formal, conduita demnă a predecesorului său[22].

---

[15] *Ibidem*, p. 51-53.

[16] *Ibidem*, p. 55.

[17] Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți*, Viena, 1912, p.

[18] N. Iorga, *Condica de hirotonii a Moldovei*, în BCIR, nr. 3 (1924), p. 3.

[19] Ștefan S. Gorovei, *Semnificația unor documente false din secolul XVIII, I „Cartea sobornicească" din 1 ianuarie 1752*, extras din AIIAI, XXVI/I (1989), p. 21; vezi și Arhimandritul Ciprian Zaharia, *Iosif I Mușat, întâiul mare ierarh român*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1987, p. 207-208.

[20] Pseudo-Enache Kogălniceanu, *Ed. cit.*, p. 84. Mișcarea e provocată mai ales de abuzurile grecului Stavarache care „pune bani și pe boieri și pe mănăstiri și pe giupânese"; Aurel H. Golimas, *Despre capuchehăile Moldovei și poruncile Porții către Moldova*, Iași, 1943, p. 85.

[21] Pseudo-Enache Kogălniceanu, *Ed. cit.*, p. 85-86.

[22] *Ibidem*, p. 76 și 90; vezi și Constantin Mosor, *Aspecte principale din viața și activitatea mitropolitului Moldovei, Gavriil Callimachi (1760-1786)*, în BOR, an LXXXVIII (1970), nr. 7-8, p. 768.

Degradarea treptată a regimului fanariot va conduce către sfârșitul deceniului la izbucnirea unei crize majore. Atunci ierarhii luminați, împreună cu boierii, iau decizii importante de politică externă, apreciind cele mai viabile soluții oferite de contextul general, pentru refacerea țării (modelul este situația din timpul lui Vasile Lupu, dar sunt propuse și soluții noi).

Criza regimului fanariot din Țările Române are motivații interne determinante, dar este potențată și de contextul extern al epocii. Între puterile europene ce își asumă dreptul de a împărți teritoriile controlate de turci, Imperiul Austriac devine un pretendent redutabil după 1688. Pentru puțină vreme, dar lăsând amintiri neșterse, acesta va anexa Oltenia. În Moldova, către mijlocul veacului al XVIII-lea filoaustriacismul nu are între autohtoni mulți susținători. Politica agresivă de impunere a uniației românilor transilvăneni destrămase multe iluzii. În mănăstiri numărul călugărilor români de peste munți crește, iar emigrația transilvănenilor spre Moldova se intensifică în acest timp[23]. Cu toate acestea, interesul austriecilor pentru țările noastre rămâne constant[24]. Istanbulul este locul unde se dă o acerbă luptă diplomatică de către iezuiți, pe iscusința cărora se reazămă ambițiile imperiului catolic. La 1769 miza cea mai mare era Polonia, dar va fi afectată și Moldova, care pierde în favoarea Imperiului Austriac partea ei nordică[25].

Rusia devine treptat forța cea mai influentă în zonă. Politica de expansiune spre „mările sudului", alături de chestiunea poloneză, este prioritară în acest răstimp pentru propaganda și acțiunea militară țaristă. Cu multă abilitate sunt încurajate și exploatate în folos propriu nemulțumirile popoarelor din Balcani. Misiunea de „izbăvitoare" de sub stăpânirea păgânului a țarinei Ecaterina a II-a (1762-1796) este intens zugrăvită creștinilor. De altfel, la timpul respectiv, nu se întrevedeau alianțe mai eficiente. Crearea unei unități ortodoxe împotriva Imperiului Otoman era o necesitate pentru toți. Și încrederea popoarelor din Balcani în Rusia, la acea vreme, era o realitate (o orientare comună avusese timp să se cristalizeze încă de la cumpăna veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea)[26]. Și nu în ultimul rând, pentru români, intențiile, anexioniste rusești nu erau cunoscute încă. Dintre toate variantele posibile atunci, alianța cu Rusia pravoslavnică părea cea mai potrivită; Austria catolică își vădise intențiile, iar regimul turcesc nu mai putea dura mult.

---

[23] Ștefan Meteș, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XVIII-XX (cercetări de demografie istorică)*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 137, 156 *sqq*; Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Mănăstirile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Banat în secolul al XVIII-lea*, în BOR, an XCIII 91975) nr. 1-2, p. 211-212.

[24] Gabriel Bădărău, *Natura și conținutul raporturilor politice româno-habsburgice, 1683-1775*, în *Românii în istoria universală*, II/1, Universitatea „Al.I. Cuza", Iași, 1987, p. 223 sqq.

[25] A.D. Xenopol, *Războaiele dintre ruși și turci și înrâurirea lor asupra Țărilor Române*, Ed. Albatros, București, 1997, p. 71-91; Nicolae I. Arnăutu, *Doisprezece invazii rusești în România*, București, 1996, p. 39-41.

[26] G. Beziconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse (din cele mai vechi timpuri până la 1854)*, Ed. Academiei, București, 1958, p. 137-138; N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 314-315.

Rolul Episcopiei Hușilor în contextul posibilității redobândirii teritoriilor din sudul țării, devenite cu timpul raiele, crește. În Moldova, factorul rusesc „avea să ia locul celui polonez (...) iar în ruși vom căuta un reazem împotriva regimului turcesc (...) și o contrapondere imperialismului austriac”[27].

Cu rușii, dacă singuri nu se putea, trebuia ca țara să redobândească „a ei judecăți și rânduieli”. Abia după eșecul politicii de forță, pe la 1780, prinde contur clar opțiunea rusească pentru „proiectul grec” elaborat de despoții luminați ai Imperiului Habsburgic și Țarist: țările noastre unite sub un prinț străin, urmau să devină „stat tampon” – regatul Daciei[28].

Această orientare, favorabilă alianței cu Rusia, o împărtășesc și ierarhii Moldovei la 1769, ca de altfel și predecesorii lor din prima jumătate a veacului. Opțiunea nu depășește însă calculul politic, evenimentele balcanice (desfășurate de acum înainte sub egida politică a Rusiei) constituind ocazia, nu și cauza afirmării intereselor românești.

Chiar dacă scorii ale slavonismului mai supraviețuiau pe alocuri, românizarea școlii și a cultului era o realitate. De asemenea, o bogată literatură teologică și laică în limba română circula în manuscrise și tipărituri peste tot în țările noastre[29]. Organizarea instituției bisericești era la fel, românească; atunci când la 1771 Episcopia Hușilor încorpora teritorii ale fostei Mitropolii a Proilaviei, ierarhii țării făceau dovada că erau conștienți de drepturile lor, la fel trebuie înțeleasă extinderea în același an a autorității episcopului de Rădăuți asupra fostei raiele a Hotinului[30].

În concluzie, la mijlocul veacului al XVIII-lea, Biserica Țării Moldovei se prezintă ca o instituție bine organizată, conștientă de identitatea și misiunea ei și capabilă să folosească mijloace eficiente pentru prezentarea specificului și afirmarea statului însuflețit de dreapta credință pe care o mărturisește.

Episcopia Hușilor cunoaște o revigorare pe toate planurile datorită revenirii în actualitate a misiunii pentru care luase ființă, privegherea asupra părților de răsărit ale țării, amenințate de Imperiul Otoman.

II. Dintre răzeşi, călugăr la Putna şi dichiu la Rădăuţi

Unul dintre ierarhii moldoveni de la mijlocul veacului al XVIII-lea, a cărui biografie poate fi asemănată cu o oglindă ce reține – atât cât putem deslușI – imaginea încă dificil de recompus a epocii lui, este Inochentie, episcop al Hușilor

---

[27] Victor Papacostea, *Civilizație românească și civilizație balcanică*, Ed. Eminescu, București, 1983, p. 195.

[28] *Istoria diplomației*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1962, p. 307; N. Iorga, *Chestiunea Dunării (o istorie a Europei răsăritene în legătură cu această chestie)*, Institutul european, Iași, 1998, p. 279-280.

[29] Gheorghe I. Brătianu, *Originile și formarea unității românești*, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1998, p. 160; Dr. Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocși, ctitori de limbă și cultură românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1977, p. 68-69.

[30] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Basarabia – aspecte din istoria Bisericii și neamului românesc*, Ed. TRINITAS, Iași, 1993, p. 38.

între mai 1752-octombrie 1782. Despre el Melchisedec Ștefănescu va spune o sută de ani mai târziu: „cu drept se poate numi părintele acestei Episcopii. Ne pare rău că documentele Episcopiei nu ne-au păstrat mai multe știri despre cele lucrate de Inochentie în administrația pastorală a Eparhiei sale, dar în ceea ce privește administrația materială a Eparhiei, el este restauratorul acesteia din ruine (...). Era o persoană cu deosebit renume în clerul contemporan și toți îl respectau, de la mare până la mic”[31].

Cercetările de până acum[32] ni-l înfățișează ca un priceput gospodar, poate prea „strâns”, un om care știa să asculte (niciodată însă nu i-au aparținut lui marile inițiative), un călugăr smerit, cu modestă știință de carte și puțin preocupat de numele său în posteritate.

Cine era Inochentie? Informații certe cu privire la originea și locul său de baștină nu avem încă. Totuși, s-a observat că un document din 12 iulie 1760 reține, într-un proces în care episcopul era parte, că „Sfinția Sa chir Inochentie” este rudă cu un anume Ignatie Ghelasie, ceea ce îi conferă dreptul să revendice moșia acestuia, ce o avea în localitatea Bahna din ținutul Neamțului. Faptul este dovedit „cu un răvaș ce se află la mâna Sfinției Sale”, act recunoscut de împricinații Nichita Bută și Ștefan din Bahnă (care stăpâneau nejustificat moșia, uzurpând dreptul legitim al ierarhului).

Răzeșii, convocați de episcopul Ioanichie al Romanului, care cercetează cauza, „mărturisesc (...) că satul Bahna – au umblat pe trei bătrâni, anume Ghelase, din care se trage sfinția sa, episcopul de Huși, chir Inochentie, și cu fratele său, Toader diaconu (...)”. Cauza va fi soluționată în favoarea episcopului[33]. Cum dintr-un sat învecinat cu Bahna, Tutcani, era originar și Ioanichie, s-a avansat ipoteza că în tinerețe cei doi, ar fi putut vieții împreună în schitul cu hramul „Sf. Nicolae” din marginea satului Tutcani[34]. Chiar dacă documentele lipsesc, apropierea și colaborarea dintre Ioanichie și Inochentie devine în timp o realitate, fapt ce poate să aibă ca temei și o eventuală prietenie a lor încă din copilărie. Pentru originea răzășească a ierarhului de la Huși pledează și priceperea dovedită mai târziu în pastorația satelor de răzeși din Eparhia sa.

Totuși, nu s-a valorificat încă o informație despre familia lui Inochentie. Dintr-o însemnare autografă a episcopului aflăm despre paharnicul Dimitrie, nepotul său, căruia îi dăruiește, după 1 mai 1756, lucrarea *Viața marelui Petru, samoderjeț a toată Rusia*, copiată în Huși, cu cheltuiala lui, de către ierodiaconul Gavriil. Fără să excludem posibilitatea de a fi trăit în copilărie în mediul răzeșesc și fără să putem preciza cu exactitate modul de ascensiune socială a familiei sale,

---

[31] Melchisedec, *op. cit.*, p. 332.

[32] Pr. Anton I. Popescu, *Inochentie, episcopul Hușilor*, în MMS, an XLIII (1967), nr. 3-4, p. 275-287; Pr. Scarlat Porcescu, *Episcopia Hușilor. Pagini de istorie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990, p. 70-75; Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1994, p. 460-463.

[33] Iorga, *Doc. Callimachi*, vol. I, p. 46-47.

[34] Pr. Scarlat Porcescu, *op. cit.*, p. 70. Ioanichie era totuși mai în vârstă (moare la 1769).

am putea totuși lua în considerare legăturile de rudenie cu boierimea de țară, fapt ce ar explica, alături de calitățile personale și de cele conferite de slujirea arhierească, cooptarea lui, alături de reprezentanții marii boierimi, în acțiuni determinante pentru viitorul țării[35].

Din botez, viitorul vlădică se numea Ioan[36] și a mai avut un frate, preot de mir (poate diaconul Toader preoțit între timp) despre care știm că mai târziu s-a călugărit la Mănăstirea Râșca[37].

Când se va fi călugărit Ioan și cum va fi urcat treptele cinului monahal, nu știm. Sinodicul Episcopiei Hușilor ne spune că avea metania la Putna. Poate va fi trecut și pe la Neamț, dacă admitem prietenia dintre el și Ioanichie. Mai târziu, la 1752, actul de ipopsifiere pentru Huși îi reține pe „prea cuviosul între ieromonahi, kir Inochentie, dichiul sfintei și cinstitei Episcopii Rădăuților", drept primul dintre cei trei candidați la scaun (actul este semnat de doi reprezentanți greci ai episcopilor de Roman și Rădăuți)[38]. Deci, la Putna și la Rădăuți și-a făcut ucenicia și și-a dovedit vrednicia Inochentie. Aici a deprins buna rânduială în chivernisirea treburilor gospodărești în care va excela mai târziu. După ce ajunge episcop nu uită de postrigul său. Caută să rămână ctitor la Putna, dăruind 2000 de lei pentru a se zidi o clopotniță nouă la mănăstire[39]. De asemenea, alături de alți putneni, este unul dintre ctitorii înnoitori ai bisericii „Sf. Onufrie" de lângă Siret, filială a marii lavre bucovinene[40].

A învățat carte bună, ca și alți putneni cunoștea limba slavonă, vorbea și rusește și avea cunoștințe, cel puțin elementare, de limbă greacă. La Putna își va forma nu doar frumoase deprinderi duhovnicești, cărturărești și gospodărești, ci și opțiunile pe care un om al timpului se cuvenea să le aibă. Protectori, sfătuitori și apropiați i-au fost mitropolitul Iacob I Putneanul, episcopii Rădăuților: Varlaam (nemțean de metanie; este cel ce înființează aici tipografie și care, pentru scurtă vreme, a fost titular la Huși) și Dosoftei Herescu, arhimandriții: Vartolomei

---

[35] Însemnarea este: „Această carte este a noastră pe care am dat-o nepotului nostru, paharnicul Dimitrii. Inochentie, episcopul Hușilor" (Gabriel Strempel, *Catalogul manuscriselor românești*, BAR 1-1600, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 23). Din păcate investigațiile făcute până acum nu ne permit să-l cunoaștem mai bine pe acest Dimitrie. Nu poate să fie aceeași persoană cu ispravnicul de Neamț, menționat pe la 1800, care semna un raport în grecește (Vasile Mihordea, *Documentele relațiilor agrare*, vol. II (Moldova), Ed. Academiei, București, 1966, p. 540. Oricum rudele lui Inochentie intră (dacă nu făceau parte deja) în „familia" boierilor țării.

[36] Gheorghe Ghibănescu, *Surete și Izvoade*, vol. XXV, Huși, 1933, p. 45 (botează la 1761 copilul lui Constantin Kogălniceanu dându-i numele său, Ioan).

[37] Melchisedec, *op. cit.*, p. 226.

[38] *Ibidem*.

[39] Din nefericire donația nu este folosită în scopul precizat de Inochentie. De aceea, Iacob Stamati va solicita restituirea banilor (Dimitrie Dan, *Mănăstirea și comuna Putna*, Ed. Academiei, București, 1905, p. 101).

[40] Pr. Ioan Zugrav, *Un pomelnic manuscris*, în MMS, an XXXVII91961), nr. 9-12, p. 675 (vezi și studiul autorului *Biserica Sf. Onufrie de lângă Siret*, în nr. 1-2 din același an al revistei).

Măzăreanu și Venedict Teodorovici ș.a. Îi va fi cunoscut și pe viitorii mitropoliți Gavriil Callimachi[41] și Leon Gheucă[42], ei înșiși călugări putneni, trecuți prin școala mănăstirească de aici. Desigur, Inochentie se va simți legat sufletește mai mult de primii, dar va colabora și cu ceilalți (mitropoliții Gavriil și Leon optând mai târziu pentru alte căi de împlinire a idealurilor comune tuturor)[43].

În anul 1752, dichiul Episcopiei Rădăuților este chemat la slujire arhierească. Bătrânul episcop de Huși, Ierotei (putnean și el), la 10 mai 1752 „închină omoforul pe sfântul prestol și paternița în mâinile (...) domnului Constantin Mihail Cehan Racoviță voievod" după care, cerând iertare și iertând pe toți, se retrage la „pocăianie" în mănăstirea de metanie[43bis]. Foarte repede, la 27 mai (lucru ce ne poate arăta că există un plan prealabil în legătură cu soarta scaunului de la Huși) este ipopsifiat, ales și sfințit Inochentie. Cu siguranță, promovarea lui i se datorează mitropolitului Iacob (care îi va fi verificat vrednicia și fidelitatea la Putna și la Rădăuți), cu recomandarea lui Dositei Herescu (în timpul căruia fusese, cu certitudine, dichiu) și cu sfatul lui Ioanichie al Romanului (cu care nu va fi întrerupt vechea prietenie). Domn era Constantin Racoviță, un apropiat al putnenilor; în timpul căruia se finalizase o acțiune antigrecească a boierilor moldoveni.

Prin această alegere, toate scaunele episcopale ale Moldovei sunt ocupate de o echipă nouă de ierarhi. Suntem acum la începutul altei faze de acțiune a Bisericii moldave, care, după ce reușise să aducă la conducerea Mitropoliei un pământean[44], se reorganizează în vederea împlinirii mai vechilor dorințe de afirmare a identității proprii și prin aceasta, în cele din urmă, a alungării „turcului păgân" din țară.

De acum înainte, importanța Episcopiei Hușilor sporește și de aceea titularul ei trebuia să fie o persoană sigură, care să facă dovada calităților duhovnicești, pastorale, administrative și diplomatice ce i se cereau. Aceasta este misiunea pentru care Inochentie a fost trimis la Huși.

III. Inochentie – episcop la Huși

La mijlocul veacului al XVIII-lea, târgul Hușilor se înfățișa destul de modest. Orășenii, în număr nu mai mare de 1500[45], se îndeletniceau cu meșteșugurile,

---

[41] Dimitrie Dan, *Arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu*, extras din AARMSI, serie II, tom. XXXII, București, 1911, p. 3.

[42] Pr. Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1984, p. 236-237.

[43] N. Iorga, *Francmasoni și conspiratori în Moldova secolului al XVIII-lea*, Cultura Națională, București, 1928, p. 4; M. Șesan, *Unele considerații teologice despre gândirea românească în secolele XVI-XVIII*, în MMS, an LII (1976), nr. 3-4, p. 245-253.

[43 bis] Melchisedec, *op. cit.*, p. 227.

[44] V. Laurent, *L'élection de Gabriel Callimachi á la métropolie de Moldovalachie. Date et circonstances*, în „Bulletin de la Section Historique de l'Academie Roumaine", XXVI, 1, 1945, p. 140. Autorul observă că Gavriil Callimachi nu este nominalizat de Iacob Putneanul printre mitropoliții „străini", așa cum este desemnat Nichifor.

[45] G. Ghibănescu, *Originea Hușilor. Studiu istoric*, Bârlad, 1887, p. 59.

comerțul și agricultura, trăind însă cu nesiguranța propriilor averi datorită deselor incursiuni de pradă ale tătarilor din Bugeac. Rosturi administrative orașul nu avea, reședința autorităților fiind la Fălciu.

Cea mai importantă instituție era Episcopia, fapt pentru care târgul își menținuse în prima jumătate a veacului, mai mult în amintirea vremurilor de odinioară, un oarecare prestigiu și interes în ochii mai-marilor vremii.

Jurisdicția episcopilor de Huși cuprindea ținuturile: Fălciu (din dreapta și din stânga Prutului), Lăpușna, Orheiul și Soroca. În sudul Basarabiei ființa Mitropolia Proilaviei reunind vechi teritorii românești, controlate acum de Imperiul Otoman. În timp, stăpânirea turcească și tătărască se consolidase, fapt nu fără consecințe, mai cu seamă asupra stării materiale a Eparhiei Hușilor. La 8 noiembrie 1757, domnul Constantin Racoviță Cehan constată că „această sfântă Episcopie a Hușilor este mai slabă și mai fără venit decât celelalte Episcopii ce se află în această de Dumnezeu păzită țară și niciodată cu veniturile ei nu se poate cuprinde”[46]. De aceea, noul episcop de Huși era chemat la o lucrare de durată a cărei împlinire presupunea răbdare smerită și fermitate înțeleaptă. Trei sunt direcțiile importante pe care documentele ne îngăduie să le deslușim în cei treizeci de ani de vlădicie la Huși ai lui Inochentie: *activitatea administrativ-gospodărească*, *activitatea pastorală* și *filantropică și activitatea culturală și diplomatică*.

1. „Restaurator al Episcopiei din ruine” – activitatea administrativ-gospodărească

După instalare, Inochentie mai întâi se informează cât mai corect și mai complet asupra situației Eparhiei. Constată că numărul creditorilor este mai mare decât cel înscris în izvodul primit de la predecesorul său, Ierotei. De aceea solicită și la 21 mai 1752 primește carte domnească prin care se hotărăște restituirea doar a împrumuturilor înregistrate în scris[47]. Sunt cercetate și actele de proprietate ale Episcopiei constatându-se că „multe dintre el s-au prăpădit la vremuri de nepace”[48]. În consecință, și multe moșii (care constituiau principala sursă de venit a Episcopiei) erau împresurate și stăpânite de alții, pe nedrept. Aceeași situație de neorânduială, sărăcie și paragină era și la curtea episcopală. Construite pe loc domnesc, clădirile nu erau în proprietatea Eparhiei („încă nici locul pe care este zidită biserica nu este al ei, fiind loc domnesc)[49]. Prima problemă importantă pentru noul vlădică era restaurarea bisericii. Aceasta avea hramul „Sf. Apostoli Petru și Pavel” și fusese înălțată de Ștefan cel Mare. Însă „la vlet 7200 (1692 – n.ns.), tâmplându-se cutremurul cel mare aici în țară (...) nu

---

[46] Melchisedec, *op. cit.*, p. 150.

[47] *Arh. St. București, mss*. 544, doc. 41 (la *Arh. St. Iași* se află o copie microfilmată a manuscrisului).

[48] Melchisedec, *op. cit.*, p. 247 (hrisovul lui Constantin Racoviță, din 9 sept. 1757).

[49] *Ibidem*, p. 237 (hrisovul lui Matei Ghica din 9 ian. 1756).

numai că turnurile au fost căzute de tot ci încă și biserica, fiind crăpată prin pregiur era numai să cadă, de care pricină, de frică, începusă a nu să sluji nici Dumnezăiască Leturghie"[50]. Fiindcă sursele de venit de care dispune sunt neîndestulătoare și mai ales deoarece era vorba de o ctitorie domnească, Inochentie stăruie pe lângă Matei Ghica, domnul țării, care îi dă „o somă de bani" pentru lucrările de restaurare. Prin purtarea de grijă a lui Inochentie vechea clădire este „risipită până la temelie" și va fi înălțată din nou, respectându-se însă planul celei anterioare. Lucrările sunt gata în 1756[51].

Pisania bisericii însă nu este înnoită ci se păstrează cea veche, din timpul lui Ștefan, gestul fiind în măsură să ne lumineze chipul smerit și cu evlavie pentru tradiție a harnicului călugăr putnean. Inochentie întocmește și un nou pomelnic (cel mai vechi păstrat la Huși) în care sunt trecute numele ctitorilor și episcopilor de până la el[52]. Socotindu-se ctitor, Matei Ghica dăruiește în 1756 Episcopiei „tot locul domnesc ce este din dosul ogrăzii, spre apus" (scutind de dări pe cei ce se vor așeza aici), precum și „dejma, iară nu și pământul, de pe restul locului domnesc din Huși"[53]. În același an, schimbându-se domnii, Constantin Racoviță întărește dania făcută anterior dăruind și locul numit „la Corni"[54]. Domnii următori vor înmulți daniile, însă noile acte de proprietate vor fi furate de la Episcopie în timpul epidemiei de ciumă din anii 1764-1766. Inochentie prezintă situația domnului Grigorie Callimachi, care, la 20 ianuarie 1768 confirmă Episcopiei „stăpânirea pe tot locul târgului Huși (...) să-i fie dreaptă ocină și moșie cu tot venitul, neclătită și nestrămutată în veci"[55]. Preocuparea lui Inochentie pentru starea materială a Centrului eparhial este aceeași până în ultimul an de arhipăstorire. Prin hrisovul de la 9 ianuarie 1782, Constantin Moruzi voievod face „danie sfintei Episcopii a Hușilor toată vatra târgului, cu locul domnesc ce are împrejur"[56].

În cursul anilor este înfrumusețată și împodobită biserica (noi veșminte, vase, odoare și cărți de cult) și amenajat spațiul de incintă. Potrivit unei hărți întocmite la 1771 de ierom. Iorest, dichiul de la Huși, aceasta cuprindea „biserica Episcopiei (...) cișmeaua cea mică pentru cuhne, chiliile cele vechi, casele de piatră ce s-au făcut acum pe beciuri, cuhne și pitărie de piatră, portița în grădină, râmnic de piatră pentru pește, jicniță, chilii vechi (proaste), poarta, portiță în livadă, fântână în livadă adusă pe oale, clopotărie, școala, grajdi, șură". Episcopia avea grădină și livadă despărțite de gard[57]. Din timpul lui Inochentie se mai

---

[50] *Ibidem*, p. 236.

[51] *Ibidem*, p. 237.

[52] Protosinghel Mina Dobzeu, *Pomelnicul mănăstirii „Sf. Apostoli Petru și Pavel" din Huși. Un document istoric valoros*, în BOR, XCVIII (1980), nr. 1-2, p. 198-200.

[53] Melchisedec, *op. cit.*, p. 237.

[54] *Ibidem*, p. 245.

[55] *Ibidem*, p. 301-303.

[56] *Ibidem*, p. 329-331.

[57] *Ibidem* (harta este prezentată în *Anexă*. Suntem de aceeași părere cu Pr. Anton Popescu, care consideră că data întocmirii ei este 1771, anul fiind înscris în colțul din dreapta, sus).

păstrează un clopot cu inscripţia: „Acest clopot s-a făcut cu toată silinţa şi toată cheltuiala iubitorului de Dumnezeu, episcopul Huşilor, chir Inochentie, anul de la Hristos 1774”[58].

Această stare înfloritoare a gospodăriei Centrului eparhial dovedeşte vrednicia lui Inochentie fie şi numai datorită faptului că, în cei treizeci de ani de vlădicie, Episcopia a fost jefuită în mai multe rânduri (1764, 1766, 1770-1773) şi a ars o dată aproape în întregime (hrisovul din 9 ianuarie 1782 aminteşte că Episcopia „în vremea răzmeriţelor au rămas la proastă stare, fiindcă, osebit de alte pagube încă şi de foc s-a ars”)[59]. Cea mai grea încercare o va trece însă după moartea lui Inochentie în cele trei luni de vacanţă (1 oct.-18 dec. 1782) a scaunului episcopal. Atunci domnul Alexandru Mavrocordat Delibei îşi va însuşi întreaga avere găsită la Huşi, „jefuind biserica până la scândură”[60] şi obligând prin aceasta pe noul ierarh, Iacob Stamati, să reia aproape de la capăt, lucrarea de refacere a gospodăriei episcopale.

După câţiva ani de la instalarea lui Inochentie, târgul Huşilor începuse să prospere. Această realitate, precum şi faptul că oraşul era într-o zonă relativ mai retrasă, au condus la încercarea autorităţilor administrative ale timpului de a-şi transfera sediul de la Fălciu la Huşi. Lucrul se realizează (înainte de 1757) însă injoncţiunile oamenilor domneşti stingheresc bunul mers al treburilor Episcopiei („din pricina şederii lor la Huşi este Episcopia neodihnită şi oamenii supăraţi şi necăjiţi în toată vremea”). Luând la cunoştinţă despre această situaţie, la solicitarea lui Inochentie, Constantin Racoviţă, în anul 1757, strămută sediul Isprăvniciei şi a Căpităniei de codru înapoi la Fălciu, „unde este scaunul ţinutului”, reconfirmând drepturile episcopului de Huşi[61] (hrisovul este întărit, la 15 sept. 1782 şi de Scarlat Ghica)[62].

Vlădica Inochentie se îngrijeşte cu aceeaşi neobosită purtare de grijă şi de moşiile Episcopiei răspândite dincolo şi dincoace de Prut. Eforturile şi împlinirile lui sunt dovedite prin cele mai multe din documentele ajunse până la noi: hotărnicii, schimburi de pământuri, danii şi cumpărături. La sfârşitul episcopatului său Eparhia Huşilor avea o proprietate pusă în rânduială (cele mai multe acte de proprietate datează din timpul lui) sporită şi bine administrată. În cei ce hărăzesc Episcopiei moşii sau părţi de moşii se numără: răzeşi şi răzeşiţe, călugări şi călugăriţe, preoţi, preotese şi diaconi, protopopi şi boieri. Treptat, prin hotărnicii succesive, micile proprietăţi dobândite în decursul vremii sunt unificate

---

[58] Ierom. Dionisie I. Udişteanu, *Episcopia Huşilor. Inscripţii şi însemnări*, Mănăstirea Cernica, 1938, p. 13.

[59] Melchisedec, *op. cit.*, p. 330.

[60] În noul pomelnic, făcut de Iacob Stamati, se întăreşte: „Pomelnic (...) ce s-au prefăcut din porunca Preasfinţiei Sale, Kyrio Kyr Iacov când au intrat episcop (...), la moartea fratelui episcop Inochentie, au prădat Episcopia Huşilor până la scândură şi a aruncat-o în grea datorie de 75 pungi de bani” (Diacon Dr. Alexandru I. Ciurea, *Figuri de ierarhi moldoveni. Iacov Stamati (1749-1803)*, Iaşi, 1946, p. 66-67.

[61] Melchisedec, *op. cit.*, p. 254-255 (hrisovul din 20 noiembrie 1757).

[62] *Ibidem*, p. 256.

constituindu-se mari moşii, precum cele de la Buneşti, Creţeşti, Avereşti, Hruşca, Ivăneşti, Brădiceşti[63]. Prin buna lor chivernisire aduceau veniturile necesare întreţinerii Centrului eparhial şi desfăşurării activităţii misionare şi filantropice. Modul de administrare al acestora era următorul: episcopul numea în sate vornici, care percepeau impozitele cuvenite, după „vechiul obicei", locuitorii „ori de ce treaptă şi breaslă ar fi fost trebuind să asculte de Episcopie"[64]. De-a lungul timpului Inochentie obţine de la domnie mai multe scutiri de dări pentru locuitorii de pe proprietăţile Episcopiei. La 14 ianuarie 1761, Ioan Callimachi întăreşte „mila" anuală pentru Episcopie dând din vama domnească 4 ocă untdelemn şi o litră de tămâie (...) pentru candele înaintea chipurilor dumnezăieşti"[65]. Sunt create şi noi surse de venituri precum podul umblător peste Prut, de la moşia Toporul[66]. Inochentie se îngrijeşte şi de asigurarea mâinii de lucru. Astfel, solicită şi i se acordă dreptul de a aduce şi aşeza „oameni străini" (liudi) pe moşiile Episcopiei, aceştia fiind exceptaţi de la plata impozitelor[67]. Hrisovul lui Constantin Racoviţă din 25 ianuarie 1752 arată că Episcopia „era lipsită de ţigani"[68], de aceea ierarhul se va îngriji de creşterea numărului acestora, mai multe documente din tot cursul arhipăstoririi lui reţinând această preocupare.

Mănăstirile şi schiturile ascultătoare de Centrul eparhial de la Huşi sunt în atenţia lui Inochentie. Astfel, Mănăstirii Brădiceşti, întemeiată la 1692 de unul din predecesorii săi, Varlaam, (şi care funcţionează acum ca metoc şi loc de retragere a episcopilor în vremuri tulburi) îi este restaurată biserica, în acelaşi an cu catedrala episcopală. Pomelnicul acesteia ne informează că „la vlet 7264 (1756, n.ns.) s-a înnoit această mănăstire", numărându-i între ctitori pe Inochentie şi Matei Ghica vodă[69]. Constatând că sub fostul egumen, Nicanor, mănăstirea „a prăpădit multe odoare şi lucruri, atât dinlăuntru cât şi dinafară"[70] dând dovadă de fermitate, Inochentie numeşte la 1758 un nou egumen, pe Sava, care va deveni şi unul dintre colaboratorii săi apropiaţi. Acesta administrează mănăstirea cu devotament, pricepere şi hărnicie, curmând abuzurile unor vecini şi sporind, alături de egumenii Calistru şi Macarie patrimoniul ei funciar[71]. La 11 septembrie 1760, Brădiceşti deţinea moşiile Băleni, Tomeşti, Rădoae, Păceşti, Boşeşti, Răcani şi Creţani, în ţinutul Fălciu[72].

Pe lângă metocul de la Brădiceşti, Inochentie îşi propune înfiinţarea altor două: unul la Soroca (pentru a putea administra mai de aproape acest ţinut de

---

[63] *Ibidem*, p. 323.

[64] *Ibidem*.

[65] *Arh. St. Bucureşti, mss.* 544, doc. 97. Întăreşte dania lui Constantin Mavrocordat din 9 ianuarie 1734.

[66] Melchisedec, *op. cit.*, p. 229 (hrisovul lui Matei Ghica, din 9 februarie 1754).

[67] *Arh. St. Bucureşti, mss.* 544, doc. 62 (hrisovul lui Constantin Racoviţă din 2 martie 1757).

[68] Melchisedec, *op. cit.*, p. 223.

[69] *Ibidem*, p. 239.

[70] *Ibidem*, p. 263.

[71] *Ibidem*, p. 264 şi 271.

[72] *Ibidem*, p. 293.

margine) și la Iași (pentru a avea o reședință proprie în capitala țării). În anul 1757, prin hrisoavele din 8 noiembrie și 2 decembrie, Constantin Racoviță face danie lui Inochentie două proprietăți din locurile domnești de la Soroca și Iași (locul numit Mocra) cu scopul declarat de a se face aici metoace pentru Episcopie[73]. Din păcate acțiunea nu s-a finalizat deoarece s-a dovedit că locul din Iași (hotărnicit deja)[74] nu era domnesc (și a revenit proprietarilor legitimi)[75], iar la Soroca s-a considerat mai convenabil un schimb de proprietăți[76].

Pe la mijlocul veacului se constată o creștere a numărului de schituri în Moldova. Unele aparțin de mănăstirile mari (în care călugării sunt mai numeroși și datorită trecerii în număr mare peste munți a românilor transilvăneni care refuzau uniația) însă cele mai multe sunt ctitorii ale unor răzeși ce îmbrăcaseră haina monahală. Pe moșiile lor ei își ridicau câte o bisericuță, căreia îi hărăzeau partea lor de moștenire și apoi o puneau sub ascultarea episcopului locului. Din documentele Episcopiei Hușilor aflăm despre existența schiturilor Crețești[77], Cosăuți[78] (în ținutul Soroca), Cârligați[79] (care deține părți din moșia Dobreni, la Gura Lăpușnei). Despre alte mici așezări monahale avem cunoștință și în timpul lui Inochentie. Înainte de anul 1765 este înființat schitul Avereşti de călugărul Sava, care înainte fusese răzeș[80]. El începe și înălțarea bisericii, terminată însă de egumenul Sofronie, succesorul său. Sofronie primește danie de la răzeșii Daniil, Nicolae și Andrei partea lor din moșia Roșiori[81].

Despre o altă așezare monahală, schitul Hâncu, aflăm dintr-o danie făcută Episcopiei Hușilor la 12 iunie 1768 de surorile Lupa și Catrina „fetele răposatului Miron Hâncu". Având ele „un schitișor, făcut de moșii și părinții noștri la ținutul Lăpușnii, în eparhia sfintei Episcopii a Hușului, care schit se numește Mănăstirea Hâncului «roagă» pe sfinția, părintele episcop (...) să aibă purtare de grijă și pentru acel schitișor al nostru, ca să fie câte un preot ca să pomenească toate sufletele noastre ce sunt îngropate acolo, cum și alți episcopi ce vor fi în urma sfinției sale să aibă purtare de grijă până când va vrea Dumnezeu să stea acel schit"[82].

Creșterea, greu de controlat, a numărului de mici așezări monahale, pe lângă efectele benefice evidente vor provoca îngrijorarea domniei. Considerând că trebuie pusă o rânduială strictă fără de care exista riscul erodării regimului fiscal și al proprietății, la care se adăuga și încălcarea canoanelor, în temeiul legislației civile și bisericești, domnul Grigore Ghica, prin hrisovul din 15 iulie 1764,

---

[73] *Ibidem*, p. 249-250 (pentru Soroca) și p. 256 (pentru Iași).
[74] *Ibidem*, p. 275 (la 15 iulie Grigore Callimachi îi dă hotarnici pentru „a stâlpi" locul).
[75] *Ibidem*, p. 326 (Vasile Radu dovedește în divan că locul nu era domnesc).
[76] *Ibidem*, p. 326.
[77] *Ibidem*, p. 217-218.
[78] *Ibidem*, p. 222.
[79] *Ibidem*, p. 223 (este „schitul preotului Gavriil Hârțu din Cârligați").
[80] *Ibidem*, p. 280.
[81] *Ibidem*, p. 290.
[82] *Arh. St. București*, mss. 544, doc. 105.

limitează înființarea așezărilor monahale și a bisericilor. Deschiderea lor este condiționată de aprobarea domnului și binecuvântarea mitropolitului sau episcopilor, ambele bazate pe o cercetare temeinică[83]. Unele schituri s-au desființat atunci, iar proprietățile lor au trecut în seama Episcopiilor (situația este aceeași în Bucovina, după 1774 și în Rusia, unde Iosif al II-lea și Ecaterina a II-a desființează sute de mănăstiri și schituri)[84].

Totuși, multe așezări monahale rezistă și o statistică de la începutul veacului al XIX-lea reține că în Eparhia Hușilor fiinţau 15 schituri (în ținutul Soroca un număr de 291 călugări viețuiesc în schiturile Verijănii, Rughii, Cosăuții, Sorocăi, Japca, Lamanuva, Poiana, Dobrușa, Coșleuca, Curăturile și Călărășeuca, ultimul închinat Sf. Mormânt; în ținutul *Lăpușna*, un număr de 66 călugări în schiturile Condrița, Suruceni, Hâncu; se adaugă mănăstirea Căpriana, închinată Sf. Munte; în ținutul *Fălciu* sunt 17 călugări închinoviați în schiturile Brădicești și Vladnicu)[85].

Dintr-un document din 12 iulie 1765 aflăm că domnul Grigore Ghica a scris „iubitorilor de Dumnezeu episcopi, îndemnându-i să orânduiască protopopi, oameni cu știință, pe la Eparhiile lor (...) ca să cerceteze atât pentru preoții ce să vor afla pe la ținuturi cât și bisericile și să îndrepteze toate câte vor fi cu trebuință de îndreptat”[86]. Ispravnicilor, care răspundeau de administrația locală, același domn le poruncește „să dea ajutorul ce va avea trebuință omul arhiereului (protopopul, n.ns.) silind pe cei nesupuși și neînțelegători, cu chipul ce se va cădea a da ascultare la învățăturile cele ce se vor da”[87].

Ca peste tot, în fiecare ținut din Eparhia Hușilor funcționa, la mijlocul veacului al XVIII-lea, câte un protopop. El era omul episcopului în teritoriu, după cum ispravnicul era reprezentantul domnului într-un ținut. Protopopul era numit de ierarh și dintr-un document din 27 martie 1758 promulgat de Scarlat Ghica pentru Inochentie și protopopii săi, reiese că aceștia din urmă aveau datoria „să fie volnici a cerca pentru călugări și călugărițe și preoți și preotese și diaconi și diaconițe și pentru feciori și fetele lor, care sunt neînsurați și trăiesc în casele lor și țercovnici, cari ar hi hirotonisiți ipodiaconi și anagnoști, cari sânt pururea nelipsiți de la paza beseericilor. Așijderea, să cerce pentru cumătrii și cuscrii și cununii și sânge amestecat și de toate câte să fac afară de leage și cându s-ar afla vine de greșale ca aceasta ori prin sate gospod (domnești, n.ns.) ori prin sate boierești ori mănăstirești, să aibă sfinția sa a-i giudeca cu giudețul sfintei pravile,

---

[83] Melchisedec, *op. cit.*, p. 285-288.

[84] În Rusia, sub Ecaterina a II-a, sunt desființate mai mult de jumătate din mănăstiri (Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, Aldo Press, București, 1993, p. 119). În Bucovina, după anexare, din cele 10 mănăstiri și 13 schituri mai rămân doar trei (Ion Nistor, *Istoria Bucovinei*, Humanitas, București, 1991, p. 40). În Transilvania, diplomația și brutalitatea habsburgilor provocaseră o situație la fel de tragică (Mircea Păcurariu, *Pagini de istorie bisericească românească*, Ed. Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 1991).

[85] Const. N. Tomescu, *Știri Catagrafice din Biserica Moldovei la 1809*, în „Arhivele Basarabiei”, an III (1931), nr. 1, p. 73-74.

[86] Melchisedec, *op. cit.*, p. 293.

[87] *Ibidem*, p. 294-295.

canonisindu-i pe fieştecare după vina greşealei sale, pe care să-i şi certe, iară nu să-i globească". Cei culpabili urmau „să să caute cu giudeţ sufletesc", celelalte delicte (crima şi furtul) fiind de competenţa autorităţii civile. Procedura era următoarea: „protopopa (...) să înştiinţeze pe Sfinţia Sa cine sânt acei călcători de poruncă şi făcându-se ştire vom trimete de-i vom aduce şi vor lua certare de către Domnia mea". Se mai prevăd unele dispoziţii pentru limitarea eventualelor abuzuri[88]. O carte similară dată de Ioan Teodor Callimachi la 6 aprilie 1760 extindea competenţa reviziei eparhiale şi asupra breslelor[89]. Protopopii mai răspundeau şi de strângerea banilor pentru şcoli[90]. Din cele prezentate putem observa cum pe la mijlocul secolului al XVIII-lea se delimitează competenţele între autorităţile ecleziastice şi cele civile, primele fiind datoare cu „giudeţ sufletesc" (fără a putea „globi" pe cineva) iar celelalte, pe baza raportului ierarhului, urmau să aplice sancţiunile.

Între protopopii Eparhiei Huşilor din această vreme îi aflăm pe Ioan Şerban, care face danie Episcopiei la 1762 răzeşia sa din Şopârleni[91], precum şi pe „aşa de preţuiţii" protopopi de Chişinău, Ştefan Coreţchi (1764) şi Vasile (1766)[92].

Din timpul lui Inochentie avem cunoştinţă de numele mai multor preoţi şi diaconi din Eparhia Huşilor. Majoritatea provin dintre răzeşi, fiind reţinuţi în actele de danie făcute Episcopiei. În 1762 îl găsim în documente pe preotul Ioan (proprietar al unor părţi din moşia Vârâtul)[93], în 1777 pe preotesele Iftimia (la Giuergeşti)[94] şi Teodora (proprietară la Tătărani)[95]; în 1779 preotul Pamfil dă Episcopiei partea lui din moşia Floreşti[96], iar doi ani mai târziu preotul Arsenie din Vutcani împreună cu alţii hărăzesc Episcopiei jumătate din răzeşul lor de la moşia Chiţivoieşti[97]. Danii fac şi diaconii Vasile la 1773[98] şi un altul, cu acelaşi nume la 1776 (moşia Cârligaţi)[99]; alţi doi diaconi, Nicolai şi Manuil dăruiesc Episcopiei la 1779 părţi din moşiile Leoşti şi Buzeşti[100], respectiv Buburuz şi Buzeşti[101]. Un preot, Ioan Hârţu, alături de alţii, se va judeca cu Episcopia pentru

---

[88] *Ibidem*, p. 264. Este o diferenţă faţă de hotărârea lui Constantin Mavrocordat din 3 iulie 1734, prin care trimişii episcopului Teofil al Huşilor aveau voie „să-i judece cu pravila şi să-i globească" (*Condica lui Constantin Mavrocordat*, ediţie de Corneliu Istrate, vol. III, Iaşi, 1987, p. 228.

[89] Melchisedec, *op. cit.*, p. 268. La Huşi ştim de existenţa a două bresle: a ciubotarilor şi a lăutarilor (Diacon Dr. Alexandru I. Ciurea, *op. cit.*, p. 81-82).

[90] Melchisedec, *op. cit.*, p. 319.

[91] *Ibidem*, p. 274.

[92] N. Iorga, *Neamul românesc în Basarabia*, p. 258.

[93] Melchisedec, *op. cit.*, p. 274.

[94] *Ibidem*, p. 319.

[95] *Ibidem*.

[96] *Ibidem*, p. 324.

[97] *Ibidem*.

[98] *Ibidem*, p. 317.

[99] *Ibidem*, p. 319.

[100] *Ibidem*, p. 324.

[101] *Ibidem*.

hotarele moşiilor sale, Plopeni şi Leoşti, însă fără a avea dreptate[102]. Un altul, popa Ioan Pravilă din Cozmeşti, depune mărturie la 25 iulie 1757 pentru hotarele moşiilor Hrubeni şi Răşeşti[103]. Ni s-au păstrat şi două cărţi de hirotonie eliberate de Inochentie: una pentru Sofronie din Cuhureştii de Gios; ţinutul Soroca (19 mai 1767), iar cealaltă pentru Gheorghe ot Coşmirca (1 iunie 1781)[103 bis].

În acele vremuri ierarhul hirotonea preoţi şi diaconi pe seama unei biserici, după cum reiese din hrisovul de la 15 iulie 1764, deoarece parohia nu era constituită în înţelesul pe care i-l dăm astăzi. Preoţii, diaconii şi clerul inferior erau scutiţi de impozite şi de aceea domnia veghează pe de o parte ca pregătirea lor să corespundă stării privilegiate pe care o deţineau, iar pe de altă parte să cunoască exact situaţia clerului şi să poată controla eficient instituţia bisericească. Prin hrisovul amintit mai sus domnul Grigore Ghica îndatorează pe „mitropolit sau pe episcopii săi să cerceteze foarte cu silinţă" pe candidaţii la preoţie (celor ce vin să primească preoţia din alte Eparhii li se cere încuviinţarea de la ierarhul lor) arătând că domnia condiţionează scoaterea din rândul contribuabililor mai întâi a celor vrednici să primească preoţia „şi aşa, după aceasta se va trimite arhiereului, cel ce va să-l hirotonisască"[104]. Candidaţii trebuiau să ştie carte (pentru aceasta fuseseră deschise şcolile la centrele eparhiale). În câteva rânduri se face referire la obiceiul de a primi hirotonia de la alt episcop decât cel legiuit „pentru ca să se fure pe supt cumpăt darul sfintei preoţii". Se interzice episcopilor această practică şi se precizează că „acei care se vor horotoni în acest chip să se caterisească"[105]. Nu ştim care va fi fost cu exactitate situaţia de la Huşi dar găsim deseori preoţi din satele româneşti aparţinătoare de Mitropolia Proilaviei care vin pentru hirotonie la episcopul Huşilor.

Pentru a întări prestigiul preoţilor al căror trai nu era cu mult diferit de al ţăranilor şi care, deseori, erau victime ale aroganţei şi abuzurilor slujbaşilor administraţiei locale, Grigore Ghica dă porunci ferme locuitorilor, episcopilor şi ispravnicilor (la Huşi s-a păstrat cartea trimisă ispravnicului de Fălciu, Gheorghe Beldiman biv vel stolnic, la 31 martie 1766). Astfel, ispravnicul „are datoria să îndemne pe lăcuitori a cinsti pe preoţi, dând pildă cu cinstea ce vei face preoţilor când vor veni înaintea dumitale"[106]. Locuitorilor ce motivau că nu pot merge la biserică fie că sunt bisericile prea departe, fie că merg la târguri domnul le porunceşte ispravnicilor să le răspundă celor dintâi să-şi strămute casele în locuri mai apropiate de biserică şi celorlalţi să le interzică să meargă la târguri până la încheierea serviciului divin. Pentru „a se îndrepta norodul" sfătuieşte ca „este trebuinţă în două chipuri: la unile cu poruncă şi la alţii cu îndemnare"[107].

---

[102] *Ibidem*, p. 240-242.

[103] *Ibidem*, p. 247.

[103 bis] *Arhivele Basarabiei*, an VI (1934), nr. 4, p. 366-368.

[104] Melchisedec, *op. cit.*, p. 282-284. O măsură similară luase pentru prima dată Constantin Mavrocordat (*Condica lui Constantin Mavrocordat*, p. 449-450).

[105] Melchisedec, *op. cit.*, p. 284.

[106] *Ibidem*, p. 293-299.

[107] *Ibidem*, p. 258.

În epocă funcționa și o ierarhie bisericească inferioară, recunoscută de stat. În hrisovul sus-menționat Grigore Ghica prezintă situația arătând și modul în care aceștia trebuie aleși: „și fiindcă pre la bisericile de pre la sate este trebuință de anagnoști, pentru agiutoriul preoților, la care biserici nu vor fi feciorii preoților sau a diaconilor, să se aleagă din copiii poporănilor cari se vor socoti vrednici, ca să se facă anagnosti și aceștia să fie in pace de bir, dând poruncă sătenilor să nu să cisluească în bir”[108].

Cum va fi înțeles Inochentie eforturile domnilor de codificare a stării bisericești putem să ne dăm seama indirect, din comportamentul acestuia. Apreciind cu siguranță ceea ce era binefăcător și lucrând el însuși pentru îndeplinirea hotărârilor la luarea cărora participase în calitate de episcop al țării (se îngrijește de școala de la Huși și veghează la administrarea corectă a Episcopiei) se va fi simțit totuși stânjenit de amestecul unor domni în treburile bisericești. Era în fond și el unul dintre „putnenii care din cauza mitropolitului Iacob, scos cu silnicie prefăcută (...) se găseau în relații întrucâtva dușmănești cu scaunul de la Iași”[109].

Totuși distincțiile nu pot fi tranșante. Inochentie este omul timpului său, care, în condițiile de atunci dorește și reușește să păstorească Biserica după rânduielile cunoscute ca statornicite din veac.

2. „Era respectat de toți, de la mare până la mic” – activitatea pastorală și filantropică

Chiar dacă documentele Hușilor ne oferă informații privitoare mai ales la viața gospodărească a Eparhiei din timpul lui Inochentie, totuși, putem deslușI din acestea și calitățile pastorale dovedite de ierarh în decursul activității sale.

În primul rând putem distinge preocuparea, constantă de-a lungul anilor, pentru pastorația răzeșilor și mazililor. Provenind dintre aceștia, îi înțelege bine și știe să-i călăuzească mai ales cu autoritatea câștigată prin calitățile sale personale. Memoria populară îl reține ca „umblând călare, cu desagii pe șea; intra în casele răzeșilor, vorbea cu ei despre trebile gospodăriei, petrecea cu ei, le boteza copiii... Era așa de popular încât toți alergau la dânsul în nevoile lor și pe toți îi ajuta și povățuia”[110]. Apropierea și înțelegerea, deschiderea și priceperea pastorală sunt dovedite și de faptul că mulți răzeși îl caută pentru rezolvarea problemelor, iar daniile din această perioadă sunt în majoritatea lor răzețești. Dă dovadă de bunătate și tact. Când doi răzeși săraci vin să aducă episcopului actele prin care tatăl lor, Simion Turbatu, hărăzise „cu limbă de moarte” mănăstirii Brădicești partea lui din moșia Bunești, Inochentie știe să îi convingă că primește dania cu condiția ca și ei să accepte prețul pământului[111]. Astfel, se întâlnește

---

[108] *Ibidem*.

[109] N. Iorga, *Istoria Bisericii românești...*, p. 166.

[110] Melchisedec, *op. cit.*, p. 301.

[111] *Ibidem*, p. 318.

dreptatea cu bunătatea, iar darul se preface în milostenie (gestul ne arată netemeinicia acuzelor aduse de Andreas Wolf, care îl înfățișează pe Inochentie drept „om avar la extremitate, care nu a gândit decât a îngrămădi la un loc pe mamona al său")[112].

Episcopul știe să facă întotdeauna distincție între averea personală și cea a Eparhiei. Când înzestrează pe unul din finii săi „cu o parte din moșia Dințenii", care aparținea schitului Brădicești, precizează că a cumpărat pentru schit o proprietate mai apropiată de acesta „cu drepți banii lui" și adaugă: „iată că nu cu paguba mănăstirii am făcut noi această danie, ci încă cu mai mult folos"[113]. Rareori, și numai în situații de excepție, când justiția civilă este neputincioasă față de reaua intenție evidentă, apelează la cărți de blestem[114]; dar și atunci, știe să certe și să ierte.

Își alege cu grijă colaboratorii, care învață să fie pricepuți, harnici și fideli (se remarcă ieromonahii Sava[115] și Iorest Danu, pe care N. Iorga îl consideră „desigur, putnean")[116]. Dovadă că este întotdeauna bine intenționat și drept, stă și faptul că Episcopia nu a pierdut nici unul dintre procesele pe care le-a avut în acea vreme dificilă, de reorganizare și înnoire.

Împlinirile pastorale ale lui Inochentie capătă o semnificație deosebită, dacă ținem seamă și de contextul în care ele se realizează. În prima jumătate a veacului Constantin Mavrocordat inițiase un program de codificare a Stărilor[117], care, deși prevedea numeroase excepții[118], se dovedește nepopular în rândurile micii boierimi de țară, care opune, în timp, chiar rezistență fățișă[119].

Inochentie, pe de o parte, activează pentru buna stăpânire și administrare a Eparhiei sale, însă, pe de altă parte, în politica generală (la Divanul domnesc de la Iași sau în misiune diplomatică) va fi alături de cei care alcătuiau pătura cea mai importantă a păstoriților lui. În mintea ierarhului, care știe să fie omul timpului său, nu apare o contradicție de neconciliat între „rânduielile vechi" și noua așezare cerută de țară (care păstrează totuși ceea ce era viabil din alcătuirile primilor fanarioți)[120]. Cu siguranță, hotărârile importante, la luarea și îndeplinirea cărora Inochentie participă alături de ceilalți ierarhi și boieri, au ca temei și constatările reieșite din experiența pastorală directă.

---

[112] Andreas Wolf, *Istoricul Mitropoliei și al Episcopiilor Moldovei*, în BOR, an XXVII (1903), nr. 2, p. 174.

[113] Gh. Ghibănescu, *op. cit.*, p. 45.

[114] Melchisedec, *op. cit.*, p. 276.

[115] Împuternicit de Ioan Teodor Callimachi la 16 aprilie 1761 să-l suplinească pe episcop (*Ibidem*, p. 270).

[116] Alții îl consideră „fălcian" (Pr. Anton Popescu, *op. cit.*, p. 286).

[117] Hrisoavele ce cuprind „așezămintele" sale dintre 1733-1749 în *Anexa* la Gheorghe I. Brătianu, *Două veacuri dela reforma lui Constantin Mavrocordat 1746-1749*, în AARMSI, serie III, t. XXIX, p. 41-71. De menționat că domnul reformator face ca hotărârile inițiate de el să fie sancționate de adunări cuprinzătoare ale stărilor.

[118] Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc*, p. 267.

[119] *Cronia Ghiculeștilor*, Ed. Academiei, București, 1965, p. 565.

[120] *Însemnarea de ponturi ce s-au dat de deputații Moldovei*, în „Arhiva Românească", tom. I, ediția a II-a, Iași, 1860, p. 202-205.

Episcopul Hușilor este membru de drept al Sfatului domnesc și de aceea putem vorbi și de o pastorație a boierilor și domnilor țării. În Moldova, pe vremea lui Inochentie, funcționa încă un regim de stări prezidat de domn. Retorica oficială nu trebuie să ne ducă în eroare; documentele vremii ne arată că în mod real autoritatea domnească nu a reușit niciodată să se substituie (ca în Occident, sau în Rusia, bunăoară) puterii efective a boierimii. De aceea, între altele, se înregistrează reținerile față de străinii aparținând grupărilor ce făceau cu bani domnii la Istanbul și care, o dată veniți în țară, erau prezumtivi, iar de cele mai multe ori efectivi uzurpatori ai drepturilor și obiceiurilor țării, în numele singurului lor domn – banul[121].

Acum este în desfășurare procesul de diferențiere între nobletea de funcție și boierimea ce are ca semn al puterii proprietatea funciară, moșia. Cu această boierime, încă puternică, nemulțumită și în căutare de noi soluții politice, trebuie să colaboreze ierarhii. În rândurile boierimii de altfel sunt și membri din familiile lor (bunăoară, paharnicul Dimitrie, nepotul episcopului de Huși, fără a putea preciza încă momentul ascensiunii lui sociale).

În Eparhia sa, Inochentie caută să fie în relații bune cu boierii Țării de Jos. Unora, precum Constantin Kogălniceanu, le botează copiii. Cauza lor este pledată în divan fiindcă era și cauza țării, de a cărei drepturi și datorii pentru viitor ierarhul era conștient. Astfel, în ședința Sfatului domnesc din 15 septembrie 1755 susține dreptul boierilor din hotarul țării, de peste Prut, dinspre Bugeac, de a-și stăpâni pe deplin proprietățile[122], contribuind la creșterea puterii economice a românilor de aici (lucru important pentru viitor, mai cu seamă că zona era expusă invaziilor și jafurilor).

Inochentie este în relații bune cu dregătorii pământeni (care și ei au mai multă stabilitate în funcție decât domnii). Alături de aceștia îl găsim la 1756 confirmând măsurile propuse de ei lui Constantin Racoviță pentru a se depăși situația critică provocată de fuga contribuabililor „în raia" datorită dezastruoasei politici fiscale inițiată de unii sfetnici domnești (acolo unii „se întunecă de la strămoșeasca lor credință", constată cu părintească îngrijorare ierarhii)[123].

La Huși are și unele necazuri, fie datorită lăcomiei unora (cazul moșiei Obileni, jinduită de Costăcheștí)[124], fie ca urmare a amestecului în administrația eparhială a funcționarilor domnești, care ar fi dorit să se transfere aici (situațiile sunt însă rezolvate cu multă diplomație și tact pastoral).

Calitățile sale pastorale și duhovnicești sunt apreciate și de unii dintre domnii țării. Faptul reiese și din documente, care rețin simpatia și respectul dincolo de

---

[121] Un raport olandez din 2 septembrie 1765 arată că fratele celebrului Stavarache, Chiriță, „a fost cauza că mulți moldoveni și munteni au fugit la ruși și el însuși își pusese în gând a fugi acolo" (*Doc. Callimachi*, II, p. 24). Cu banii lui Stavarachi ajunsese la tronul Moldovei Ioan Teodor Callimachi și numai revolta condusă de Iacob Putneanul l-a determinat pe domn să renunțe la „ministru".

[122] Melchisedec, *op. cit.*, p. 231-234.

[123] D.R.A., doc. 318, p. 334.

[124] Melchisedec, *op. cit.*, p. 276, 282, 304.

formulele protocolare obișnuite. Constantin Racoviță îl numește pe Inochentie „părintele său duhovnicesc" arătând că și cu sfatul lui, în 1756, „s-a făcut spitalul în mănăstirea ce din nou s-a zidit aici, în orașul Iași, a Sfântului ierarh și de minuni făcător Spiridon"[125]. Deci, Inochentie „(alături de alți hușeni, precum Dimitrie Bosie și fiul său Ștefan)", contribuie la întemeierea primului spital din Moldova. Cum resursele Episcopiei sunt modice împrumută bani de la doctorul danez Johann Golderic, care va functiona la Spiridonie. Medicii din Iași (care vor muri toți de ciumă, în 1770) îl cunosc si îl respectă. În Sfatul domnesc va susține ca întreținerea spitalului și personalului medical să se facă de către stat[126]. Pe la 1761, Andrei, „doftorul cel mare" din Iași îi dăruiește un țigan[127]. Cum Inochentie nu avea, deși și-a dorit mult, un metoc în capitală, reședința lui atunci când vine cu treburi aici, este la Sf. Spiridon (îl găsim la 1772, împreună cu suita, în condica de venituri și cheltuieli a mănăstirii)[128].

În concluzie, activitatea pastorală a lui Inochentie poate fi urmărită atât în Eparhia Hușilor cât și la nivelul întregii țări, deoarece rolul episcopilor nu se rezuma doar la chestiunile bisericești din jurisdicția proprie. Putem remarca pastorația răzeșilor, a boierilor și a domnilor, căreia i se adaugă preocupările filantropice, cu sfatul și ajutorul lui întemeindu-se spitalul Sf. Spiridon din Iași.

3. „Să rămânem în toate orânduielile și obiceiurile cele vechi ale noastre" – activitatea culturală și diplomatică

Din punct de vedere cultural și diplomatic, răstimpul în care Inochentie este episcop constituie anii afirmării identității naționale românești în contextul mișcării de idei și a noilor constelații politice europene. Acum este turnanta decisivă în trecerea de la „vechea societate, alcătuită organic, în care domnul prezidează unitatea ei vie (...) nu din obscurantism, ci lipsit de idei abstracte, identificat cu neamul"[129] la „vremurile de astăzi" a căror justificare și înțelegere sunt deseori făcute cu ajutorul conceptelor noi, din arsenalul ideologic iluminist.

Pe plan bisericesc este perioada reprezentată mai întâi de Iacob Putneanul[130] și Ioanichie al Romanului, iar apoi de la Gavriil Callimachi, Leon Gheucă, Amfilohie Hotiniul, Gherasim Clipa[131]. Un rol aparte îl are curentul cultural din Moldova, care a influențat și s-a lăsat influențat de Paisie Velicicovschi, găzduit

---

[125] Pr. Anton Popescu, *op. cit.*, p. 277.

[126] V. Rășcanu, V. Năstase, S. Bârsan, G. Brăilean, *Istoricul spitalului orășenesc clinic de adulți din Iași*, vol. I, București, 1956, p. 504.

[127] *Arh. St. București, mss* 544, doc. 93.

[128] Teodor Codrescu, *Uricariul*, vol. XXI, Iași, 1892, p. 361.

[129] P.P. Panaitescu, *Opera voievozilor*, în „Cuvântul", 14 martie 1938, p. 2.

[130] Teoctist, mitropolit al Moldovei și Sucevei, *op. cit.*

[131] Unele considerații la Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, București, 1972, p. 79 *sqq*. Prietenul lui Leon Gheucă, Dositei Obradovici, este și „crescătorul lui Grigore și Alexandru Callimachi" (N. Iorga, *Ist. Bisericii românești*, p. 190-191).

aici de Gavriil Callimachi. Unificarea tuturor căutărilor din această vreme se va împlini prin activitatea mitropolitului Veniamin Costachi, ucenicul lui Iacob Stamati (despre care N. Iorga spune că „este șeful popular românesc, potrivit tradiției Bisericii"). Ca trăsătură comună tuturor putem constata existența unei vieți culturale mărturisitoare a dreptei credințe a „Bisericii strămoșești" și, fără să se despartă de aceasta, mai ales după 1769, sunt prezente formulări care se înscriu în curentul denumit de Milan Șesan „iluminism românesc"[132]. Finalitatea dorită de toți acum este obținerea autonomiei bisericești și înlăturarea „stăpânirii nedrepte și fără de lege" a turcilor păgâni[133].

Faptul că Inochentie al Hușilor, timp de treizeci de ani rămâne activ în procesul complex (și cu atâtea nuanțe) de afirmare a românilor, ne îndreptățește să îl considerăm una din persoanele cheie ale diplomației ecleziastice a timpului. Se mai cuvine reținut că mitropoliții Iacob Putneanul, Gavriil Callimachi și Leon Gheucă (episcop de Roman până la 1786), în timpul cărora și alături de care activează, au la fel ca și dânsul postrigul la Putna.

Trei aspecte sunt considerate esențiale în lupta ce se dă acum: poziția clerului grec în Biserică, problema mănăstirilor închinate și problema raporturilor ierarhice cu Patriarhia de la Constantinopol[134]. Aceste chestiuni *de facto* se regăsesc în preocuparea ierarhilor de a întări prestigiul și autoritatea Bisericii sub mitropoliții Iacob și Gavriil; atunci când contextul internațional va permite, dorința de a rămâne în „toate obiceiurile și orânduielile noastre cele vechi" va fi exprimată și *de jure*.

Inochentie este promovat episcop de Iacob Putneanul. Alături de protectorul său îl găsim în hotărârile luate de Sfatul domnesc, între care multe sunt privitoare la afirmarea drepturilor țării. Până la 1760 aduce la o stare economică înfloritoare Episcopia Hușilor, care avea un rost important situându-se în vecinătatea Imperiului Otoman. Sprijină afirmarea economică a boierilor din hotarul cu raiaua, neuitând că teritoriile acesteia au fost cândva ale țării. Atunci când incursiunile tătărăști riscă să compromită ceea ce el ridicase din ruine susține pe mitropolitul Iacob în plângerea acestuia din 1758 către „sultanii" tătari, gest considerat drept „act de mare curaj și de demnitate patriotică"[135].

Sprijină mereu Mănăstirea Putna, care prin hotărâre sobornicească va rămâne „tot slobodă și singură stăpână pe rânduiala celor vechi ctitori (...), neînchinată nicăieri"[136]. Este la curent cu inițiativele culturale ale mitropolitului și apropiat de Vartolomei Măzăreanu, cel mai bun cărturar al vremii.

La Huși, găzduiește la 1755 și 1759 pe solii polonezi August Mnszech și pe contele Potocki, care se întorceau de la Istanbul, iar în 1766 pe Toma Alexandrovicz care mergea spre capitala Imperiului Otoman[137] . Chiar dacă rolul său de

---

[132] Milan Șesan, *op. cit.*

[133] „Arhiva Românească", p. 164.

[134] Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 150.

[135] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 348.

[136] *Ibidem*.

[137] N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, Ed. Eminescu, București, MCMLXXXI, p. 343-346. Pentru contele Potocki și Toma Alexandrovici, vezi P.P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, Ed. Cultura Națională, București, 1930, p. 209-220.

gazdă e unul modest, cu siguranță episcopul nu este străin de combinațiile diplomatice ale timpului (între care, problema polonează, care acum este prima pe agenda de lucru a politicii externe rusești)[138].

În politica generală, ca și alți patrioți, vede în Rusia reazemul prin care țara poate să se „izbăvească din tirănesc otomanicescul jug"[139]. La 1756 comandă ierodiaconului Gavriil de Huși o copie după lucrarea *Viața marelui Petru, samoderjet a toată Rosiia*. În privința circulației lucrării s-a observat că se manifestă o simpatie pentru țar atât datorită politicii sale antiotomane, cât și pentru cea de modernizare a societății. S-a mai considerat că și prin intermediul acesteia s-au insinuat în țările noastre elemente ale ideologiei despotismului luminat[140].

În 1760, Iacob Putneanul „cu silnicie prefăcută" este silit să se retragă, locul său revenind fostului mitropolit de Salonic, Gavriil Callimachi (frate și unchi de domni români ce și-au câștigat norocul în Fanar). Trecerea aceasta nu s-a făcut fără rezerve. Până la urmă însă legitimitatea călugărului putnean este recunoscută atât de predecesorul său cât și de patriarhul ecumenic, ambii considerându-l pământean[141]. Astfel, obiceiul ca în țara Moldovei să nu se facă mitropoliți și episcopi dintre străini este încă o dată recunoscut și păzit.

Ca mitropolit de Salonic (mai întâi, sprijinit de fratele său, fusese arhidiacon la Patriarhie) are statut de funcționar otoman și se familiarizează cu problemele politice. V. Laurent consideră „că nimic nu-l distingea de mediul său de adopție, așa era de elenizat"[142]. Aici este probabil inițiat în politica rusească din Balcani sprijinită de „noua Biserică greacă din Constantinopol" pe care Rusia, la 1774, o va lua sub ocrotirea ei[143]. Prevalându-se acum de unitatea de credință ortodoxă (și mai târziu de panslavism), Imperiul Țarist dorește ca să aibă sub protecția lui pe creștinii ortodocși din Imperiul Otoman, după cum Franța avea dreptul să intervină pentru creștinii catolici din Orient[144].

După instalarea ca mitropolit la Iași, Gavriil Callimachi va câștiga, treptat, încrederea tuturor și va ajunge conducătorul partidei antiotomane.

Cu timpul, va instala persoane de încredere în scaunele episcopale, promovând o nouă echipă de ierarhi care asigură continuitatea orientării protectorului lor.

---

[138] Norman Davies, *Historie de la Pologne*, Fayard, 1986, p. 334.

[139] „Arhiva Românească", p. 174.

[140] Vlad Georgescu, *op. cit.*, p. 65.

[141] V. Laurent, *op. cit.*, p. 140 și 159.

[142] Pentru înțelegerea mentalității unor ierarhi greci din Imperiul Otoman este interesantă următoarea relatare: sub purtarea de grijă a mitropolitului Neofit al Ungrovlahiei, adunarea arhiereilor și boierilor trebuia să întărească o anafora. Fiind prezenți și doi mitropoliți străini urma ca și ei să contrasemneze documentul. „Mitropolitul Cezarei a iscălit în mod tăcut, cel al Dristrei însă, citind-o și văzând că scrie: șezând înaintea tuturor smerenia noastră și chibzuind împreună cu preasfinții noștri confrați etc. (...) îndată i-a spus: «Bre cretane ticălos, păcat de învățătura ta; noi arhierei cu beraturi împărătești sântem episcopii sau protopopii tăi? Mazilirea și numirera ta depind de domn»; i-a mai spus și multe altele și rupând scrisoarea, s-a ridicat" (raport din 19 martie 1742 în *Reprezentanța diplomatică*..., p. 129).

[143] V. Laurent, *op. cit.*, p. 141.

[144] N. Iorga, *Chestiunea Dunării*, Institutul European, Iași, 1998, p. 279.

În 1763 este primit la Dragomirna (mănăstire care, prin dispoziția testamentară a ctitorului, nu putea fi închinată) călugărul Paisie Velicicovschi, care se întorcea de la Athos însoțit de 64 de ucenici, proveniți din aproape toate popoarele ortodoxe (inițial voia să se stabilească în Muntenia dar n-a fost primit)[145]. Treptat obștea se mărește, iar după ce nordul Moldovei este anexat de austrieci (ceea ce va determina scăderea ponderii centrului de la Putna) se așază la Secu și Neamț, alcătuind „un sobor fără pereche, ca număr, ca pregătire, ca evlavie și ca fel de viață harnic și ideal”[146].

Episcopul Hușilor va ști să treacă peste reținerile care, fără îndoială vor fi fost și colaborează în problemele esențiale cu noul mitropolit, fără să aibă sentimentul că și-a trădat vechile convingeri. Pe plan cultural sprijină tipărirea și răspândirea cărților de cult în limba română[147] și se îngrijește de funcționarea și întreținerea școlii de la Centrul eparhial. Legături întreține și cu episcopul Râmnicului, Chesarie[148], angajat și el în politica de afirmare a drepturilor țării. Constată decadența evidentă a sistemului fanariot și așteaptă ca evenimentele ce se pegăteau și despre care știa probabil, să ia un curs favorabil pentru toți cei care doreau schimbarea.

La 30 septembrie 1768, izbucnește un nou război între Imperiile Țarist și Otoman, care va dura până la 21 iulie 1774. Domnii Țărilor Române, ierarhii și mare parte din boieri se solidarizează cu cauza creștină, în numele căreia Ecaterina a II-a făcuse din timp o abilă propagandă (având o puternică structură informativă și agenți de influență în Balcani)[149]. Atât cât se putea în condițiile în care războiul nu se încheiase, iar rușii erau cunoscuți doar „la modul ideal”[150], românii pun problema afirmării propriilor interese în contextul schimbării statutului lor internațional. În Moldova, domnul Grigorie Callimachi (nepotul mitropolitului), trădat de grecul Neculache Șuțu[151], capuchehaia lui din Istanbul (care îl acuză de boicotarea aprovizionării armatei otomane) este arestat de turci în 1769 și închis (va fi executat la 29 august 1770)[152].

În același an moare Ioanichie, episcopul Romanului și în locul lui este promovat unul dintre „ciracii” lui Gavriil Callimachi, Leon Gheucă[153]. Leon este

---

[145] *Viața cuviosului Paisie de la Neamț*, ediție îngrijită de Diac. Prof. Ioan Ivan, TRINITAS, Iași, 1997, p. 127.

[146] N. Iorga, *Ist. Bisericii Românești*, p. 172.

[147] Mitropolitul, care luase bani cu dobândă pentru a tipări *Evanghelia* în limba română, îi trimite, în decembrie 1762, 115 exemplare lui Inochentie pentru a le împărți și returna banii, ca să nu crească dobânda (Melchisedec, *op. cit.*, p. 278.

[148] *Arh. St. București, mss* 544, doc. 121 (din 25 septembrie 1777).

[149] G. Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse (dintre cele mai vechi timpuri până la 1854)*, Ed. Academiei, București, 1954, p. 137-138; Nicolae I. Arnăutu, *op. cit.*, p. 70-74; N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, p. 314.

[150] N. Iorga, *Ist. Bisericii românești*, p. 165.

[151] Paseudo-Enache Kogălniceanu, *op. cit.*, p. 139 și 175.

[152] *Ibidem*, p. 148.

[153] Diacon Alex. I. Ciurea, *Figuri de seamă de ierahi moldoveni; Leon Gheuca*, Chișinău, 1942, p. 12.

ipopsifiat la 2 februarie 1769 în Iași „prin voia, îndemnarea și slobozenia" domnului țării, actul încheiat acum fiind semnat de Inochentie și de doi episcopi greci[154].

Trupele rusești intră la 26 septembrie în țară. La inițiativa generalului Elem, mitropolitul (care după uciderea lui Constantin Mavrocordat la Galați, de sabie rusească, este conducătorul efectiv al țării) și „sfatul de obște" hotărăsc trimiterea unei delegații alcătuită din clerici și mireni la Sankt Petersburg. Lui Inochentie i se încredințează conducerea misiunii (mai făceau parte Vartolomei Măzăreanu, egumen de Solca, Venedict, egumenul Moldoviței, iar dintre boieri, Ioan Paladi, biv vel logofăt, Ianacachi Milu, biv vel spătar și logofătul Lupu Balș care renunță „fiind foarte bătrân")[155].

Nu merge Gavriil însuși (delegația plecată din Țara Românească era condusă de mitropolitul Grigorie) pentru că trebuia supravegheat bunul mers al treburilor în țară dar și din calcul: avea nepotul întemnițat la Chilia (acuzat de colaboraționism cu rușii) și el însuși poate nu era considerat o persoană atât de sigură, ca fost întâistătător la Salonic. Merg cei trei putneni (Vartolomei mai fusese în Rusia)[156] fiindcă aveau deja relații bune făcute la curtea țarilor, pentru că erau persoane în care mitropolitul are încredere (vor fi fost și chestiuni confidențiale de discutat) și pentru că, fără îndoială, cunoșteau limba rusă. Pentru suplinire la Huși, Inochentie deleagă pe Leon, noul episcop al Romanului (o rudă de-a sa, Vasile Gheuca, vinde la 1756 un țigan bucătar lui Inochentie iar doi ani mai târziu Victoria, sora lui Vasile, dăruiește un altul Episcopiei, acesta fiind dania „lăsată cu limbă de moarte" (de fratele ei)[157]. Actul, întocmit la 20 noiembrie de Gavriil arată că „din vrerea și alegerea sa", episcopul au lăsat epitrop pe (...) kir Leon (...) până se va întoarce de unde s-au silit a călători pentru folosul acestei țări"[158].

Misiunea diplomatică pleacă din Moldova în decembrie și va ajunge la destinație în aprilie anul următor. Între alte documente duc și două scrisori, una pentru stabilirea de noi relații cu Sinodul rus și altele pentru mijlocirea aducerii în țară a arhivei Mitropoliei și a moaștelor Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, care fuseseră luate de mitropolitul Dosoftei în Polonia.

Delegații clerici pleacă de la Mănăstirea Solca[159], trec pe la Rădăuți, pe la Leticev (unde sunt timp de șase zile oaspeții generalului Rumiantev) și se opresc pentru alte șase zile la Kiev, unde sunt bine primiți de mitropolitul Arsenie Moghileanschi, și de Zosim arhimandritul Pecerskăi (aici auzise pentru prima dată Paisie Velicicovschi pe fostul mitropolit Antonie și pe călugări slujind Sf.

---

[154] Preot Scarlat Porcescu, *Episcopia Romanului*, p. 235-236.

[155] „Arhiva Românească", p. 152.

[156] Dimitrie Dan, *Arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu*, p. 3 (în 1757 este trimis la Kiev de Iacob Putneanul).

[157] Melchisedec, *op. cit.*, p. 145 și 266.

[158] *Ibidem*, p. 305-306.

[159] Relatarea intinerariului, pas cu pas, este consemnată de Venedict Teodorovici („Arhiva Românească", p. 249-262); Vartolomei Măzăreanu istorisește numai cele văzute în capitală (*Ibidem*, p. 262-268).

Liturghie în limba română)[160]. Trec pe la moșia lui Matei, beizadeaua lui Dimitrie Cantemir, unde sunt găzduiți „cu mare dragoste”[160bis]. Din relatarea lui Venedict se vede că urmează un drum știut, presărat peste tot cu urme românești.

Ajunși la destinație li se fac onoruri diplomatice. Delegațiile reunite ale celor două țări românești vor fi primite la 28 aprilie, de Florii, la țarină. Inochentie va rosti discursul său (înainte de mitropolitul Ungrovlahiei) a cărui esență stă în afirmația „ne-ai lăsat în toate orânduielile și obiceiurile cele vechi ale noastre”[161]. Formularea, voit ambiguă, are valoarea de clișeu diplomatic (se regăsește, în forme apropiate și în alte documente) prin care se înțelege o anume critică a politicii fanarioților dar, cu siguranță, se afirmă drepturile vechi românești, care în Biserică însemnau: ierarhie dintre „pământeni”, stăpânirea deplină a mănăstirilor și autoritate asupra teritoriului întregii țări, așa cum era el odinioară. În plan general, la 1772 și 1774 se pune problema capitulațiilor, care consfințesc, de asemenea, autonomia Țărilor Române.

Ecaterina a II-a promite „că amândouă cnejiile vor fi după a lor judecăți și rânduieli”, dar condiționează aceasta de „vrednicia (...) împotriva celui ce este vrăjmașul tuturor creștinilor”[162].

Delegațiile mai prezintă și două proiecte despre care s-a spus că „sunt inspirate din izvoare rusești”[163].

La Sankt Petersburg, peste tot unde merg, românii sunt bine primiți. Asistă la slujbele fastuoase, stau la masă cu familia imperială și văd luxul și măreția capitalei, care copleșește și intimidează. Aici Inochentie îndeamnă în aprilie 1770 pe Vartolomei Măzăreanu să tălmăcească *Liturghia arhierească*. Este prima traducere a acestei slujbe în limba română. Sunt primiți la Platon Levșin, unde cunosc pe preotul bănățean Mihai Popovici, care povestește despre „necazurile, sila și năpastea cu care pătimesc ardelenii”[164].

În tot răstimpul misiunii sale Inochentie ține legătura cu țara, informând periodic pe mitropolitul Gavriil cu privire la mersul lucrurilor (din păcate comunicațiile sunt deficitare și abia două din cele 13 scrisori ajunseseră în 1770 la Iași[165]. Rațiunile ce stăteau la baza organizării păcii europene[165bis] vor face ca demersul diplomatic românesc din primăvara anului 1770 să nu se finalizeze. Delegațiile pleacă spre casă în luna iunie fără să știe că Țările Române vor rămâne

---

[160] *Viața cuviosului Paisie de la Neamț*, p. 5.

[160 bis] Matei, fiul mai mare, fusese dezmoștenit de tatăl lui (Diac. P.I. David, *Dimitrie Cantemir și urmașii săi în Rusia, exemplu de demnitate și patriotism*, în BOR, an XCII (1974), nr. 7-8, p. 945.

[161] „Arhiva Românească”, p. 198.

[162] *Ibidem*, p. 201.

[163] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 56.

[164] Alexandru Elian, *Din legăturile mitropolitului Moscovei, Platon, cu clericii români*, în „Ortodoxia”, an XII (1960), nr. 2, p. 184-185.

[165] „Arhiva Românească”, p. 220-221.

[165 bis] Georges I. Brătianu, *L'organisation de la paix dans l'histoire universelle*, Ed. Enciclopedică, București, 1997, p. 286-287.

în continuare supuse Imperiului Otoman și că Moldova va pierde, pe seama Imperiului Habsburgic, partea ei din nord (Bucovina) cu Mănăstirea Putna, cu vechea capitală a țării, Suceava și cu locurile de baștină ale familiei Călmașul.

Din relatarea lui Vartolomei Măzăreanu aflăm că vlădica Inochentie pleacă mai repede decât ceilalți acasă. Primise vești de la mitropolit despre represaliile tătarilor și turcilor, care pustiiseră ținuturile Eparhiei sale. Știa și de epidemia de ciumă din țară[166]. Totuși, apreciem că va mai fi fost un motiv pentru care trebuia să se grăbească. Armata rusă, sprijinită și de voluntarii români, alungase autoritățile raielelor de la Hotin și din sudul țării. Teritoriile acestea erau românești și nimeni nu uitase aceasta. La 1769 se arătase în scris generalului Elem că „hotarul țării au fost până în Nistru și până în Dunăre, întru care se cuprinde Benderiul, Cetatea Albă, Chilia, Smilul, Tomarova și Hotinul, toate cetăți și locuri din marginile țării"[167]. Problema revenirii la Moldova a vechilor ei teritorii va fi fost hotărâtă la Iași pentru a fi discutată la Sankt Petersburg. Din punct de vedere bisericesc chestiunea era delicată pentru că aici ființa Mitropolia Proilaviei (cu autoritate vremelnică și contestată și la Hotin), ai cărei titulari greci fuseseră de multe ori în conflict cu ierarhii hușeni pe tema delimitării jurisdicțiilor. În scrisoarea pe care Inochentie o ducea Sinodului rus se cerea sprijinul acestuia, precizându-se finalitatea demersului: „întemeierea vechilor obiceiuri", dar și „a dreptăților celor pre lege a Bisericii noastre"[168] (cuvintele *lege* și *patrie* sunt des folosite de Gavriil Callimachi).

Probabil încurajat, Inochentie știe să păstreze tăcerea și se grăbește să ajungă la Iași, lăsând pe tovarășii săi să-și folosească toate relațiile pentru binele mănăstirilor lor[169] de a căror apropiată tragedie nu aveau cum să bănuiască. Nu știau nici părerea Ecaterinei privitoare la etichetă: „Se înșeală profund cei ce judecă lucrurile după primirea ce li se face"[170].

Sosit la Iași Inochentie îl va informa pe mitropolit asupra rezultatelor vizitei și se vor fi sfătuit cu privire la noile perspective, atât cât puteau fi ele prevăzute, pentru că războiul nu luase încă sfârșit.

La 10 ianuarie 1771, mitropolitul Gavriil Callimachi extinde jurisdicția Mitropoliei Moldovei asupra teritoriilor fostelor raiele, unde ființa Mitropolia Proilaviei. Deoarece „s-au socotit a fi dintru început din hotarul pământului și din păstoria Moldovei" i se încredințează episcopului Inochentie al Hușilor „purtarea

---

[166] „Arhiva Românească", p. 221 *sqq*.

[167] *Ibidem*, p. 143.

[168] *Ibidem*, p. 165. În schimb, se arată: „osăbit ne rugăm (...) ca să fim sub stăpânească apărare a Preasfinților Voastre, fiind pururea ocrotiți și umbriți".

[169] Prin „prietenul lor vechi", Ioan Tastiev, „întâiul preot de la curte", cunosc pe Ioan, duhovnicul țarinei, care în legătură cu contele Panin, mijlocesc primirea unor bogate daruri pentru mănăstirile celor doi egumeni („Arhiva Românească", p. 261-262), vezi și Nestor Vornicescu, *Arhimandritul Venedict Teodorovici, egumenul Moldoviței*, în MMS, an XXXIX(1963), nr. 7-8, p. 525-529.

[170] Acad. P. Constantinescu Iași (coordonator), *Istoria diplomației*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1962, p. 313.

de grijă la numita Eparhie și să păstorească cu priveghere, atât partea bisericească, cât și partea politicească". Eparhia Hotinului este pusă sub ascultarea lui Dositei al Rădăuților[171].

La rândul său, mitropolitul Grigorie al Ungrovlahiei va hotărî trecerea parohiilor din fosta raia a Brăilei la Episcopia Buzăului[172].

Gavriil Callimachi solicită și asentimentul generalului Rumiantev pentru trecerea la Episcopia Hușilor a ținuturilor Ismail, Reni, Chilia, Acherman și Bender. Acesta răspunde afirmativ abia la 25 aprilie 1773[173] deoarece „se vede că Daniil, titularul Mitropoliei, intervenise și generalul îl lăsase să conducă Eparhia până la moartea sa"[174] (întâmplată în primăvara acestui an). De aici se vede curajul și hotărârea lui Gavriil de a impune, nu de a i se recunoaște, drepturile țării. În același an mitropolitul Moldovei îi întărește „fratelui nostru Inochentie", drepturile în noile ținuturi ale Eparhiei sale: „să judece și să cerceteze a doua oară toate pricinile bisericești. Ceteți, cântăreți și purtători de sfeșnice să însemneze. Ipodiacon și diacon să săvârșească și să sue la rânduiala preoției pe cei vrednici. Duhovnicești părinți să așeze pe ale sale cărți de duhovnicie, monahi și monahii să facă (...) dumnezăiestile bisărici să sfințească, să învețe pe pravoslavnicul norod (...) și toate câte se cuvin arhieriei să le săvârșească (...) să să pomenească numele frăției sale la toate Sfintele Liturghii (...)[175].

Prin aceste decizii energice, Inochentie își vedea împlinit unul din rosturile venirii sale la Huși. Credem că el a fost artizanul restaurării drepturilor străvechi ale Bisericii românești în această parte a țării (în înțelegerea cu Gavriil Callimachi dar și cu mitropolitul Grigorie, alături de care merge în misiune diplomatică). În următorii ani va purta de grijă noilor sate ale Eparhiei sale. Unui anume Nicolae, la 17 noiembrie 1774 îi dă carte de preoție „pentru satul Ghiderim (?) ot ținutul Bălții[176bis]. La 28 martie 1775 hirotonește pe Teodor Chirilov pentru satul Iasimova, de lângă Balta[176] (tot în zonă, înainte de 1758 făcuse diacon pe Vasile Nalivaico[177].Turcii revin după 1774 și se reface vechea structură ecleziastică, la 1776, sub mitropolitul Ioachim „al Proilavului, Tomarovei, Hotinului și a întregului ținut ucrainean"[178]. Și succesorul lui Inochentie, Iacob Stamati, va face mai multe hirotonii în fosta jurisdicție a Hușilor, redevenită acum a Proilaviei (sunt fințiți preoți pentru satele: Plopul, Mândăc, Cobâlca, Cosa ș.a.)[179].

---

[171] Melchisedec, *op. cit.*, p. 313.
[172] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 314-315.
[173] *Ibidem*, p. 315.
[174] Arh. Dr. Veniamin Pocitan Bârlădeanu, *Istoria Mitropoliei Proilaviei (Brăilei)*, în BOR, serie III, an XLIX(1931), nr. 10, p. 581.
[175] Melchisedec, *op. cit.*, p. 316.
[176 bis] „Arhivele Basarabiei", an V (1933), nr. 3, p. 217.
[176] Arh. Dr. Veniamin Pocitan Bârlădeanu, *op. cit.*, p. 580.
[177] Diacon Dr. Alexandru I. Ciurea, *Iacov Stamati (1749-1803)*, p. 76.
[178] Arh. Dr.Veniamin Pocitan Bârlădeanu, *op. cit.*, p. 582.
[179] Diacon Dr. Alexandru I. Ciurea, *op. cit.*

Împlinirile diplomației românești a timpului sunt compromise prin noua pace încheiată la Kuciuc Kainargi în 1774[180]. Dintre toate rămâne numai protectoratul rusesc (pe care Rusia, din diverse motive, nu se grăbește să îl aplice)[181]. De acum înainte eforturile românești capătă o nouă orientare. Deoarece stăpânirea turcească este menținută, se încearcă îngrădirea acesteia în limitele respectării autonomiei pe care țara o avea din vechime. Cum se cer documente doveditoare, boierii aduc înaintea plenipotențiarilor marilor puteri întruniți la Focșani (1772) și la Kuciuc Kainargi (1774), acte („tractaturi") care sunt „rezumatul relațiilor vechi cu Poarta, așa cum se păstrează în mintea boierilor"[182]. Chiar dacă autenticitatea formală a capitulațiilor nu rezistă criticii istorice, conținutul lor este important pe plan politic. De aceea, „trebuie recunoscută însemnătatea acțiunilor duse de căpeteniile bisericești și ale nobilimii princi-patelor, ce au reușit să dea o bază de drept internațional revendicărilor de autonomie întemeiate pe precedente istorice, din care se va dezvolta întregul program de renaștere națională al epocii ce a urmat"[183].

Cu puțin timp înainte de plecarea în Rusia sau acum, trebuie să fi apărut ideea redactării *Cărții sobornicești* datată 1 ianuarie 1752, care consfințea în scris, ceea ce hotărâseră mai de mult, împreună cu Iacob Putneanul, ierarhii și egumenii mănăstirilor de țară („să se urmeze obiceiul țării și din pământeni să se aleagă mitropolit sau episcop, iar strein niciodată să nu se priimească")[184]. Cel ce se ocupă de această problemă este Inochentie, desigur, cu asentimentul celorlalți putneni în viață[185]. Acum el are calitatea oficială de șef al misiunii la Sankt Petersburg și este familiarizat cu problemele diplomatice ale timpului. Fiindcă trebuie să susțină adevărul celor prezentate în document (calitatea de martor) sau pentru că fusese de față când se luase hotărârea verbală (era dichiu la Rădăuți și din familia „putnenilor", ca și Ierotei al Hușilor) actul este semnat și de el (așa se poate explica prezența semnăturilor a doi titulari în același timp la Episcopia Hușilor). Inochentie mai știa și de exigența rușilor (ca de altfel și a Porții otomane) de a proba cu acte drepturile lor[186]. Importantă este și întărirea, adăugată ulterior întocmirii actului, de pe unul din exemplarele *Cărții sobornicești* sub semnătura mitropolitului Iacob Putneanul: „adeverim și întărim tot ce scrie

---

[180] Generalul Rumiantev îi aduce la cunoștință mitropolitului Gavriil (la 28 iulie 1774) principalele prevederi ale păcii, între care: locuitorii țării „să fie la făcutul bisericilor nouă și la tocmitul celor vechi, să cunoască și să știe, cinstească-se partea duhovnicească, după cum să cade, cu osăbită cinste cinurile acelora; să să dee înapoi mănăstirile (...) pre lângă Brăila, Hotin, Benderiu și alte cetăți (...); să nu ee nici să ce nici un feliu de bani, după socoteala veche (...); în pricinile amânduror acestor cnejii, miniștrii împărăției rusești ce să află lângă Poartă, să poarte vorbe pentru folosul lor" („Arhiva Românească", p. 241-242).

[181] Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc...*, p. 287.

[182] N. Iorga, *Genealogia Cantacuzinilor*, apud Gheorghe I. Brătianu, *op. cit.*, p. 283.

[183] *Ibidem*, p. 283-284.

[184] Constantin Erbiceanu, *Istoria Mitropoliei Moldovei și Sucevei și a Catedralei mitropolitane din Iași*, București, 1888, p. 24-26.

[185] Chestiunea necesită un studiu special. Aici enunțăm doar opinia noastră.

[186] „Arhiva Românească", p. 133 și *passim*.

mai sus". Fostul mitropolit era înaintat în vârstă (moare la 1778) așa încât ar fi de înțeles că ductul nu mai are eleganța de odinioară (dacă scrisul nu aparține cumva unui martor)[187]. Acest detaliu ne mai arată că actul va fi fost văzut și reconfirmat în formula actuală de toți autorii lui care se mai aflau în viață.

Și termenii documentului reținatmosfera vremii de atunci, când se afirmă „drepturile țării și ale pământenilor", „legea și pravila", „obieciurile și rânduielile noastre cele vechi"[188]. Fără să comită un fals în sensul uzual al termenului, putnenii au curajul, acum, când turcii nu mai dețin aceiași putere și ei vor să stabilească noi relații cu sinodul rus, să pună și în scris ceea ce se știa și se respecta tacit de către toți.

În preajma încheierii păcii de la Kuciuc Kainargi pe Inochentie îl întâlnim alături de mitropolit și boieri pentru a se pune de acord și promova cele mai potrivite inițiative în contextul reinstaurării suzeranității turcești. Semnează mai multe arzuri[189] (între care unul cere pe Grigorie Ghica domn)[190]. ce urmau să fie prezentate de mitropolit lui Rumianțev (care se afla la Focșani) și apoi înaintate sultanului. Fiindcă mitropolitul își depășește atribuțiile, la 15 august 1774, boierii rămași în Iași îl admonestează într-o scrisoare (îl acuză că „împarte țara în tarafuri" și îi cer ca în problemele majore să ia hotărâri împreună „cu întreaga obște")[191].

Ultimii ani de păstorire ai lui Inochentie la Huși sunt cei mai dificili. Bătrânul episcop găsește gospodăria distrusă și averea risipită. Are însă voința de a lua totul de la început. Realizările însă sunt mai puține, anii înmulțindu-se și puterea scăzând. Va fi fost desigur și îngrijorarea mai-marilor zilei față de cel care nici nu pierduse, nici nu câștigase o bătălie pe de-a-ntregul; politica de echilibru urmată de el putea fi o piedică și un pericol pentru cei ce se devotaseră total numai unei anumite cauze. Cu un an înainte de a trece la cele veșnice este victima unei încercări de asasinat. Medicul Andrei Wolf, care îl salvează, știe de la episcop că „îl otrăvise bucătarul"[192]. Moare în 1782 și este înmormântat în Catedrala episcopală din Huși, piatra de pe mormânt fiind înfrumusețată de urmașul său, Iacob Stamati.

IV. Concluzii: „Toată fapta cea bună nu poftește pentru sine nici o laudă"

Timp de treizeci de ani, neîntrerupt, episcopul Inochentie s-a devotat activității de restaurator. Călugăr de Putna și făcând parte din „frăția" putnenilor, care conduce viața bisericească a țării, este împlinitorul idealurilor acestora în împrejurările concrete ale vremii sale.

---

[187] Ștefan S. Gorovei consideră că „scrisul nu este al lui Iacob Putneanul" (*op. cit.*, p. 439).

[188] *Corespondenții cu Rosia*, în „Arhiva Românească", *passim*.

[189] Scarlat Callimachi, Vlad Georgescu, *Mitropolitul Gavril Callimachi și Rusia*, în BOR, an LXXIX (1961), nr. 9-10, p. 807. Semnează și hatmanul V. Razu, vistiernicul I. Canta, Spătarul Conachi, paharnicul C. Păladi, stolnicul C. Balș.

[190] Theodor Codrescu, *op. cit.*, vol. VI, p. 416-417. Pe Grigore Ghica îl cunoscuse la Sankt Petersburg.

[191] *Ibidem*, p. 424-426.

[192] Andrei Wolf, *op. cit.*, p. 172. Din documente aflăm că Inochentie avea doi țigani bucătari, ambii de la Vasile Gheuca (unul cumpărat și unul dăruit).

La Huși va ridica din ruine Episcopia, întărind și zona de margine a țării, pentru a-și relua rosturile pe care aceasta le avea încă de la întemeiere. Nu se oprește doar la gospodărire și administrație, ci are importante și semnificative împliniri pastorale și filantropice (mai ales dacă ținem seama de schimbările importante din economia, societatea și politica timpului).

Toate acestea îl recomandă ca un ierarh cu înțelegere superioară, conștient de ceea ce întreprinde, cu proiecte izvorâte nu numai din mersul firesc al lucrurilor, ci cu o concepție întemeiată pe o anumită cultură trăită, deodată teologică și românească (la Huși păstrează vechea pisanie din vremea lui Ștefan cel Mare pusă însă pe biserica înălțată de el; la Iași sfătuiește pe domn să ctitorească spitalul Sf. Spiridon).

Este și ierarh luptător pentru restaurarea drepturilor vechi ale țării și ale „credinței strămoșești" (expresia o găsim într-un document semnat și de el). Ca putnean face legătura dintre două generații ieșite din chiliile marii lavre din Bucovina; asigură astfel continuitatea acelorași planuri ce însuflețeau pe toți, în împrejurări diferite. Inițiat în politica generală a vremii, pledează, mai ales prin fapte, pentru cauza neamului său. Excelează în lucrul de echipă și este unul din călugării diplomați, la curent cu problemele mari în a căror dezlegare se cere devotament, pricepere și discreție. Se dedică acțiunii de restabilire a vechii jurisdicții a Eparhiei sale și datorită lui „Episcopia basarabeană" a Hușilor este pentru o vreme în hotarele ei firești (de dincoace de Prut, până la Nistru și la Mare). Stăpânește și datele generale ale chestiunii românești (îl cunoaște pe Grigorie, mitropolitul Ungrovlahiei, care va afirma dreptul Bisericii românești în ținutul Brăilei, corespondează cu episcopul Chesarie ale Râmnicului și este la curent cu lupta românilor ardeleni).

Cuvintele sale „să rămânem în toate orânduielile și obiceiurile cele vechi ale noastre" nu exprimă o neputință de a găsi noi soluții (și ele există), ci cuprind un adevărat program de restaurare a dreptului țării de a fi de sine stătătoare și a Bisericii de a fi condusă, așa cum dintotdeauna s-a știut, prin oamenii locului și potrivit rânduielilor ei. Dovedește curajul înțelept de a participa la hotărârea de a se face public, scris, ceea ce până atunci nu se cutezase (*Cartea sobornicească* din 1 ianuarie 1752).

Febra modernității, înțeleasă ca triumf al rațiunii care explică lumea fără Dumnezeu, nu izbutește încă să cuprindă sufletul românesc. Interesul ierarhilor noștri pentru noile idei deiste ce cucereau Europa, dovedesc deschiderea și efortul lor de a înțelege mersul lumii în care își conduc păstoriții, însă ei mărturisesc întotdeauna dreapta credință. Din acest interes normal se naște „iluminismul românesc". Inochentie, prin opțiunile sale, poate fi considerat un ierarh patriot luminat.

Din păcate trăiește și momente în care realizările îi sunt risipite, iar teritoriul țării, unde era mănăstirea lui de metanie, înstrăinat.

Idealurile mărturisite de Inochentie prin faptele întregii sale vieți vor fi slujite, cu aceeași vrednicie de succesorii lui în scaunul episcopal de la Huși, Iacob Stamati și Veniamin Costachi. Un alt urmaș, Melchisedec Ștefănescu, îl va numi, inspirat, pe călugărul putnean „părintele acestei Episcopii".

Inochentie, Bishop of Husi

The bishopric of Husi in the general context of the XVIII-th century was in a serious crisis because of the Turkish and mostly Tatar incursions. In the same time, the Russian influence was greater and greater. Bishop Inochentie of Husi came from Putna, where was a monk and after that he was a dichiu in Radauti. As a bishop he contributed to the good development of the bishopric and he restored it from ruins. His vocation as founder of churches and buildings was completed with a cultural accurate spirit and with a pastoral and philanthropic care for the believers. The diplomatic and cultural activity was based on the holy tradition of the Church and the Romanian conscience of unity and faith.

Biserica și unitatea de neam în publicistica eminesciană

Drd. Emanuela MACOVEI

Introducere

Încadrabil între marile spirite ale lumii, Eminescu definește sensurile spiritualității românești, determinând raporturile metamorfozate de arta verbului, de puterea veșnică a Logosului, între sacru și profan, între planul uman („cercul strâmt") și spațiul divin, sfera („Din sfera mea venii cu greu").

Raportul Biserică-istorie echivalează tocmai cu această integrare a cercului strâmt al umanității în sfera „desfășurării gândirii lui Dumnezeu", cu asimilarea oricărei urme de individualitate și relativ în imensa matcă a adevărului integral, în spațiul învești nicit al absolutului. „Eminescu o dell'Assoluto" – astfel își intitulează Rosa Del Conte lucrarea fundamentală, definind totodată aspirația continuă de integrare în Divin. Eminescu a aspirat cât timp a respirat, iar căutarea sa nu a fost nicicând act final, ci veșnic punct de plecare.

„Dacă poezia mare înseamnă spunere despre cele mai înalte lucruri ale lumii transfigurate într-un fel care scapă înțelegerii comune și dacă totuși marele poet este mai cu seamă acela care aspiră să facă accesibilă vorba sa unui număr cât mai mare de oameni, opera care durează peste veacuri cuprinde punctul de întâlnire a acestor două direcții aparent ireconciliabile. Cu cât mai îndrăznește zborul gândului poetic, cu atât mai simplă vorba, cu atât mai adâncă pătrunderea lor, cu atât mai numeroase rezonanțele lor în sufletele oamenilor și în vreme. În Eminescu unirea aceasta a celor de sus cu cele mai de jos se face într-o dramatică înnodare, realizată într-un zbucium care devine liniște, într-un chin care se preface în joc. Alchimia aceasta de paradoxe nu se poate produce decât într-un atelier unde focul retortelor arde zi și noapte întreținut cu substanța minții și inimii hotărâte pentru sacrificiul de tot"[1].

În articolele eminesciene avem de-a face cu o altă față a poetului, aceea de istoric și critic vehement, pamfletar, bine informat, căci Eminescu studiase istoria

---

[1] Zoe Dumitrescu Bușulenga, *Eminescu*, în vol. *Eminescu – un veac de nemurire*, Ed. Minerva, București, 1991, p. 559.

direct după documente și cronici. Acest fapt consemnat și de Mircea Eliade întărește faptul că poetul „știa foarte bine importantul rol european jucat de compatrioții săi când aceștia gândiseră și acționaseră ca români. A luptat pentru a dovedi în toate manifestările geniul autentic al poporului român; în artă ca și în politică, în filosofie ca și în economie, Eminescu s-a străduit să impună realitățile naționale”[2].

Despre raportul Bisericii cu unitatea națională am putea afirma că acesta este unul de dependență de tipul relației cauză-efect. Pentru ca Biserica să existe, credincioșii trebuie să-și manifeste unitatea în Dumnezeu, după cum se roagă Hristos, Capul Bisericii: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una” (Ioan 17, 21).

Reciproca, de asemenea, este perfect valabilă. Biserica, autoritate excepțională, încă de la începuturile sale a apărut oamenilor ca un bastion și ca o speranță. Prin ea s-a menținut unitatea de neam, de limbă, unitatea liturgică și cea spirituală a popoarelor.

Biserica – factor al unității de neam

Instituția eclesială a fost factorul de unitate, de integrare, iar revelația deplinătății a recapitulat în sine ființele până la unitatea propriei esențe. Biserica și spiritualitatea sunt cele care conferă naționalismului idealul dreptății veșnice cât și imperativul mesianismului său. *Naționalismul* este instinctul de apărare al poporului de-a lungul secolelor precum și dorința permanentă de menținere a unității de neam, de limbă și de cultură. Marele merit dintotdeauna al Bisericii este că a menținut unitatea neamului românesc. Acest merit al Bisericii este pertinent înfățișat într-un studiu al lui C. Rădulescu-Motru: „Situația spiritualității a fost nu deasupra Statului român, ci înlăuntrul Statului român. La aceasta au contribuit două fapte mai importante. Întâi, organizația puțin solidă a Bisericii ortodoxe, venită pe urma căderii Constantinopolului, cucerit de musulmani în 1453, și al doilea, existența Bisericii Ortodoxe în Ardeal, care a stat într-o dependență strânsă de voievozii Țărilor Românești de dincoace de Carpați. Amândouă aceste fapte au și făcut ca, în cele din urmă, în conștiința poporului român, spiritualitatea Bisericii ortodoxe să se confunde cu spiritualitatea națiunii române. Considerațiunile acestea ar putea fi luate, în primul moment, drept motive puternice pentru o strânsă legătură între Românism și Ortodoxism. Naționalismul nostru din trecut s-a ridicat pe baza ortodoxismului”[3].

Încă de la început, atitudinea „Junimii” a fost orientată spre apărarea și afirmarea culturii naționale, a păstrării specificului acesteia. Astfel, se explică atenția acordată limbii literare și folclorului în criteriile estetice de orientare a literaturii.

---

[2] Mircea Eliade, *Eminescu – poetul neamului român*, în vol. *Eminescu – un veac de nemurire*, Ed. Minerva, București, 1991, p. 464.

[3] C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, Ed. Garamond, București, 1996, p. 98.

Poetul s-a aflat la conducerea cotidianului „Timpul" din februarie 1880 până în decembrie 1881, însă colaborarea sa la acest ziar începuse încă din octombrie 1877. Majoritatea articolelor în care Eminescu dezvoltă concepția sa despre națiune, patrie sau unitate de neam sunt publicate în „Timpul". Fondat în martie 1876, ca organ central de presă al Partidului Conservator, „Timpul" se va transforma în aprilie, același an, în ziar al opoziției conservatoare. S-a orientat spre politica practică, bazată pe cunoașterea realităților naționale și ferită de frazeologie. Îl întâlnim aici pe Eminescu, un tânăr publicist, total implicat în problemele vremii, vehement uneori, perfect conștient de rolul cuvântului în rezolvarea problemelor vitale ale lumii. „Într-o vreme de mari patimi politice, primul redactor al *Timpului* s-a dezlănțuit la rândul său, cu ura și înverșunarea unui mare pasionat, care-și simțea îndreptățirea unei misiuni mântuitoare. Gazetarul dintr-însul este însă un ziarist în accepția curentă a cuvântului, în goana după chestiunea actuală; el nu combate bine numai faptul zilei, din perspectiva instantă. Ca un adevărat doctrinar, Eminescu privește evenimentele prin prisma permanenței naționale"[4].

Independența lui Eminescu față de partidele politice este ilustrată și prin atenția acordată istoriei neamului și prin modul de a o interpreta[5]. Pentru el sentimentul național era un temei interior și un criteriu de valoare. Patriotismul autentic implică respingerea vehementă a poleielii găunoase din discursurile falșilor patrioți contemporani: „Naționalitatea trebuie să fie simțită cu inima și nu vorbită numai cu gura. Ceea ce se simte adânc și se cinstește adânc se pronunță arareori"[6].

Publicistul înfățișează în mod declarativ afecțiunea față de națiune, săgețile și polemica sa sfârtecând falsul patriotism. Națiunea este preferința lui Eminescu și asupra ei se concentrează întregul său interes. „Nu cu fraze și cu măguliri, nu cu garde naționale de florile mărului se iubește și se crește nația adevărată. Noi o iubim așa cum este, așa cum a făcut-o Dumnezeu, cum a ajuns prin suferințele seculare până în zilele noastre [...] o iubim fără a-i cere nimic în schimb, nici chiar iubirea, înnăditâ azi la lucruri străine și la oameni străini. Și chiar dacă amintirea noastră ar pieri în umbra vremurilor și s-ar șterge din memoria tuturor, tot pe aceeași cale a conservării naționalității și țării vom stărui, fără a face în această supremă privire nici o concesie primejdioasă ideilor veacului"[7].

Dacă ar fi să remarcăm rolul Bisericii luptătoare prin marii voievozi și cărturari, stâlpi ai Bisericii pe care Eminescu îi evocă, ar trebui fără îndoială, să ne oprim la statura coroanei tuturor domnilor moldoveni, la cel pe care Eminescu îl evocă în mai multe dintre articolele sale, Ștefan Vodă, pus în analogie, oarecum exagerată, cu Însuși Mântuitorul Hristos. Personalitatea lui Ștefan a marcat istoria timpului său, dar s-a impus ca stâlp și în ceea ce a urmat, impregnându-se în conștiința românilor ca izbăvitor. „Cel Sfânt" i se spunea încă din timpul vieții, iar la moartea sa lumea l-a plâns ca pe un părinte. „Atâta jale era, de plângeau

---

[4] Șerban Cioculescu, *Eminesciana*, Ed. Minerva, București, 1985, p. 121.

[5] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XI, Ediția Perppessicius, Ed. Academiei R.S.R., 1984, p. 5.

[6] Alexandru Melian, *Eminescu – univers deschis*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 204, apud Mihai Eminescu, Ms. 2257.

[7] Idem, apud *Timpul*, 12 iulie 1879.

toți ca după un părinte al său, că cunoștiia toți că s-au scăpatu de mult bine și de multă apărătură. Ce după moartea lui până astăzi îi zicu sveti Ștefan Vodă”[8].

Pe acest Ștefan Vodă a cărui viață a fost o perpetuă lirturghisire pe altarul Moldovei, Eminescu îl numea „pavăza creștinătății” datorită înălțimii spirituale și necontenitei stări de trezvie, oferind prin aceasta dimensiune sacră mitului pe care domnitorul l-a lăsat istoriei și conștiinței românilor. Metafora sacralității și dimensiunea mesianică a menirii marelui domn sunt realizate din perspectiva analogiei cu chipul Mântuitorului Hristos. Această analogie se face uneori direct. Astfel, la marele praznic al Mănăstirii Putna, în ziua de 15 august, tânărul poet chema pe români la sărbătoarea „Sfintei Marii, verginã, castă și totuși mama care din sânul ei a născut pe reprezentantul libertății, pe martirul omenirii înlănțuite, pe Christ. Christ a învins cu litera de aur a adevărului și a iubirii, Ștefan cu spada de flăcări a dreptului. Unul a fost Libertatea, celălalt apărătorul Evangheliei”[9]. Așadar sunt aduse față în față chipul lui Hristos și figura domnului Ștefan. Această literă de aur a adevărului, Logosul, mesajul evanghelic, sunt în consecință, armele biruinței cristice, iar spada de flăcări a dreptului e arma biruinței domnitorului (de remarcat apropierea acestei imagini cu cea a arhanghelului Mihail cu spada de foc, reprezentat în iconografie). Alteori însă, apropierea de Hristos se sugerează doar, indirect, prin folosirea unor sintagme al căror orizont semantic se situează clar în planul cristic. Ne vom opri la două dintre acestea. Una este *lumină din lumină*, iar a doua *Mântuitor*. Acestea, utilizate în general în legătură cu Mântuitorul Hristos, sunt atribute de data aceasta ale domnitorului Ștefan. Aproape că nu există la Eminescu poem în care să nu apară într-o formă sau alta, lumina ca realitate imanentă a sufletului poetului („sufletul este substanță ignică, sâmbure de lumină” – Sfântul Grigorie de Nazianz). Această sintagmă, întâlnită în poezie, se referă în majoritatea cazurilor la Hristos și la Maica Sa. În publicistică însă, o întâlnim atribuită gloriosului domnitor, cu ocazia dezvelirii statuii sale, în 1883, la Iași. Citãm câteva din contextele în care apare această sintagmă pentru a demonstra paralelismul Hristos-Ștefan susținut de paralelismul textelor poetice cu cele publicistice:

„Răsai asupra mea, *lumină lină*
Ca-n visul meu ceresc, de odinioară
O, Maică Sfântă, pururea fecioară,
În noaptea gândurilor mele vină.” (*Răsai*)

„Regină peste îngeri
În neguri te arată
Lumină dulce, clară
O, maică preacurată
Și pururea fecioară
Marie.” (*Rugăciune*)

---

[8] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție îngrijită de P.P. Panaitescu, ESPLA, București, 1958, p. 63.

[9] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XVI, p. 32.

„Cum ai putea să fii supus,
Să porți a vieții vină,
Făr' de apus și răsărit,
Lumină din lumină." (*Lumină din lumină)*

După cum remarcam, această ultimă sintagmă este atribuită și sfântului voievod. Textul articolului are afinități sensibile și cu poezia *La steaua*: „Tu, ale cărui raze ajung până la noi ca și acelea ale unui soare ce de mult s-a stins, dar a cărui lumină călătorește încă mii de ani după stingerea lui, tu, care însuți nemuritor ai crezut în nemurire și *lumină din lumină* ai crezut în Dumnezeul luminii..."[10].

Din faptul că numește cu aceeași sintagmă – „lumină din lumină" – φῶς ἐκ φωτός (expresie adoptată la Sinodul I ecumenic, privitoare la deoființimea lui Hristos cu Dumnezeu-Tatăl, *omoousios*) – și pe cel mai glorios dintre voievozii Moldovei, ne determină să concluzionăm că pentru Eminescu, ca pentru întregul neam, Ștefan a fost un Mesia politic, un izbăvitor, unsul lui Dumnezeu trimis Țării Moldovei.

Un alt termen aparținând clar orizontului christic și anume dimensiunii soteriologice a lucrării lui Hristos și pe care Eminescu îl atribuie domnului Moldovei este *mântuitor*:

„Iisuse Hristoase
Izvor *mântuitor*
Și domn al oștirilor
De oameni iubitorule
Mântuitorule"[11].

„Iisuse Hristoase Mântuitorule
Învingătorule Prealuminate"[12].

De asemenea, într-un colind din 1876, lumina, arhetipul veșnic de limpezire a spațiilor, devine simbolul transpolării vieții în imperiul eternizat al comuniunii cu divinul. Omul e călăuzit de lumină spre bucuria contemplării Luminii întrupate:

„De dragul Mariei
Și a *Mântuitorului*
Lucește pe ceruri
O stea călătorului." (*Colind*)

După ce înfățișează în versuri pline de evlavie icoana veșnicului Hristos, încoronată cu aura iubirii absolute, Eminescu se întoarce către figura voievodului Ștefan, plasându-l în dimensiunea sacrului prin întrebuințarea aceluiași verb, desemnând orizontul soteriologic, *a mântui*.

---

[10] Idem, vol. XIII, p. 317.
[11] Idem, vol. II, p. 180.
[12] Idem, vol. II, p. 181.

„Ștefane Măria Ta
Tu la Putna nu mai sta,
Las' arhimandritului
Toată grija schitului,
Lasă grija sfinților
În seama părinților,
Clopotele să le tragă
Ziua-ntreagă, noaptea-ntreagă,
Doar s-a-ndura Dumnezeu
Ca să-ți *mântui* neamul tău." (*Doină*)

Dacă Dumnezeu prin Fiul Său a fost și va fi Pantocrator al biruinței românilor, El a avut însă și pilaștrii pe care și-a susținut această biruință. Printre aceștia este și cel al cărui nume țara îl pronunță cu evlavie și mândrie națională, Sfântul Ștefan cel Mare, iar „străinii respectă mormântul lui ca acum o sută și două sute de ani, o candelă pururea aprinsă luminează la capătul marelui domn român, că poporul vorbește de el ca și când ar fi trăit"[13].

O serie de articole sunt dedicate spiritului tolerant al neamului nostru de-a lungul veacurilor, căci toleranța este, după Eminescu, una din calitățile românului dintotdeauna: „Încolo foarte tolerant cu orice lege și orice limbă din lume, neamestecându-se nicicând în certuri religioase și respectând în mod egal credințele și convingerile orișicui, românul n-are de înregistrat în decursul unor lungi veacuri nici o răscoală religioasă, nici o persecuție în contra vreunei naționalități"[14]. Notorietatea îngăduinței românilor a fost recunoscută și dincolo de granițe fiind atestată și de împăratul bizantin Emanuil Paleologul care zice că „oameni mai toleranți, mai primitori de străini ca românii nu mai sunt pe fața pământului"[15]. În „Timpul" din 25 ianuarie 1881, poetul își exprimă indignarea pentru impostura pe care străinii au îndrăznit a o „cârciumări" pe moșia noastră. Cuvintele lui Matei Basarab răsună peste veacuri ca o invocație către divinitate, în care revolta împotriva străinilor este evidentă. „De care lucru bine venise vremea cuvântului lui David, sfânt prooroc și împărat, a-l zicere și noi cu puținel mai schimbându-l: Doamne, veniră străinii în moșia noastră și-și spurcară mâinile lor cu mite și îndrăzniră a vinde și a cârciumări sfintele taine și a goni pe moșneni și în trudele și ostenelele lor a băga pe străini. Matei era de moarte pe greci și pe muscali"[16].

Trecutul este pentru Eminescu temelia individualității naționale și a celor mai trainice valori. În plan afectiv, trecutul este zona de refugiu a poetului, iar în plan real, un tezaur de valori spirituale. Ignorarea trecutului poate avea consecințe fatale asupra prezentului, de aceea privirea atentă spre trecut ține de patriotism. „Patriotismul, cu toate acestea, nu este iubirea țărânei, ci iubirea trecutului. Fără

---

[13] Idem, vol. XIII, p. 189, în rev. *Timpul*, 12 septembrie 1882.
[14] Idem, vol. X, p. 373, în rev. *Timpul*, 16 decembrie 1879, *Voim să ne spunem părerea...*
[15] Idem, vol. XIII, p. 40, în rev. *Timpul*, 26 ianuarie 1882.
[16] Idem, vol. XII, p. 46, în rev. *Timpul*, 25 ianuarie 1881, *Erodot al „Românului" continuă...*

cultul trecutului nu există iubire de țară”[17]. Și în alt articol își justifică iubirea pentru trecut în lumina finalității constructive, pentru că trecutul rămâne model și temelie. Trecutul este Ștefan, Matei Basarab, Varlaam, domni, boieri vrednici, mitropoliți pioși, demni de toată veneratia. „Dar de ce n-am aminti cu iubire trecutul? Fără îndoială că vechii Domni care și-a întins armele până-n Dunăre și Nistru, ei «scut creștinătății» precum îi numea Biserica și Evul Mediu, n-au existat pentru a face rușine generației actuale”[18].

Pentru mitropolitul Dristului, Dionisie, poetul face dintr-un simplu necrolog, o pagină de istorie națională, în articolul *Moartea Mitropolitului Dionisie*[19]. Acest Dionisie, la care face referire Eminescu, a fost titularul Mitropoliei Tulcei, care, după 1829, a luat locul celei a Proilaviei, desființată un an mai înainte: după crearea exarhatului bulgar, la 11 martie 1870, mitropolitul Dionisie nu recunoaște pe exarhul bulgar. La sfârșitul anului 1877, sau la începutul lui 1878, pleacă în apusul Europei pentru a-și îngriji sănătatea, lăsând în locul său pe Nechifor, fost episcop de Creta. Dionisie moare în împrejurări misterioase în hotelul Dacia din București. „Presa” cere să se deschidă o anchetă, mai ales că fusese îngropat fără a i se face autopsia[20].

Combătând ideile maghiarului Hunfalvy și ale mentorului său Roesler care încercaseră să demonstreze întreruperea existenței locuitorilor în spațiul Daciei, Eminescu aduce pe parcursul a șase numere ale ziarului (13, 15, 22, 27 mai și 10, 17 iunie 1882) argumentele cele mai diverse și mai convingătoare în susținerea romanității și a continuității românilor. Între acestea, argumentul continuității creștinismului la noi și existența unei ierarhii încă de la începutul secolului IV este unul profund și puternic. „Maghiarii când au venit au găsit pe români unde sunt și astăzi, în organisme politice și bisericești”[21].

Dorind să risipească întru totul dubiile celor care ne disputau continuitatea, poetul face o adevărată istorie pe scurt a începutului creștinismului la noi: „Creștinismul au străbătut treptat în Împărăția Romană. Abia în secolul al IV-lea îl vedem ajuns a fi recunoscut de stat. [...] Ulfila, de origine din Cappadocia, căzut în prinsoare cu părinții săi la goți, pe la anul 258, a fost cel mai de frunte apostol al goților. La început ortodox, mai apoi arian, a introdus arianismul între goți: Un contimporan al său, Maximin, episcop în părțile dunărene (în Dacia?) este cel dintâi autor al biografiei lui Ulfila. Semn dară că creștinismul a existat în Dacia pe atunci. [...] Istoria bisericei creștine din timpurile acele ne spune apriat că arianismui s-a răspândit în Orient foarte tare. Când s-a stârpit, arianismul oriental a rămas ortodox. Românii așadar, cari erau creștini, după cum atesta și lung, încă din secolul al 3-lea, au trebuit să fie ortodocși, deoarece numai cel dintâi rege ungur au început cu introducerea apusanismului în Ungaria. Dar d-l

---

[17] Idem, vol. XI, p. 259, în rev. *Timpul*, 22 iulie 1880, *Programul nostru zicea...*

[18] Idem, vol. XVI, p. 235, în rev. *Timpul*, 9 decembrie, 1882.

[19] Idem, vol. X, p. 170, *Presa*, 1879, nr. 6, p. 2, *Moartea Mitropolitului Dionisie.*

[20] *Ibidem*, în rev. *Timpul*, 5, 9 ianuarie 1879, p. 2, *Moartea Mitropolitului Dionisie.*

[21] *Ibidem*, p. 664, în rev. *Timpul*, 13, 15, 22, 27 mai, 10, 17 iunie 1882, *Românii din Ungaria.*

Hunfalvy însuși nu poate trage la îndoială biserica ortodoxă organizată cu episcopi în 1234, pe care papa Grigore IX îi numește «pseudoepiscopi». Și, dacă la 1234, biserica ortodoxă era organizată în episcopii, aceasta nu s-a putut preste noapte și la o poporațiune care atunci, după d-l Hunfalvy și profesorul său Roesler, era pe drum așa-zicând către ținuturile aceste. [...] Mai departe nu ne putem întinde, căci nu putem face istorie. Este de ajuns însă și atâta pentru a risipi nedumeririle acelora ce în privința aceasta vor să ne dispute continuitatea"[22].

Referindu-se și la unele aspecte interconfesionale, Eminescu pune în discuție problema catolicismului, nu fără oarecare urmă de durere: „Strămunii noștrii au fost persecutați de către regii catolici ai Ungariei nu pentru că erau români, ci pentru că Papa îi amenința pe regi cu excomunicarea dacă vor fi îngăduitori cu schismaticii (ortodocșii). O parte din românii din m-ții dinspre Nord au părăsit, sub Bogdan Vodă, patria lor, a Maramureșului, pentru că un rege catolic voia să le impună confesiunea catolică. Frații noștri din Ardeal au suferit veacuri întregi cele mai mari asupriri, anume pentru că nu erau catolici. Habsburgii luând stăpânire asupra Ardealului, izbutesc în scurt timp a desființa metropolia ortodoxă de Alba Iulia, pe al cărui titular îl sfințea de drept mitropolitul din București. Prin asta produc între români dezbinarea confesională care i-a slăbit atât de mult"[23]. Poetul intervine ferm împotriva persecuțiilor regilor catolici asupra românilor, pronunțându-se radical, uneori chiar violent împotriva abuzurilor catolice. În 1883, poetul se dovedește proteguitor al Bisericii străbune opunându-se categoric încercărilor de înființare a unei Mitropolii Romano-Catolice și instalării, ca mitropolit titular în capitala țării, a monseniorului Paoli. Astfel, analizând prozelitismul romano-catolic și intuind în acesta dorința de deznaționalizare a românilor ortodocși, considerați și tratați ca schismatici, Eminescu scrie trei articole împotriva acestei inițiative. În primul său articol afirma că „oricât de adânci ar fi dezbinările ce s-au produs în timpul de urmă în țara noastră, când e vorba de religia părinților noștri, care ne leagă de Orient, și de aspirațiile noastre, care ne leagă de Occident, vrăjmașii, oricare ar fi, ne vor găsi uniți și tot atât de tari în hotărârile noastre ca și în trecut"[24]. În cel de-al doilea articol, poetul remarca faptul că în intențiile sale de prozelitism „papa nu voiește atât naționalitatea, ci religia strămoșească"[25]. Cu toată fermitatea poziției eminesciene, unele publicații care pledau pentru înființarea Mitropoliei Catolice, au reprodus tendențios și trunchiat din articolele sale, făcând astfel încât să se înțeleagă că Eminescu ar fi favorabil acestei înființări. Poetul se vede nevoit să revină asupra problemei într-un al treilea articol, să repete și să întărească pledoaria proortodoxă[26].

Preocupările de istorie națională pe care Eminescu a încercat adesea să o expună în paginile „Timpului", merită tot interesul, întrucât au dus la elaborarea

---

[22] *Ibidem*.

[23] Casian Crăciun, *Eminescu și spiritualitatea românească*, „Dacoromania", nr. 8, Freiburg, 1991, p. 194.

[24] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII, p. 258.

[25] *Ibidem*, p. 307, 506.

[26] *Ibidem*, p. 309, 516.

unui adevărat „curs de istorie națională în viziune eminesciană”[27]. De aceea, considerăm justificată afirmația că „istoria istoriei”[28] se cuvine să-i rezerve un loc de seamă lui Eminescu. „În el naționalismul a putut răsuna profund, adunând în jur o țară întreagă de admiratori statornici, al căror instinct de neam și-l ascultau exprimat atât de complet”[29].

Considerând spiritul religios cel mai nobil instinct al omului și echivalentul iubirii de libertate, poetul luptă pentru unitatea de neam a românilor. Întregul apostolat gazetăresc se întemeiază pe cultul adevărului și pe luciditate eminesciană, poetul fiind conștient că este purtătorul unui destin în istorie.

Biserica – factor al unităţii de limbă

„Măsurariul civilizațiunii unui popor astăzi e o limbă sonoră și aptă a exprima prin sunete noțiuni, prin șir și accent logic cugete, prin accent etic sentimente”[30].

Însemnătatea limbii este imensă, tocmai prin aceea că se constituie într-un barometru al gradului „de civilizație, al logicii și gândirii unei națiuni. Rolul traducerii cărților de cult în crearea și fixarea limbii de stat este evidențiat o dată cu rolul Bisericii, de sfințitoare a limbii.

„În octomvrie 1866 se adună Congresul Bisericii Române din Sibiu și d. Partenie Cosma face o propunere în favorul retipăririi cu litere a cărților rituale în înțelegere cu episcopatul din România și cu mitropolitul din Bucovina”[31]. În octombrie 1881, o inițiativă, tot sibiană, propune retipărirea cărților bisericești cu litere latine, iar Sfântul Sinod o aprobă. Eminescu remarcă această inițiativă ca pe o operă națională conturând rolul bisericii în promovarea culturii și evoluția limbii. Așadar, ca „stâlp și temelie a adevărului” (I Timotei 3, 15), Biserica și-a onorat perfect misiunea socială de a sluji dreptatea și unitatea și de a promova cultura vie, sfântă și lucrătoare, Biserica română identificându-se cu neamul ei încă de la origine. Prin cărțile „de cult, dar mai ales prin Sfânta Scriptură, limba s-a unificat, devenind una pentru întreg spațiul „moșiei” noastre; „... au început a se recunoaște însemnătatea limbii cărților bisericești. Dacă, din deosebitele și variile dialecte ale limbei germane de pildă, unul a ajuns să domineze și să devie limbă literară și de stat, aceasta este a se mulțumi mai cu seamă Bibliei lui Luther. La noi lucrul s-a petrecut într-un mod analog. Biserica și Domnii noștri au combătut Reforma cu armele ei proprii. Au pus a se traduce cărțile bisericești în limba românească, au introdus limba poporului în Biserică și stat în locul celor străine, hieratice. Biserica au creat limba literară, au sfințit-o, a ridicat-o la rangul

---

[27] Ștefan Lemny, *„Mic curs de istorie națională” în viziune eminesciană*, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 1989, extras din *Românii în istoria universală*, vol. III.

[28] Al. Zub, *Viziune și desfășurare istorică la Eminescu*, în „Revista de Istorie”, 33, 1980, 6, p. 1116.

[29] Vladimir Streinu, *Clasicii noștri*, Ed. Tineretului, 1969, p. 110.

[30] Mihai Eminescu, *Echilibrul*, în „Federațiunea”, Pesta, 22, IV, 1870.

[31] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII, p. 26, în rev. *Timpul*, 1-3, ianuarie 1882.

unei limbi hieratice și de stat. Din acel moment trăsătura de unitate a devenit și a rămas limba și naționalitatea, pe când înainte românul înclina a confunda naționalitatea cu religia. Lucrarea ce și-a propus-o Sfântul Sinod e de o însemnătate cu greu de măsurat în toată mărimea ei [...]. E o operă în adevăr națională aceasta, o operă care va face gloria celor ce vor fi întreprins-o dacă va ieși bine, dar și stigmatizarea „lor dacă vor păși cu ușurintă la o lucrare, pe cât de măreață și sfântă, pe atât de gingașă"[32]. În legătură cu această atitudine eminesciană favorabilă bisericii, Călinescu e de părere că ea „nu pornește din vreo rațiune spiritualistă. În comunitatea creștină Eminescu vedea realizarea spiritului gregar natural, „pe temeiul unui principiu moral" care se confundă în fapte cu principiul național. „Biserica păstrează limba și națiunea și e prin aceasta cea mai înaltă instituțiune de cultură"[33].

Eminescu s-a implicat total, fără nici un fel de reticențe, la frământările politice, sociale și culturale contemporane. Cunoscător al istoriei neamului, dar și al problemelor existente, deși cu durerea dezmembrării politice, el aduce în primplan unitatea limbii și contribuția marilor nume ale Bisericii Ortodoxe –Teofan al Ardealului sau Varlaam – care au contribuit esențial la această unitate; nu lipsește din textul său o oarecare umbră de durere din pricina dezmembrării politice simțită de poet: „... politicește putem fi despărțiți, dar unitatea noastră de rasă și de limbă e o realitate atât de mare și de energică, încât nici ignoranța, nici sila, n-o pot tăgădui. Ei, să nu fi trăit Matei Basarab, nici Teofan al Ardealului, nici Varlaam al Moldovei, să nu fi fost suta a șaptesprezecea cu eroii și cugetătorii ei, vă puteați bate joc de noi, încă mult timp, dar astăzi nu se mai poate: Azi limba este una de la Sătmar pân-în Cetatea Albă de lângă Nistru, de la Hotin pân-în Granița militară, azi datina e una, rasa e una și etnologic e unul și același popor, care nu mai doarme somnul pământului și al veacurilor"[34]. „Vedem stabilindu-se definitiv o limbă literară comună întregii naționalități române, operă la care a concurs atât Teofan, mitropolitul Ardealului, cât și Varlaam al Moldovei. [...] Dacă citim documentul lui Matei Basarab de la 1639, ne încredințăm că el își pricepea misiunea lui istorică"[35]. Despre această misiune și despre contribuția esențială a domnului în dezvoltarea limbii și unității naționale, vorbește Eminescu într-un alt articol al său: „Cărțile de sub Matei Basarab sunt pentru români ceea ce Biblia lui Luther a fost pentru popoarele Germaniei. [...] Prin valoarea de cultură ce a dobândit-o limba noastră, prin claritatea ei analitică, prin legătura ce stabilește între noi și țările din apus, atentatele asupra ei devin atentate contra lumii romanice și a civilizațiunii omenești în genere"[36].

Eminescu consideră introducerea limbii naționale în cult un adevărat postulat, după Pogorârea Duhului Sfânt. Întrucât Duhul S-a pogorât sub chipul

---

[32] Idem, vol. XII, p. 363-364, în rev. *Timpul*, 10 octombrie 1881, *Cu timpul au început a se recunoaște...*

[33] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. III, Ed. Minerva, București, 1985, p. 111.

[34] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII, p. 90, în rev. *Timpul*, 3 aprilie 1882.

[35] Idem, vol. XII, p. 268-269, în rev. *Timpul*, 30 iulie 1881, *Urmând discuțiunea...*

[36] Idem, vol. XIII, p. 270, în rev. *Timpul*, 12 martie 1883.

limbilor de foc peste Apostoli, este limpede că și cuvântul Evangheliei vorbește fiecăruia în limba lui. Iar neacceptarea limbii naționale în biserică este un pas spre nimicirea noastră națională: „Această respectare a limbii naționale în biserică e nu numai permisă, ci este de-a dreptul un postulat al Noului Testament. Națiile carii nu-l respectă ar trebui să șteargă din calendarul lor sărbătoarea Coborârei Sf. Duh asupra apostolilor, care în frumoasa concepție a Noului Testament, pluti în limbi de foc asupra lor, arătând că în multe limbi vorbește spiritul sfânt al îngăduirii creștinești și al iubirii aproapelui. E cunoscut că după Coborâre apostolii au știut toate limbile pământului. [...] Cine ne alungă limba din biserică și din instrucția educativă (a școalelor elementare și secundare), cine nu ne lasă să fim ceea ce suntem a rupt-o cu conștiința noastră națională și cu simpatiile noastre intime, oricât de bune ar fi relațiile lui internaționale cu statul nostru”[37]. Așadar, printre darurile felurite ale harului Duhului, este și acela al limbii, Duhul Sfânt S-a pogorât în chip de limbi de foc, pentru a învăța și a lumina pe Apostoli în privința adevărului lui Hristos. Prin limbile care s-au dat fiecăruia a vorbi, li s-au descoperit neamurile care erau destinate învățăturii lor. Deci, așa precum în vremea veche, când oamenii plini de mândrie s-au apucat să zidească turnul Babel pentru a ajunge la Dumnezeu, Acesta le-a amestecat limbile, acum Același Dumnezeu trimite pe Duhul Său în chipul limbilor pentru a reface unitatea și legătura dragostei în Hristos, între toate neamurile. Dumnezeu trimite Cuvântul Său, sămânța cea cerească, fiecărui neam pe măsura cunoașterii sale și fiecăruia după înțeles. „Faptul, prin urmare, de a fi dat expresie Duhului Sfânt în limba românească, de a fi păstrat intactă nația, acesta este meritul creștinismului ortodox. El se confundă cu însăși națiunea și împlinește funcția instinctului de conservare. Față de ortodoxie, socotită ca principiu conservator, Reforma înfățișează, pentru Eminescu, un liberalism confesional, ascunzând interese politice”[38].

În articolul *Instituțiile țării în lumina lor istorică* publicat în „Timpul” din 20 martie 1882, poetul revine la ideea definirii „trupului lui Hristos” drept ctitorie a marilor voievozi, subliniind aportul acestora la unificarea și promovarea limbii românești în și prin Biserică. „Biserica? Creațiunea aceasta eminamente națională a unui Iuga Vodă, carele la anul 1399 încă o face neatârnată de orice ierarhie bisericească sau lumească, biserica lui Matei Basarab și a lui Varlaam, maica spirituală a neamului românesc, care a născut unitatea limbii și unitatea etnică a poporului; ea care domnește puternică și dincolo de granițele noastre... azilul de mântuire națională în țări unde românul nu are stat”[39]. Unul dintre principalele roluri pe care Eminescu le atribuie instituției eclesiale, este acela de păstrătoare a unității limbii și națiunii noastre. Nu este prima oară când Eminescu numește Biserica „maică spirituală a neamului”, atribuindu-i rolul primordial de născătoare a limbii și neamului. Născut fiind în și din biserică, neamul românesc devine una cu ea, mădular al său, iar limba, ieșind din sfera eclesială, pierzând

---

[37] Idem, vol. X, p. 89, în rev. *Timpul*, 4 august 1878, *Știm prea bine...*

[38] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. III, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 112.

[39] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII, în rev. *Timpul*, 20 martie 1882, *Instituțiile țării în lumina lor istorică.*

legătura cu Logosul, devine a-logică și moare. Pentru că limba este prin excelență cuvânt, este Cuvântul. Așadar, Biserica este cea care a purtat în pântecele său neamul nostru, l-a născut și l-a crescut, hrănindu-l euharistic cu Trupul și Sângele lui Hristos. Ea prelungește întruparea Mântuitorului prin neîntrerupta prezență a Lui și prin lucrarea Sfântului Duh. În menirea ei de născătoare, biserica dă un nou sens existenței. În ciuda fenomenologiei ei, care este aparent identificată cu formele vieții sociale, principiul noumenal care o însuflețește este Duhul Cel de viață dătător. Deși întregul său trup este structurat funcțional prin dogme și canoane disciplinare, biserica este ceva sesizabil doar de cei inițiați, taina în care totul este creație de viață prin har. Conferind Bisericii maternitate, Eminescu implicit Îi conferă lui Dumnezeu paternitate, coborând lumina revelatoare asupra poporului român, născut creștin. Un posibil argument pentru aceasta ar putea fi și afirmația marelui Iorga cu privire la zestrea pe care biserica a dăruit-o istoriei: „... Mitropoliții, Episcopii, Egumenii și așa de adeseori și smeriții călugări ori umilii preoți de mir au dat poporului, ei singuri aproape, toată învățătura, au înzestrat neamul cu o limbă literară, cu o literatură sfântă, cu o artă în legătură cu gustul și cu nevoile lui, au sprijinit Statul fără să se lase a fi înghițiți de dânsul, au călăuzit neamul pe drumurile pământului fără a-și desface ochii de la cer și au ridicat mai sus toate ramurile gospodăriei românești, dând istoriei noastre cărturari, caligrafi, sculptori în lemn, argintari, oameni de stat, ostași, mucenici și sfinți”[40]. Pentru neamul nostru nașterea trupului s-a suprapus nașterii spirituale. Încă de la zămislire poporul a fost creștin.

Tot Eminescu este cel care replică articolelor antieclesiale ale fruntașilor socialiști, exprimate în foaia „Volksstaat” din 1873 condamnând atitudinea lor ca pe o manifestare a unui spirit de o „barbarie intolerantă”, subliniind și rolul Bisericii Răsăritene în istorie. „Biserica răsăriteană e de optsprezece sute de ani păstrătoarea elementului latin de lângă Dunăre. Ea a stabilit și unificat limba noastră într-un mod atât de admirabil încât suntem singurul popor fără dialecte propriu-zise; ea ne-a ferit în mod egal de înghițirea prin poloni, unguri, tătari și turci, ea este încă astăzi singura armă de apărare și singurul sprijin al milioanelor de români care trăiesc dincolo de hotarele noastre. Cine o combate pe ea și ritualele ei poate fi cosmopolit, socialist, nihilist, republican universal și orice i-o veni în minte, dar numai *român* nu e”[41].

Când Eminescu începe studiile și lupta pentru puritatea limbii românești, era vremea când naționaliștii țineau să sporească limba cu termeni noi. Având slăbiciune pentru muzicalitatea limbii, poetul consideră că neologismele pocesc această muzicalitate. Aplecându-se cu dragoste asupra graiului vechi, cunoaște și valorifică forța sa expresivă. Poetul e un cenzor cu atenție distributivă, înfruntând problemele sociale și intrând total în timpul istoric pentru a sfărâma coordonatele timpului comun într-un gest de revoltă împotriva destinului.

---

[40] Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, București, Ed. Ministerului de Culte, 1928, prefața ediției I.

[41] Corina Popescu, *Suflet și minte*, „Dacoromania”, nr. 8, 1991, Freiburg, p. 160.

Biserica – factor al unității spirituale și culturale

Biserica și neamul formează o unitate strânsă pe care se întemeiază dăinuirea unui popor în istorie. Prin această unire se păstrează vigoarea fizică și morală a poporului, asigurând condițiile de împlinire a vocației sale. Credința este, conform opiniei eminesciene, principiul eliberator suprem. Prosperitatea și viitorul unui neam sunt legate de recunoașterea autorității supreme a Logosului asupra oricăror vane și trecătoare forțe ale istoriei. Lupta pentru cultură și elementele spiritualității sunt statornicite pe convingerea că „știința istoriei, a limbei, a manifestărilor artistice ale unui popor, a vieții lui juridice, a datinilor [...] întăresc vertebrele naționalității, acestea fac ca un popor să se cunoască pe sine însuși, îl păstrează în originalitatea și tinerețea lui și îl mântuie de platitudinea unor culturi cosmopolite”[42].

Valoarea lucrării lui Hristos în lume și a persoanei Sale pentru conștiința creștină reiese și din articolul publicat înaintea Învierii Domnului, în 1881. Impresionează aici utilizarea timpurilor verbale, frecvente fiind prezentul și viitorul, Eminescu întărind prin acesta faptul că în ortodoxie nu există trecut, ci prezent continuu, învețnicit, iar comemorarea devine actualizare, trăire, aici și acum. Hristos și Învierea Sa sunt prezență și permanență. „... duiosul ritm al clopotelor ne vestește că *astăzi* încă Hristos e în mormânt, că mâine Se va înălța din giulgiul alb ca floarea de crin, ridicându-Și fruntea Sa radios”[43]. În continuare, este înfățișat Hristos înviat, principiul fundamental al omenirii și manualul de înțelepciune, „cartea după care se crește omenirea”, iubirea întrupată la plinirea vremii. „Iată două mii de ani aproape de când ea a ridicat popoare din întuneric și le-au constituit pe principiul iubirii aproapelui, două mii de ani de când biografia Fiului lui Dumnezeu e cartea după care se crește omenirea”[44]. Religia omenirii este pusă față în față cu alte doctrine religioase și filosofii la care spiritul eminescian avusese acces, superioritatea Revelației divine izvorând din sfera Ființei ultime. Ceea ce Îl distinge pe Hristos de Budha, Socrate sau Lao-tze, în viziunea lui Eminescu, este nu demnitatea, nu măreția, ci singura virtute care rămâne dincolo de timp, de spațiu și de tot: iubirea. „Învățăturile lui Budha, viața lui Socrate și principiile stoicilor, cărarea spre virtute a chinezului Lao-tze, deși asemănătoare cu învățămintele creștinismului, n-au avut atâta influență, n-au ridicat atâta pe om ca Evanghelia, această simplă și populară biografie a blândului Nazarinean, a cărui inimă au fost străpunsă de cele mai mari dureri morale și fizice, și nu pentru El, pentru binele și mântuirea altora. Și un stoic ar fi suferit chinurile lui Hristos, dar le-ar fi suferit cu mândrie și dispreț de semenii lui; și Socrate a băut paharul cu venin, dar l-a băut cu nepăsarea caracteristică virtuții civice a antichității. Nu nepăsare, nu dispreț; suferința și amărăciunea întreagă a morții au pătruns inima Mielului Mântuitor și, în momentele supreme, au încolțit iubirea în inima Lui și și-au închinat viața pământească cerând de la Tatăl Său din

---

[42] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XIII, p. 89, în rev. *Timpul*, 1 aprilie 1882.
[43] Idem, vol. XII, p. 134, în rev. *Timpul*, 12 aprilie 1881, *Și iarăși bat la poartă...*
[44] *Ibidem*.

ceruri iertarea prigonitorilor. Astfel, a se sacrifica pe sine pentru semenii săi, nu din mândrie, nu din sentimente de datorie civică, ci din iubire, a rămas de atunci cea mai înaltă formă a existenței umane, acel sâmbure de adevăr care dizolvă adânca dezarmonie și asprimea luptei pentru existență ce bântuie natura întreagă"[45]. Dragostea este sădită în om de la crearea sa și prin aceasta se aseamănă cu Creatorul său și intră în comuniune cu El. „Dumnezeu este dragoste și cel ce petrece întru dragoste, întru Dumnezeu petrece și Dumnezeu întru dânsul" (I Ioan 4, 16). Eminescu ține să specifice că tocmai din iubire rezultă forța și măreția lui Hristos: „De ce Hristos a așa de mare? Pentru că prin iubire El a făcut cearta dintre voințe imposibilă. Când iubirea este, și ea este numai când e reciprocă absolut, cearta e cu neputință și de e cu putință, ea nu e decât cauza unei iubiri reînnoite și mai adânci încă de cum fusese înainte"[46].

În articolul *Paștele*, jurnalistul Eminescu se întreba, ca odinioară proconsulul Pilat din Pont: „Ce este adevărul?". Este citat și patriarhul Calist al Constantinopolului cu acea celebră rugăciune de încetare a secetei, pentru a scoate în evidență caracterul uman, controversat și aplecat spre cele rele: „Nu numai dragostea Ta am lepădat, ci și ca fiarele unul asupra altuia ne purtăm și unul altuia trupurile mâncăm. [...] Deci, cum suntem vrednici a lua facerile de bine ale Tale? Că Tu ești direpți, not nedirepți; Tu iubești, noi vrăşmăşim; Tu ești îndurat, noi neîndurați; Tu făcător de bine, noi răpitori...". Poetul condamnă omenirea care nu urmează „prescripțiunile unei morale aproape tot atât de veche ca și omenirea".

În această zi de sărbătoare nu numai pentru pământ, ci și pentru cer, în care îngerii împreună cu oamenii se bucură, lumea este smulsă din gheara diavolului. Acum, când heruvimii slavoslovesc cu serafimii, când Adam și Eva dănțuiesc, sloboziți de întunericul iadului, sufletul omului este eliberat din legăturile morții prin Cel ce negreșind a murit. Valoarea spirituală a Învierii este evidențiată și prin exemplul lui Faust, salvat de Înviere, „căci din moarte la viață Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi", după cum spune un tropar al ortodoxiei. „De aceea Faust, în care se întrupează omenirea cu poftele, ambiția și deșertăciunea ei, dar și cu geniul și setea ei de știință, stând înaintea ultimei probleme, își toarnă venin dintr-o fiolă veche într-un pahar și voiește să-l bea... când iată că sună încet clopotele și cântecele de la Înviere... și paharul îi cade din mână... el e recâștigat pentru viață"[47].

Într-un articol din 1880, Eminescu amintește meritele culturale ale catolicismului. Acestea constau în utilizarea artelor drept arme ale bisericii, singurele care s-ar putea constitui în adăpost al sufletului. Poetul aduce în prim-plan întreaga acțiune civilizatoare a catolicismului, observând faptul că împotriva acestei biserici se ridică tocmai forțele care îi datorează educația. „... despre catolicism ca instituție universală, nu putem tăgădui meritele lui într-adevăr extraordinare pentru cultura românească; biserica era singurul punct luminos nu numai pentru cultură în genere, dar chiar pentru libertatea dezvoltării omenești. [...] Arhitectura, muzica, sculptura și poezia au fost puse în serviciul bisericei

---

[45] Ibidem.

[46] Casian Crăciun, *op. cit.*, p. 195.

[47] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. X, p. 78, în rev. *Timpul*, 16 aprilie 1878, *Paștele*.

pentru a da în această sferă curată, neatinsă de nici o suflare impură, un adăpost sufletului omenesc, atât de bântuit sau de patimi, sau de golul lui propriu, de urât; [...] arta bisericească, care a cultivat în pictură frumosul în culmea perfecției, muzica și arhitectura în genul sublim, au înălțat prin mijloace lesne de înțeles pentru toți, sufletul omenesc, în decurs de sute de ani, peste nivelul vieții de rând și a nevoilor zilnice. Despre învățământ cată să notăm asemenea că atât cel popular cât și cel înalt sunt creațiuni ale acestei biserici"[48].

Făcând un portret al veacului în curs de secularizare, pe care o consideră un morb al lumii moderne, poetul trage un semnal de alarmă asupra spiritului epocii: „Peste tot credințele vechi mor, un materialism brutal le ia locul, cultura secolului mână-n mână cu sărăcia claselor lucrătoare amenință toată clădirea măreață a civilizației creștine. Stilul elegant al arhitecturii Renașterii, cel măreț gotic, cedează stilului monoton al cazarmelor de închiriat, Sheakespeare și Moliere cedează bufonărelilor și basmelor de incest și adulteriu, cancanul și Offenbach alungă pe Beethoven și pe Mozart, – e o epocă în care ideile mari asfințesc, în care zeii mor"[49]. Primejdia mare a acestui secol este rutina și automatismul. Marile opere de artă nu mai mângâie, nu mai sunt în stare să creeze. Însuși sentimentul religios, care a dat adevăratele valori ale umanității, s-a banalizat reducându-se la forma de cult seacă, la simplu formalism. Poetul atrage atenția asupra coincidenței nu doar etimologice, ci de profunzime, de dependență metafizică dintre cult și cultură. Menirea creștinilor este de a participa la viața comunitară a lui Dumnezeu. Pentru că omul este chip, iar chip înseamnă chemare. Este tinderea icoanei spre originalul ei, al chipului spre arhetipul său. Dintru început omul a fost creat „betsalmenu kidemoutenu", după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Pentru geniul ebraic „tselem", chipul, are un sens foarte puternic și tocmai de aici interdicția din porunca a doua a Decalogului de a se face chipuri cioplite, datorită semnificației dinamice a chipului. Acesta face loc prezenței reale a celui pe care îl reprezintă. „Omul trebuie să aibă înaintea lui un om ca tip de perfecțiune după care să-și modeleze caracterul și faptele. Precum arta modernă se datorește modelelor antice, astfel creșterea lumii nouă se datorește prototipului omului moral, Iisus Hristos. După el încearcă creștinul a-și modela viața sa proprie, încearcă combătând instinctele și pornirile pământești din sine"[50]. Viața lui Hristos este etalonul vieții noastre, nu doar un principiu etic, ci unul ontologic. Într-o lume zidită pe jertfa divină, atitudinea jertfelnică ne descoperă ca fii ai Celui ce ne-a creat. După chipul Său fiind, omul descoperă jertfa ca act originar de deschidere și comunicare, ca pe o experiență profundă și universală. În jertfă este prezent chipul divin al omului, este prezent Hristos, ca în orice act sacru. Eminescu este de părere că jertfa Îl aduce pe Hristos lumii, facându-L prezent în mijlocul nostru. În jertfă „numai Domnul va petrece în

---

[48] Idem, vol. XI, p. 74, în rev. *Timpul*, 14 iunie 1880, *Schimbări mari*.

[49] Corina Popescu, *op. cit.*, p. 160.

[50] Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XII, p. 134, în rev. *Timpul*, 12 aprilie 1881, *Și iarăși bat la poartă...*

mijlocul nostru precum adeseori cu bucurie au petrecut în mijlocul puternicilor și religioșilor noștri strămbuni"[51].

Într-un articol din august 1878, Eminescu realizează o succintă istorie a mănăstirilor închinate, scoțând în relief însemnătatea pe care odinioară o avea Sfântul Munte Athos pentru români. Din cele „zece mii de viețuitori care trăiesc după regula Sf. Vasile, în deplină singurătate, o mie sunt români". Este scos în evidență și faptul că „după căderea împărățiilor ortodoxe a Bizanțului și a Trapezuntului, Sf. Munte a devenit obiectul unei deosebite îngrijiri din partea voievozilor români și a poporului românesc"[52]. Redacția „Timpului" primește în păstrare cărțile și banii pe care cititorii au dorit să le ofere spre folosul schitului „Întâmpinarea Domnului" din Sf. Munte, până la formarea unui comitet care s-ar fi ocupat de acestea.

Eminescu este publicistul care își transformă scrierea în spațiu de amvon pentru slujirea adevărului și a neamului. Actul său publicistic dezvăluie atributele unei conștiințe de om al secolului său, implicat total în rostuirea destinului poporului. Articolele sale, profetice și mesianice uneori, răscolesc, cheamă, mustră, pregătind deosebite schimbări spirituale și sociale. Există un dinamism al energiilor pozitive, creatoare, mobilizând spiritul uman.

Moștenitor al duhului național al adevărului, Eminescu și-a identificat drumul vieții și al creației cursului istoriei românilor, coborând adesea un mit, ori conferind Bisericii aura și valoarea unui nou paradis. Biserica este acea curgere către Hristos sub flăcările Duhului, fuziunea comuniunii intratrinitare în comuniunea interumană. Preot al slujirii împărătești fiind, poetul caută să restaureze logodna lumii cu Biserica, să îmbisericească lumea, pentru ca apoi să o ofere lui Dumnezeu ca ofrandă a sufletului său și jertfă de seară.

---

[51] *Ibidem*.

[52] Idem, vol. X, p. 93, în rev. *Timpul*, 10 august 1878, *Din istoria mănăstirilor închinate.*

The Church and the unity of the nation in the journalistic work of Eminescu

The study 'The Church and the nation unity in the journalistic work of Eminescu' written by Drd. Emanuela Macovei comes to analyse the position of the greatest Romanian poet concerning religion, the role of the Church and the meaning of faith in the spirit of the Romanian people.

Wide known as the one who respected the Church and returned to faith at the sunset of his life, Mihail Eminescu is also the poet who said 'the Church is the spiritual Mother of the Romanian nation'.

After an Introduction, we enter into the study of the Church as factor of the unity of the nation. A great registry of quotes from Eminescu comes to emphasize that a true culture passes always through religion and the theology is the accomplishment of culture and the summit of esthetical form.

Then the author presents the position of Eminescu in the matter of the Church and her relation with the Romanian language. So, the Church is the factor of the unity of language. The entire cultural and national identity comes from and through the Church as Mother and matrix of culture and spirit along history. The powerful implication of the great poet into the political, social and cultural problems of his time, justifies the importance he gives to the Church in the spiritual formation of Romanians. In the same time, beyond poetry, Eminescu was a great historian and expressed true and real approaches concerning the Romanian tradition, culture and civilization.

As a conclusion, the Church in the vision of our poet is also the greatest factor of spiritual and cultural unity of Romanians. Being eminently open to the European values, Eminescu realized that the Romanian culture has to offer a lot to Europe, mostly through our millenary popular traditions and through our Orthodox unique formation as a people.

Indeed, the program of Mihail Eminescu was clearly and beautifully stated by his critic of literature, Titu Maiorescu who said about the trend of which Eminescu was the leader: 'We have national spirit, but facing universality'.

Despre iubirea de săraci

Sf. Grigorie de Nazianz

Comentariu teologic

Umanismul patristic continuator fidel al umanismului profetic din Vechiul Testament

Există multe criterii și linii directoare în literatura patristică ce pot arăta că în viața creștină a Bisericii lupta profeților din Vechiul Testament pentru apărarea demnității chipului personal al omului, demnitate ce este fundamentată pe relația omului cu Dumnezeu, s-a păstrat și a fost continuată în întreaga ei intensitate. Lupta aceasta a fost purtată în împrejurările în care ca și în Vechiul Testament tendința de acaparare în mod nedrept a bunurilor materiale de către membrii unei grupe sociale ducea la lipsa imediată a acestor bunuri la ceilalți membri[1].

Mai mult decât atât, la cei din urmă lipsirea de bunuri materiale era urmată de o lipsă a atenției și a atitudinii binevoitoare de iubire de către ceilalți[2]. „Rareori se găsesc în literatura mondială pagini de un realism mai crud și mai zguduitor ca în omiliile sociale și uneori în cele exegetice ale Sfinților noștri... bolile, foamea, lipsa de locuințe... camăta, munca istovitoare sunt realități cumplite"[3].

Față de profeți însă care duceau lupta pentru împlinirea împărăției lui Dumnezeu ce avea să vină, Părinții Bisericii aveau să poarte această luptă pentru Împărăția lui Dumnezeu împlinită deja în Hristos ca Dumnezeu-Om, „Care știe și explică faptul că împreună cu El și în El a venit Împărăția lui Dumnezeu și se ajunge la faptul că prin această venire a împărăției oamenii să fie puși în situația hotărârii absolute și radicale... Nu pentru că omul în ființa sa ca ființă morală stă mereu și în același fel în acțiunea sa în fața hotărârii dintre bine și rău, dintre da și nu față de Dumnezeu, ci pentru că oferirea mântuirii pe un plan de nedepășit de la Dumnezeu ca timp absolut este acum în Iisus, pentru că Dumnezeu duce la bun sfârșit în Iisus pe om către ultima hotărâre și prin aceasta după învățătura lui Iisus este dată pentru om situația unei hotărâri radicale în timpul lui Iisus"[4].

---

[1] E. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, Berlin, 1956, p. 68.

[2] K. Rahner, *Sendung und Gnade*, 3. Aufl., Innsbruck Wien München, 1961, p. 93.

[3] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Atitudinea practică a Sfinților Trei Ierarhi*, în „Glasul Bisericii", 10 (1956), p. 539.

[4] K. Rahner, *Theologie der Armut*, în „Schriften zur Theologie", Bd. VII, Einsiedeln, 1966, p. 448.

În acest sens bogăția poate deveni un obstacol pentru Împărăția lui Dumnezeu (Matei 19, 23; Marcu 10, 25; Luca 1, 53; Matei 6, 19-24), nu pentru că posesiunea bunurilor ar fi în sine imorală sau că lipsa bunurilor ar reprezenta în sine-însăși o valoare morală[5], ci pentru că bogăția, averea adunată, înseamnă după cuvintele lui Hristos un pericol mare pentru omul care scufundat în grijile acestei lumi nu vede venirea împărăției și nu aude chemarea lui Dumnezeu neavând libertatea radicală a inimii necesară primirii sufletește în mod neîmpărțit a împărăției[6].

De aceea Hristos cheamă pe cei ce voiesc să-L urmeze și să primească această împărăție, să dăruiască avuția lor săracilor (Luca 9, 3; 12, 33; 18, 22; Matei 19, 16-30). Scopul acestei dăruiri a propriei averi este aproapele aflat în stare de lipsă materială.

Credința aceasta exprimă unitatea de iubire a harului lui Dumnezeu dat prin Hristos. De aceea creștinul nu mai își apără domeniul bunurilor pământești ca pe bastionul propriei sale întăriri egoiste față de ceilalți, ci îi face părtași la aceste bunuri. Dăruirea aceasta duce la comuniune. Modelul suprem al iubirii și dăruirii de sine pentru aproapele este Hristos, Care „bogat fiind a sărăcit" pentru noi (II Corinteni 8, 9) întrupându-Se[7]. În El se face cunoscut și lucrează Dumnezeul celor lipsiți[8], al celor ce caută dreptatea Lui, așa cum S-a arătat în întreaga istorie (Psalm 40, 18; 68, 11; Isaia 61, 1). În Faptele Apostolilor se arată clar că acei ce sunt în comuniune cu Hristos (*koinonia) sunt în comuniune de dăruire (koinonia) cu ceilalți*[9].

Toate aceste linii noutestamentare ca și cele veterotestamentare sunt întâlnite în Cuvântarea a 14-a a Sfântului Grigorie de Nazianz, pe care o redăm mai jos în traducere românească.

Iubirea de săraci este privită de Sfântul Grigorie în legătură cu celelalte virtuți creștine ce formează fiecare în parte o cale spre mântuire[10]*. Urmând precizării Sfântului Apostol Pavel de la I Corinteni 13, 13, Sfântul Grigorie arată însă că iubirea, ca prima și cea mai mare poruncă, este „conținutul fundamental al Legii și al profeților", iar „împreună-simțirea și împreună-suferința cu aproapele, ca cea mai mare iubire"*[11]*. Este cea mai mare iubire pentru că în forma simpatiei și a comuniunii omul participă activ la viața celuilalt, a aproapelui*

---

[5] Privitor la aceasta H. Schmid spune: „O respingere fundamentală a proprietății, așa cum este întâlnită în budism, la cinicii greci și la unii stoici îi este străină lui Iisus" (*Lehrbuch für Theologie und Kirche*, Mainz, 1965, col. 880).

[6] K. Rahner, *Theologie der Armut*, p. 449.

[7] J. G. Gourbillon, *Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament*, Düsseldorf, 1971, p. 123.

[8] B. Albrecht, *Dimension evangelischer Armut*, Meitingen, 1978, p. 28.

[9] Walter Kerber/Alfons Deissler/Peter Fiedler, *Armut und Reichtum*, în „Christlicher Glaube im moderner Gesellschaft", Teilband 17, Freiburg im Breisgau, 1981, p. 42.

[10] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a 14-a. Despre iubirea de săraci*, 5; F. Tillmann, *Besitz und Eigentum bei Basiulius dem Grossen*, în „FS Joseph Mausbach", 1931, p. 32-42.

[11] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a 14-a. Despre iubirea de săraci*, 5.

aflat în lipsă. Cine își știe conștiința definită de iubire recunoaște vorbele „al meu" și „al tău" sunt cuvinte reci ce se împotrivesc iubirii (ψυχρὸν ῥῆμα)[12].

Iubirea de săraci este pentru Sfântul Grigorie o deschidere a inimii[13] ce trebuie păstrată mereu[14]. „Trebuie să învățăm cu toții", spunea Sfântul Ioan Hrisostom, „... să fim cât mai umani"[15], pentru că „nimic nu poate fi mai măreț pe lume decât umanismul"[16].

În mod deosebit, spune Sfântul Grigorie, trebuie să ne deschidem inima celor care au fost ruinați de o boală sfântă chiar în trup, fiind confruntați cu această realitate teribilă a existenței umane[17]. Deschiderea aceasta este legată la Sfântul Grigorie de realitatea omului ca chip al lui Dumnezeu care în cazul celor bolnavi se exprimă în următoarea formă paradoxală: deși oamenii al căror trup este marcat puternic de boala ce merge până la alterarea acestuia, făcând să se recunoască cu greu idiomele chipului personal al lui, aceștia sunt vrednici de compasiunea noastră, căci păstrează mai bine chipul lui Dumnezeu din ei decât noi, deoarece sunt în neîncetată chemare a lui Dumnezeu (Psalmul 106, 6, 28; 9, 9, 10; 21, 5; 33, 6), iar integritatea chipului este legată de chemarea lui Dumnezeu și a invocării numelui Lui, unirea cu El prin chemarea Lui.

Ca și în Cuvântarea a 20-a și în Cuvântarea a 14-a, Sfântul Grigorie exprimă foarte clar legătura dintre contemplație și faptă (praxis) în viața creștină.[18] *Fapta este cea pe care se sprijină contemplația, adică cea pe care stăm pentru a merge mai departe. Este o formă de acces la contemplație, un fel de treaptă*[19]*. Într-un sens mai extins ea este fundamentul contemplației (πράξις γάρ ἐπίβασις θεωρίας)*[20]*. Prin cuvântul ἐπίβασις nu se exprimă o legătură cauzală, ci mai curând o coapartenență a faptei și a contemplației*[21]*. Aceasta arată că pentru Părinții Bisericii contemplația nu este identică cu reîntoarcerea la „natura pură", la „unul" în sensul neoplatonic. Reîntoarcerea neoplatonică este un proces cosmologic ce cuprinde simultan fundamentarea ființei și a explicării ei.*

După cum la Platon și la neoplatonici știința este identică cu virtutea. De aceea pentru neoplatonici contemplația este cel mai mare bun ce absoarbe fapta. Oamenii incapabili de contemplație și limitați la fapte „fac fapta ca umbră a contemplației și a logosului"[22]. Filosofia greacă subordona voința față de inteligență si absorbea viața spirituală în cunoaștere[23].

---

[12] Sfântul Ioan Gură de Aur, *De beato Philogonio*, 6, 1, P.G. 48, 749.

[13] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a 14-a*, 6.

[14] K. Rahner, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg im Breisgau, 1991, p. 90.

[15] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homiliae in Genesim*, XXXIX, 7, P.G. 53, 359-360.

[16] Idem, *De Davide et Saul*, hom., III, 7, P.G. 54, 704-6.

[17] K. Jaspers, *Die moderne Arztpersönlichkeit*, în „Denkanstösse '88", München, 1987, p. 83.

[18] Theodor Nikolaou, *Askese, Manchtum und Mystikin der Orthodoxen Kirche*, St. Ottilien, 1995, p. 165.

[19] H. v. Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, 1955, p. 101-110.

[20] Sfântul Grigorie de Nazianz. *Oratio 20*, 12, P. G. 35, 1080 B.

[21] Theodor Nikolaou, *op. cit.*, p. 165.

[22] Plotin, *Enneade III*, 8, 4, 31-32, trad. de S. Mac Kenna, revised by B. S. Page, ed. IV, Londra, 1969, p. XXV.

[23] L. Laberthonierre, *Le realisme chrétien et l'idealisme grecque*, Paris, 1904, p. 24.

Dimpotrivă, în creștinism fapta aparține contemplației. Ea conduce la contemplație, deoarece contemplația nu este o activitate abstractă a minții sau o reîntoarcere prin ipostasele ființei (sufletul lumii, nous, unul). Fapta este punerea în lucrare a mântuirii împlinită în Hristos, năzuința după adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și împlinirea ei, comuniune cu Dumnezeu. Prin voința omului de a se mântui și prin unirea sa cu Hristos omul trece de la faptă la contemplație. Când a ajuns la contemplație fapta nu dispare sau îi devine străină, ci înțelege scopul ei, fundamentarea ei ultimă. Voința omului nu este anulată prin contemplație sau înlocuită, ci împlinită și sfințită prin har, unită cu voința lui Dumnezeu. Astfel la Părinți fapta și contemplația se completează reciproc și cresc împreună.

Spiritualitatea este necesară în vederea dobândirii mântuirii, dar tot atât de necesară este și diaconia căci „credința fără fapte este moartă" (Iacov 2, 17). Astfel învățătura Epistolei către Galateni este complementară celei din Epistola Sfântului Apostol Iacov, așa cum este arătat și de Sfântul Grigorie de Nazianz în cuvântarea a 14-a[24].

Sfântul Grigorie de Nazianz
Cuvântarea 14. Despre iubirea de săraci
(P. G. 35, 857-910)

1. Să nu primiți cu inima strânsă cuvântarea despre iubirea de săraci, iubiții mei frați și părtași în sărăcie! Toți suntem săraci și toți avem nevoie de harul divin, chiar și atunci când se aplică o măsură mai mică și când unul pare să aibă ceva mai mult în fața celuilalt. Să primiți cu bunăvoință cuvântarea, ca să primiți comorile împărăției! Rugați-vă cu mine ca să vă dăruim din belșug și să hrănim sufletele voastre cu cuvinte și celor flămânzi să frângem pâinea duhovnicească, făcând să plouă cu hrană precum altădată Moise și să dăm pâinea îngerească sau să săturăm cu puține pâini, mii în pustiu, precum a făcut mai târziu Iisus, adevărata Pâine și Izvorul adevăratei vieți.

Pentru a descoperi între diferitele virtuți pe cele mai deosebite și a atribui uneia singure avantajul și biruința, este tot atât de greu precum ar fi să constatăm pe o pajiște bogată în flori și plăcut mirositoare care este cea mai frumoasă și bine mirositoare, căci ori aceasta, ori cealaltă floare atrag la sine simtul mirosului și ochii pentru a invita la cules. Pentru această apreciere trebuie după părerea mea să luăm aminte la următoarele:

2. Frumoase sunt „credința, nădejdea și dragostea" (I Cor. 13, 13). Martor al credinței a fost Avraam, socotit drept pe baza credinței (Fac. 15, 6). Martori ai nădejdii au fost Enoh – care mai întâi „a nădăjduit să-l cheme pe Domnul pentru el" (Fac. 4, 26, LXX) – și toți drepții care au răbdat pentru nădejde și au îndurat răul. Martor al iubirii a fost cinstitul Apostol, care pentru Israel chiar pe sine însuși s-ar fi anatematizat, și Dumnezeu Însuși care este numit iubire.

---

[24] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a 14-a*, 2, 6.

Ospitalitatea este ceva frumos! Un exemplu pentru aceasta este dreptul Lot din Sodoma, dar nu un sodomit în purtare, și între păcătoși, desfrânata Rahav, care însă nu din răutate era desfrânată, căci datorită ospitalității ei a fost lăudată și chiar mântuită. Frumoasă este iubirea de frați după cum învață din nou Iisus, căci El nu numai l-a creat pe om spre bine (Efes. 2, 10) și a dat țărânii chipul lui Dumnezeu ca să-l conducă spre bine și să mijlocească bunurile cerești, ci s-a făcut și om pentru noi. Frumoasă este blândețea, după cum Același (Hristos, n.n.) dovedește, când față de cei ce s-au ridicat împotriva Lui și L-au prins cu forța nu numai că nu a rugat legiunile de îngeri, și lui Petru care a scos sabia, nu numai că i-a reproșat, ci a vindecat urechea celui rănit.

Aceeași pildă de blândețe a dat mai târziu Ștefan, ucenicul lui Hristos, care s-a rugat pentru cei ce l-au omorât cu pietre. Frumoasă este blândețea pe care, conform relatărilor, au arătat-o Moise (Numerii 12, 3) și David (Psalm 131, 1) și Învățătorul lor, Care nu s-a certat, nu a făcut gălăgie, nu a strigat pe stradă și nu s-a opus celor ce-L duceau cu sila.

3. Frumoasă este râvna, după cum ne arată Finees, care a străpuns în pântece atât pe madianită cât și pe israelit (Numerii 25,7 ș.c.) pentru a curăța pe fiii lui Israel de rușine, ceea ce i-a atras și numele. După el, o pildă de râvnă sunt cei ce au spus lămurit: „Am râvnit pentru Domnul" (III Regi 19, 14) și „Vă râvnesc pe voi cu râvna lui Dumnezeu" (II Cor. 11, 2) și „Râvna casei Tale m-a mistuit" (Psalm 68, 10). Ei nu numai au vorbit așa, ci au și făcut.

Frumoasă este răstignirea trupului. Despre aceasta te-ar putea convinge Pavel, care s-a pedepsit pe sine și prin Israel a înspăimântat pe cei ce se încred în ei și își lingușesc trupul lor. De asemenea, Iisus, când a postit, s-a lăsat ispitit și a biruit pe ispititor. Frumoase sunt rugăciunea și privegherea. Despre acestea te-ar putea convinge Dumnezeu, deoarece El a privegheat și s-a rugat, mai curând a pătimit (Matei 26, 36).

Frumoasă este castitatea și fecioria. Lasă-te învățat de Pavel, care dă recomandări pentru acestea și hotărăște depre căsătorie și feciorie (I Cor. 7, 25 ș.c.) și de asemenea de Iisus, Care a vrut să se nască dintr-o Fecioară ca să cinstească pe de o parte nașterea, și pe de altă parte să prefere fecioria. Frumoasă este înfrânarea! Despre aceasta poate să te convingă David, care deși a păstrat apă din cisternele Betleemului, nu a băut, ci a vărsat-o, pentru că nu a vrut să-și potolească setea cu sânge străin (II Regi 23, 15 ș.c.).

4. Frumoasă este singurătatea și liniștea. Mă învață aceasta Ilie pe Muntele Carmel, Ioan în pustie sau Iisus pe munte, pe care s-a retras adesea în mod văzut, ca în singurătate să se întoarcă spre sine. Frumoasă este sărăcia. Aceasta mi-o arată Ilie, care s-a odihnit la o văduvă (III Regi 17, 9), Ioan, care s-a acoperit cu păr de cămilă, Petru, care pentru a se hrăni a cumpărat de un as niprale. Frumoasă este smerenia. Pilde pentru aceasta sunt numeroase și pot fi găsite peste tot.

Trebuie menționat înainte de toate că Domnul și Mântuitorul tuturor nu s-a pogorât numai până la chipul de rob (Filipeni 2, 7), nu numai și-a întins fața ocării scuipării, și cu toate că a curățat lumea de păcat, „a fost socotit cu cei făcători de rele" (Isaia 50, 6; 53, 12), ci ca o slugă a spălat picioarele ucenicilor. Frumoasă este lipsa de averi și disprețuirea banului după cum ne-o dovedesc

Zaheu și Hristos Însuși. Când Hristos a venit la el, fiecare a dat aproape totul spre jertfă (Luca 19, 8). Acesta însă l-a lămurit pe cel bogat în ce fel de purtare stă desăvârșirea (Matei 19, 21).

Și, ca să mă exprim mai scurt, frumos este pentru contemplare, frumos este pentru făptuire. Contemplarea ridică de la pământ și năzuiește spre Cel Prea Sfânt și conduce spiritul nostru spre ceea ce îi este înrudit. Fapta însă îl primește pe Hristos, îi slujește și face cunoscută iubirea în lucrări.

5. Fiecare dintre virtuțile numite (mai sus, n.n.) formează o cale spre mântuire și în fiecare este o cale spre locașurile veșnice, fericite. După cum există diferite ocupații în viață, tot așa există la Dumnezeu multe locașuri (Ioan 14, 2), care sunt împărțite și repartizate după câștigul fiecăruia. Dacă unul poate să se îngrijească de una sau alta dintre virtuți, dacă poate să se îngrijească de mai multe sau de toate virtuțile, dacă ar putea fi posibil, în orice caz să nu rămână pe loc, să năzuiască înainte, să intre pe urma Conducătorului vestit și sigur, Care conduce pe drumul îngust și prin porțile înguste spre câmpia întinsă a fericirii cerești.

Dacă trebuie să credem pe Paul și pe Iisus că iubirea este prima și cea mai mare poruncă, conținutul fundamental al Legii și al profeților, atunci eu explic iubirea de sărăcie, împreună-simțirea și împreună-suferința cu aproapele, ca cea mai mare iubire. Prin nimic nu este Dumnezeu atât de mult cinstit ca prin milostenie, căci nimic nu este mai propriu lui Dumnezeu decât milostivirea, pentru că „înaintea Lui pășesc împreună mila și adevărul" (Psalm 88, 15) și Lui îi place mai mult mila decât judecata (Ioan 8, 1 ș.c.). Cel care răsplătește cu dreptate și se milostivește după chibzuință și după greutăți (Isaia 28, 17 LXX), nu dăruiește nici unuia iubirea Sa ca celui milostiv.

6. Trebuie să deschidem inima noastră tuturor săracilor, indiferent din ce motive sunt în nevoie, căci porunca cere să te bucuri cu cei ce se bucură și să plângi cu cei ce plâng (Romani 12, 15). Ca oameni trebuie să ieșim în întâmpinarea celor aproape de noi cu fapte de iubire, ei pot avea nevoie de ele deoarece sunt văduviți sau părăsiți, sau izgoniți din țara de origine, sau datorită cruzimii stăpânilor, a durității funcționarilor, a lipsei de milostivire a celor ce percep impozite, a tâlharilor însetați de sânge, a lăcomiei hoților, a confiscării sau naufragiului vaporului.

Toți sunt în același fel demni de milostivire și caută spre mâinile noastre precum noi spre mâinile lui Dumnezeu de câte ori avem nevoie de ceva. Nefericiții aceia care au trebuit să sufere pe nedrept sunt mai demni de milostivire decât cei ce s-au obișnuit cu nefericirea.

În mod deosebit trebuie să ne deschidem inima celor care au fost ruinați de o boală sfântă chiar în trup, oase și măduvă – și după o amenințare – (Isaia 10, 18) sunt roși și trădați de nefericitul și necredinciosul lor trup slab. Nu am cunoștință cum am fost înhămat împreună cu acest trup și cum eu, chip al lui Dumnezeu, sunt amestecat cu țărână. Dacă trupului îi merge bine, începe lupta; dacă este combătut, suferă.

Îl iubesc, pentru că este împreună-slujitorul meu; mă depărtez de el, deoarece este dușmanul meu. Pentru că este înlănțuirea mea, îl evit; îl cinstesc pentru că este împreună-moștenitor cu mine. Când mă străduiesc să-l fac inofensiv îmi

lipsește ajutorul de care am nevoie să ajung la măritul scop; căci știu pentru ce am fost creat și știu că numai prin activitatea pământească pot să urc spre Dumnezeu.

7. Îl tratez cu îngăduință căci el este împreună-părtaș cu mine. Dar nu știu cum pot să ies în întâmpinarea atacurilor lui când sunt împovărat de lanțurile lui, împins în jos sau ținut la pământ sau cum trebuie să fac ca să nu cad de la Dumnezeu. Trupul este un dușman prietenos și un prieten dușmănos. Mă simt legat și îndepărtat. De ce mă tem, îmbrățișez, și mă tem, de ce iubesc.

Înainte de a începe lupta mă împac, înainte de a încheia pacea, încep dușmănia. Ce vrea Înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare? Oare nu vrea ca noi, care suntem partea lui Dumnezeu și provenim din înălțimea Sa, să ne silim necontenit în lupta și cearta noastră cu trupul, să privim spre El, și neputința legată de noi să ne fie pedagog spre vrednicie, ca nu cumva să ne mândrim din pricina vredniciei și fălindu-ne să disprețuim pe Făcător, și să recunoaștem că stăm în același timp foarte sus și foarte jos, și suntem creaturi pământești și cerești, trecătoare și nemuritoare, moștenitoare a luminii și a focului sau chiar a întunericului, după cum ne hotărâm? În felul arătat sunt amestecate împreună, după părerea mea, sufletul și trupul, cu scopul ca atunci când suntem mândri de chipul lui Dumnezeu din noi, să ne tragă în jos țărâna. La aceasta poate oricine să gândească cum vrea; noi ne vom pronunța despre ea la momentul dat.

8. Fraților, ce mi-am propus să spun în tulburarea mea dureroasă și din milă despre natura mea trupească, cu dureri străine voim acum să facem: să ne îngrijim de părtașul și împreună-slujitorul! Dacă l-am învinovățit datorită stării lui păcătoase, vreau totuși de dragul lui să am grijă de el ca de un prieten care m-a legat cu sufletul meu de el.

După cum ne îngrijim de propriul nostru trup, tot așa trebuie să ne îngrijim de trupul aproapelui, chiar dacă este sănătos sau slăbit de boală. Căci toți „suntem una în Hristos", fie bogat sau sărac, sclav sau liber, sănătos sau bolnav; și unul este Capul tuturor, Hristos, de la Care vine totul. Ceea ce este un membru al trupului pentru celălalt, este un om pentru celălalt, toți sunt ai tuturor. Dacă-l ajunge pe cineva mai înainte decât pe noi destinul general de a fi bolnav, nu vrem să-i retragem atenția și grija noastră.

Bucuria pentru sănătatea noastră trupească nu trebuie să fie mai mare decât durerea pentru nefericirea fraților. În iubirea de frați trebuie să vedem singura condiție a binelui nostru trupesc și sufletesc. Să începem meditațiile noastre!

9. Unii câștigă mila noastră pentru că sunt săraci; aici ar putea probabil timpul, munca, un prieten, o rudă să ajute la schimbarea relațiilor. Alții sunt tot așa, nu mai puțin demni de milă, atâta timp cât sunt jefuiți de mijloacele bănești necesare trupului ca urmare a lipsei de lucru, și teama lor de prăbușire este mai mare chiar decât nădejdea în îmbunătățirea relațiilor, încât nădejdea, singurul mijloc de salvare pentru nefericiți, nu poate să le aducă acestora decât puțin ajutor.

Un alt rău în afară de sărăcie este boala; ea este răul cel mai înfricoșător și grav, dorit de mulți, mai ales în timpul jurămintelor. Un al treilea rău constă în aceea că (bolnavii, n.n) nu sunt vizitați și nu se îngăduie înțelegerea faptului că se retrag și sunt detestați și priviți ca oroare; mai rău decât boala este sentimentul de

a fi urât datorită unei nenorociri. Suferința lor îmi provoacă lacrimi și numai amintirea de aceasta mă cutremură.

Doriți să fiți mișcați de aceleași voci pentru ca lăcrimirile voastre să vă salveze lacrimile. Știu însă că toți cei prezenți, care iubesc pe Hristos și sărăcia, cărora Dumnezeu le-a dat o inimă, împărtășesc simțămintele mele. Vouă nu vă lipsesc propriile experiențe amare.

10. Cu ochii noștri privim un spectacol cutremurător (al celor leproși, n.n.), vrednic de compătimire, pe care numai cel ce l-a văzut îl crede. Acolo sunt morți și vii, mutilați de cele mai multe membre, într-un fel în care cu greu se recunoaște cine au fost sau de unde provin. De fapt sunt numai sărmane rămășițe din foști oameni. Pentru a fi recunoscuți ei trebuie să comunice și să explice cine este tatăl, mama, sora, țara de origine: „Așa se numește tatăl meu și mama mea și acesta este numele meu propriu și tu ai fost prietenul meu și ruda mea". Astfel vorbesc, deoarece nu mai au în ei nimic caracteristic.

Sunt oameni desfigurați, cărora li s-au răpit puterile, rudele, prietenii și chiar propriul trup. Sunt singurii oameni care se compătimesc și totodată se urăsc. Ei nu știu dacă trebuie să mai deplângă acele membre ale trupului pe care nu le mai au, sau pe acelea care le-au mai rămas, pe acelea pe care boala deja le-a consumat, sau pe acelea care au rămas rest pentru boală.

Unele membre au fost mistuite de mari dureri, altele rămân păstrate pentru mari chinuri. Unii au dispărut mai înainte de a privi mormântul; pe ceilalți nu-i va mai înmormânta nimeni. Unul poate să fie atât de bun și milostiv, însă pentru această boală el nu are inimă; față de ei noi am uitat că suntem carne și suntem înconjurați de un trup vrednic de plâns.

Suntem atât de departe de a îngriji rudele noastre leproase, încât credem că suntem în siguranță când fugim de ele. În timp ce ne îndreptăm spre un leș mai de demult care probabil miroase și al cărui cadavru mirositor îl suportă animalele necuvântătoare, cărora le plac să fie murdărite (de el, n.n.), noi fugim cât mai repede fără nici un simțământ din fața leproșilor, aproape cu indignare că respirăm același aer pe care-l respiră și ei.

11. Cine este mai atașat (sufletește, n.n.) decât un tată? Cine este mai îngrijorat decât o mamă? Însă sensibilitatea lor naturală are limite. Fiul pe care tatăl l-a născut și l-a educat, pe care îl iubește ca pe lumina ochilor, pentru care el adesea mult s-a rugat, se plânge (când este atins de lepră), însă (tatăl, n.n.) îl alungă de la el, în parte liber, în parte constrâns.

Și o mamă își aduce aminte de durerile ei din timpul nașterii (cu copilul acum bolnav de lepră), inima ei este sfâșiată, strigă cutremurată la cer, și, pe copilul ei încă viu pe care l-a părăsit, îl plânge ca și când ar fi mort: „Sărman copil al unei mame nefericite – strigă ea – boala a fost atât de crudă ca să împart cu mine dreptul meu pentru tine! O, copile, demn de compătimire, o, copile, nu mai poți fi recunoscut, o, copile, te-am născut numai pentru prăpastie, pentru munți, pentru pustiuri. Vei locui cu animalele, stâncile vor fi apărarea ta. Numai cei mai sfinți dintre oameni te vor vedea".

Ea și-a făcut proprii strigătele de durere ale lui Iov: „De ce te-ai zămislit în pântecele mamei? De ce-ai părăsit pântecele? De ce nu ai murit imediat? De ce

nu s-au întâlnit moartea cu naşterea? De ce nu ai murit înainte de timp, mai înainte de a plăti cu suferinţele vieţii? De ce te-a primit pântecele? Pentru ce te-am alăptat la piept căci tu trebuie să trăieşti în nenorocire şi să duci o viaţă mai rea decât moartea?". Aşa plângea ea sub şuvoiul lacrimilor. Dorea nefericita să-şi îmbrăţişeze copilul, dar se temea de trupul său, în el întrezărea un duşman.

Nu răufăcătorii, ci aceşti leproşi sunt blestemaţi şi urmăriţi de tot poporul. Dacă unul este un criminal, altul locuieşte împreună cu el, şi împarte casa şi masa cu un adulter, pe un hoţ de biserici îl face prietenul vieţii sale, şi cu cei care au făcut un rău încheie un legământ; dar se îndepărtează de suferinţa unui om care nu a făcut nici un rău, ca şi când el ar fi răufăcătorul. Pentru acesta mai bun este un răufăcător decât un bolnav. Pe cel fără inimă îl îmbrăţişăm ca pe un nobil; pe cel demn de milostivire însă îl disprețuim ca pe un vinovat.

12. Leproşii sunt alungaţi din oraşe, din case, din pieţe, din adunări, din străzi, de la festivităţi şi ospăţuri – ce jale! – sunt izgoniţi din apă. Ei nu au parte cu oamenii obişnuiţi la izvoarele ce ţâşnesc din pământ; râurile, de asemenea, pot fie molipsite de ei. Cel mai groaznic este că îi izgonim ca pe vinovaţi, însă îi ademenim din nou pentru lipsa lor de vină, fără însă să le oferim locuinţă sau hrana necesară, sau medicamente pentru rănile lor, şi fără ca pentru bolnavi să asigurăm, după puteri, îmbrăcăminte protectoare.

Zi şi noapte rătăcesc încoace şi încolo, săraci, goi şi fără de adăpost. Ei poartă boala lor spre vedere, povestesc cine erau odată, imploră Creatorul. Cu apropiaţii lor se ajută reciproc în nevoia lor. Născocesc cântece pentru a trezi milă. Cer o bucată de pâine, puţină carne şi o bucată de stofă ponosită ca să-şi poată acoperi goliciunile şi rănile lor ulceroase.

Milostiv nu este cel ce alină nevoia lor, ci cel ce nu-i respinge dur. Cei mai mulţi bolnavi nu se ruşinează să viziteze adunările festive; dimpotrivă, nevoia lor îi împinge înăuntru. Vorbesc aici de acele adunări publice sfinte, pe care le-am introdus din trebuinţe sufleteşti pentru sărbătorirea unei taine sau a unui martiriu, ca să imităm virtuţile lor prin cinstirea martiriului. Cu toate că sunt oameni, leproşii se ruşinează, pe de o parte, să apară în nenorocirea lor înaintea oamenilor, dorind cel mai mult să dispară în munţi, în prăpăstii şi păduri, şi la urmă, în noapte şi în întuneric; pe de altă parte aceste nefericite chipuri în amărăciune, năzuiesc să fie între oameni.

Şi aceasta pe drept cuvânt, căci ei trebuie să ne amintească de slăbiciunea noastră şi să ne păzească să ne oprim la prezent şi la trup, ca şi când ar dura mereu. Unii vin spre noi spre a auzi o voce umană, alţii spre a vedea o faţă umană, alţii spre a primi un mic dar pentru traiul vieţii de la cei ce trăiesc în bogăţie; toţi vin pentru ca prin descoperirea suferinţelor lor să găsească alinare.

13. Cine nu se cutremură de sunetele plângătoare ale corurilor lor triste? Cine poate să asculte şi să privească la ei aşa ceva? Acolo stau unii uniţi de boală, plini de umilinţă, împreună, şi fiecare povesteşte altceva pentru a găsi mila faţă de nenorocirea lui. Ei îşi îngreuiază reciproc destinul; sunt demni de compătimire datorită suferinţei lor şi încă datorită împreună-suferinţei lor.

O masă pestriţă (de oameni, n.n.) îi înconjoară holbându-se, pentru a plânge împreună cu ei, pentru un anumit timp. Acolo alţii se târăsc la picioarele oamenilor

în ciuda soarelui și a prafului, uneori în ciuda frigurilor puternice, a ploilor și a vânturilor furtunoase; aceasta se datorează dezgustului nostru față de ei, când nu sunt călcați de picioarele noastre. La cântările noastre sfinte din biserici ei răspund cu rugăminți dureroase și la cântările noastre duhovnicești răspunsul lor este strigăt mișcător de durere. Pentru ce trebuie să vă descriu vouă, care ați venit în spirit de sărbătoare, toată nefericirea lor?

Probabil v-aș mișca până la lacrimi dacă aș descrie exact toată nevoia lor și durerea ar strica bucuria sărbătorii. Știu că nu aș putea să vă înduplec ca să apreciați suferințele prilejuite, mai mult decât bucuriile, tristețea mai mult decât dispoziția de serbare, lacrimile demne de laudă mai mult decât râsul lipsit de frumusețe.

14. Acesta este destinul leproșilor. Este încă mai rău decât l-am descris. Ei sunt însă – dacă vor sau nu – frații noștri în fața lui Dumnezeu. Au primit aceeași natură precum noi; sunt formați din același pământ din care noi am fost creați la început. Ei sunt formați ca și noi din mușchi și oase; pentru a regla liber natura noastră simțuală. Sunt îmbrăcați ca noi toți cu carne și piele, după cum explică dreptul Iov în reflecțiile sale despre suferință (Iov 10, 11).

Pentru a spune mai mult, ei au primit ca și noi chipul lui Dumnezeu și îl păstrează probabil mai bine decât noi, cu toate că în afară se prăpădesc. Ei au îmbrăcat înăuntru pe același Hristos și au fost încredințați ca și noi cu aceeași garanție a Duhului. Ei participă la aceleași legi, învățături, contracte, adunări, taine și speranțe.

Și pentru ei a murit Hristos, Care a luat asupra Sa păcatele lumii întregi. Chiar dacă nu pot avea nimic de la această viață, ei sunt împreună moștenitori ai vieții cerești cu Hristos. Sunt îngropați împreună cu Hristos și vor învia împreună cu El „atâta timp cât numai cu El împreună-pătimesc, pentru ca împreună cu El să fie preamăriți" (Romani 8, 17).

15. Ce trebuie să facem acum noi, care am moștenit numele mare și nou, care ne numim după Hristos, noi „seminție sfântă, preoție împărătească, popor deosebit, ales" (I Petru 2, 9), care năzuiește după fapte bune, sfinte (Tit 2, 14), ucenici ai Blândului, Milostivului Hristos, Care a luat asupra Sa slăbiciunile noastre, S-a micșorat până la țărâna noastră și S-a supus pentru noi sărăciei acestui trup și cort pământesc, Care din iubire pentru noi a voit să sufere și să suporte, pentru ca noi să devenim bogați prin dumnezeirea Lui (II Corinteni 8, 9)?

Care este misiunea noastră față de o astfel de pildă a bunătății inimii și a milostivirii? Ce trebuie să gândim noi despre leproși și ce trebuie să facem față de ei? Ni se îngăduie să-i disprețuim, să-i neglijăm? Se cuvine să-i părăsim ca pe morți, ca pe exilați, ca pe șerpi periculoși în afară sau alte fiare? Nicidecum, frații mei! Aceasta nu ar corespunde demnității noastre de ucenici ai lui Hristos, ai Bunului Păstor, Care-l conduce pe cel rătăcit înapoi, caută pe cel pierdut, întărește pe cel slab. Nu ar corespunde însă nici naturii noastre umane, care fiind amenințată de aceeași nenorocire este educată pentru bine și milostivire și și-a făcut milostivirea ca lege.

16. În timp ce aceștia se prăpădesc sub cerul liber, se cuvine ca noi să locuim în casele cele mai strălucitoare, împodobite cu pietre felurite ce strălucesc în aur și argint, în mozaic și galerii colorate ca să înșelăm ochii prin atracție? Se cuvine să locuim în astfel de case? Trebuie să le construim? Totuși pentru cine?

Probabil nu le construim pentru moştenirea noastră, ci pentru străini şi cei din alte ţări care nu ne iubesc niciodată, şi, ceea ce este mai rău, ne urmăresc cu toată ura şi invidia lor. În timp ce leproşii îngheaţă în haine uzate şi rupte şi suferă lipsă din cauza aceasta, trebuie ca noi să huzurim în haine moi, calde şi în ţesături vaporoase din in şi mătase, dintre care unele sunt nu atât o podoabă, cât o ruşine, cu care eu denumesc tot ceea ce prisoseşte şi nu foloseşte, care sunt păstrate cu grijă în dulapuri ca să ne facă griji nefolositoare şi fără scop şi să fie înghiţite de molii şi de timpul care nimiceşte totul? Chiar hrana necesară lipseşte acelora.

Aici huzureală, acolo nefericire! Ei stau epuizaţi şi înfometaţi în faţa uşilor noastre. Trupul lor nu are putere să ceară. Le lipseşte vocea ca să se plângă. Le lipsesc mâinile ca să implore, picioarele pentru a merge într-acolo unde este ceva, puterea plămânilor pentru a face auzite cântecele de jale. Iau cel mai uşor nefericirea cea mai grea: sunt recunoscători pentru orbirea lor, deoarece nefericirea lor vă este învăluită.

17. În timp ce aceia trăiesc într-o astfel de nenorocire, ne este nouă îngăduit să ne odihnim în toată splendoarea pe o poziţie înaltă, măreaţă, cu aşternuturi bogate, pe care nu este voie să le atingi, supărându-ne când auzim vocile ascunse ale bolnavilor? Duşumeaua noastră trebuie să miroasă adesea a flori chiar când nu este timpul florilor. Masa noastră trebuie să fie stropită cu cele mai bine mirositoare şi scumpe mirodenii ca noi să fim mai mult desfătaţi.

Băieţii trebuie să servească la masă. Unii dintre ei stau la rând, după moda fetelor poartă păr lung şi franjuri simple şi sunt foarte împodobiţi pentru voluptatea ochilor. Alţii ţin graţios şi cât se poate de sigur cu vârfurile degetelor cupele, sau pricinuiesc iscusit cu evantaiele lor aer şi prin mişcarea mâinilor lor răcorirea suprafeţei.

Pe lângă aceasta masa trebuie să fie supraîncărcată cu mâncăruri; toate elementele, aer, pământ şi apă trebuie să dăruiască din belşug darurile lor. Vrem să fim copleşiţi de operele de artă ale bucătăriei şi ale măiestriei gătitului; pentru pariu toţi trebuie să se linguşească la stomacul lacom, fără recunoştinţă, la această încărcătură greoaie, la acest creator de nenorocire, la cel mai nepotolit şi nesigur animal, care este consacrat decăderii cu alimente digerabile.

Pe când leproşii ar considera ca noroc faptul de a avea cel puţin apă suficientă, noi bem vin până la îmbătare, şi, în excesul nostru, încă ceva în plus; unii respingem vinurile pentru a recunoaşte pe celelalte datorită buchetului lor, şi pentru a le lăuda cu meşteşugire şi a numi lipsă atunci când afară de vinurile locale nu este pus înainte o marcă străină ca podoabă a întregului. Voim să fim sau să fim numiţi oameni de viaţă, subtili la gust şi aproape ne ruşinăm când nu suntem văzuţi decât ca sclavi ai pântecelui sau ai altor organe.

18. De ce voim o astfel de viaţă, iubiţii mei prieteni şi fraţi? De ce suferim din partea noastră de o boală sufletească care este mult mai rea decât suferinţa trupească? Boala aceea este fără voie, cealaltă însă voită; una îşi are sfârşitul în această viaţă, cealaltă ne însoţeşte când părăsim această lume; una găseşte compătimire, cealaltă ură, cel puţin la cei cu raţiune.

De ce nu ajutăm natura cât avem încă timp? De ce nu acoperim nevoia trupului, căci suntem totuşi trup? De ce huzurim în timpul nefericirii fraţilor noştri?

Departe de mine să mă îmbogățesc în timp ce aceștia duc lipsă sau să mă simt bine atâta timp cât nu pot să alin rănile lor, sau să mă satur și să mă învelesc sau să mă așez confortabil sub un acoperiș, atâta timp cât nu le pot da pâine, îmbrăcăminte suficientă și odihnă sub acoperișul meu.

Ori trebuie să-I dăm lui Hristos totul cu iubire, și, încărcați cu crucea să-I urmăm sincer, ușor și liberi, de nimic apăsați să-L urmăm în cer, ridicați prin smerenie și îmbogățiți să schimbăm totul față de Hristos, sau trebuie să împărțim averea noastră cu Hristos pentru a-L face prin compasiune față de săraci o prietate bună și astfel s-o sfințim în oarecare măsură. Pot să semăn pentru mine, ceilalți însă trebuie să împartă cu mine fructele.

Împreună cu Iov vreau să spun cuvântul: „În loc de grâu poate crește ciulini, în loc de orz, spini" (Iov 31, 40); vânt pârjolitor poate să vină și vijelia poate să cuprindă lucrarea mea, încât să mă chinui de prisos; încă în această noapte poate să-mi fie cerut sufletul ca să dau socoteală de lăcomia mea după averi, dacă construiesc hambare și adun comori pentru mamona!

19. Nu trebuie să venim în sfârșit la cunoștință? Nu vreți să îndepărtăm lipsa noastră de simțire – sau ca să nu zic – de inimă? Nu vreți să medităm cinstit ce este omul? Ca urmare a suferințelor celor apropiați nouă nu vreți să tocmim corect propriile noastre lucruri? Tot ceea ce este omenesc este după natura sa nestatornic, oscilant, insuficient, schimbător.

Întreaga noastră viață se întoarce ca în cerc și se schimbă când într-o direcție, când în alta, adesea într-o singură zi, uneori numai într-o singură oră. Mai curând poți avea încredere în vântul nesigur și în urmele unei corăbii, în visele de noapte scurte, înșelătoare, în desenele pe nisip ale copiilor când se joacă, decât în fericirea oamenilor.

Înțelepți sunt cei ce din neîncrederea față de prezent caută comori în viitor și iubesc milostenia, care nu cade datorită nestatorniciei și nesiguranței fericirii umane. Dintre trei avantaje ei câștigă în tot cazul cel puțin unul: ori le merge bine, căci Dumnezeu dăruiește adesea celor credincioși bunuri pământești ca să cheme prin bunurile sale la milostenie, sau, când le merge rău, găsesc încredere și putere în Dumnezeu, căci nu păcătoșenia, ci hotărârea lui Dumnezeu a cauzat mila lor, sau în sfârșit, ei au dreptul să pretindă de la cei fericiți milostenie deoarece ei înșiși când erau încă fericiți au arătat milă celor aflați în nevoi.

20. „Să nu se laude cel înțelept cu înțelepciunea sa", spune profetul, „nici cel bogat cu bogăția sa, nici cel puternic cu puterea sa" (Ieremia 9, 23), chiar dacă au putut urca pe culmea înțelepciunii sau a bogăției! Vreau să adaug celelate avertismente: să nu se laude cel vestit cu faima sa, nici cel sănătos cu sănătatea sa, nici cel frumos cu chipul său, nici cel tânăr cu tinerețea sa – pentru a spune pe scurt – să nu se laude vreunul cu ceea ce apare vrednic de laudă în lume.

„Ci de se laudă cineva, să se laude numai cu aceea că pricepe și Mă cunoaște că Eu sunt Domnul..." (Ieremia 9, 24) și că-L caută ca să aibă milă față de cei suferinzi ca să-și adune comori pentru viitor! În timp ce prisosul este nestatornic și trecător, și, precum în jocul de zaruri, când acesta, când acela revine, și nici unul nu-l are atât de mult încât nu l-ar mai putea pierde cu timpul sau ca urmare a invidiei, preferințele acestea fiind mereu și continue, fără a fi lăsat vreodată în împunsătură sau în pierdere și în înșelare a speranțelor.

De aceea toate bunurile pământești îmi par că nu pot inspira încredere și statornicie pentru ca după o perfectă organizare a Cuvântului creator și a Înțelepciunii ce întrece orice rațiune prin lucrurile văzute, când acestea suferă, când vreuna sau altă schimbare se mișcă în sus și în jos și se întorc înainte de a fi cuprinse, curg din nou și scapă, sunt ironizate și batjocorite și prin cunoașterea nestatorniciei și nesiguranței lor să ne determine să vedem și să ne îndreptăm spre viitor.

Dacă fericirea noastră ar fi avut statornicie, care ar fi fost atunci urmarea? Căci noi în ciuda nestatorniciei fericirii suntem atașați atât de mult de ea și ne lăsăm încătușați de bucuriile și de decepțiile nefericirii, încât considerăm viața aceasta ca cea mai bună și mai înaltă, cu toate că am învățat și credem că am fost creați după chipul lui Dumnezeu care este în cer și ne trage în sus la sine.

21. „Cine este înțelept și va înțelege aceasta?" (Osea 14, 10). Cine aleargă pe lângă ceea ce este trecător? Cine se oprește la ceea ce rămâne? Cine crede în trecerea prezentului și în existența a ceea ce nădăjduim? Cine deosebește existența de aparență, pentru a urma uneia și a disprețui pe cealaltă? Cine ține despărțit chipul de adevăr, locuința pământească de locașul ceresc, străinătatea de patrie, întunericul de lumină, necurăția prăpastiei de țara sfântă, trupul de spirit, Dumnezeu de stăpânitorii pământești, umbra morții de viața veșnică?

Cine plătește cu prezentul viitorul, cu împărăția trecătoare pe cea netrecătoare, cu cea văzută pe cea nevăzută? Fericit este cel ce deosebește și poate să despartă cu sabia Duhului, care desparte ceea ce este mai mult de ceea ce este mai puțin. „El pune suișuri în inima sa", după cum spune fericitul David (Psalm 83, 6). El fuge cât se poate de repede de această vale a plângerii și caută ceea ce este sus. Împreună cu Hristos el s-a răstignit lumii, învie împreună cu Hristos și se înalță împreună cu Hristos la cer, ca moștenire a unei vieți netrecătoare și neînșelătoare, unde nu mai este nici un șarpe ucigător pe drum care urmărește călcâiul și al cărui cap este zdrobit (Facere 3, 15).

Ca un crainic cu voce puternică, de sus, de deasupra noastră, în atenția tuturor, David cel menționat îi caracterizează ca oameni grei la inimă pe cei care iubesc minciuna, și acesta ne îndeamnă frumos că nu trebuie să ne oprim prea mult la ceea ce este trupesc (simțual) și să nu credem în săturarea cu hrană trecătoare și vin sau că întreaga noastră fericire pământească stă în ceea ce se află jos (Psalm 4, 3; 8). Aceeași idee o arată fericitul Miheia când predică împotriva bunurilor aparente, legate de pământ, și declară: „Apropiați-vă de munții veșnici! Scoală-te și mergi; căci nu aici este odihna ta" (Miheia 2, 9).

Sunt aproape aceleași cuvinte pe care Domnul și Mântuitorul nostru le-a spus când a cerut: „Sculați-vă, să mergem de aici!" (Ioan 14, 31). Cu aceste cuvinte Iisus nu a chemat numai pe ucenicii din timpul Său, dintr-un anumit loc, cum s-ar putea crede, ci atrage cu aceasta neîncetat pe toți ucenicii Săi de pe pământ și de pe căile pământești spre cer și cele cerești.

22. Să auzim, așadar, de acum înainte Cuvântul! Să căutăm liniștea noastră dincolo! Să lepădăm de la noi comorile acestei lumi! Să ne însușim ceea ce este bun în ele. Să mântuim sufletele noastre prin milostenii. Să dăm din avutul nostru săracilor, ca să devenim bogați dincolo.

Dă-i sufletului ceva, nu numai trupului! Dă-i și lui Dumnezeu ceva, nu numai lumii! Ia ceva de la pântece și consacră spiritului! Răpește ceva din foc și

păstrează-l în siguranță, departe de focul mistuitor al iadului! Salvează-l de tiran și încredințează-l Domnului! „Împarte o bucată în șapte", adică în această viață, „și chiar în opt" (Ecclesiastul 11, 2), adică în viața care ne va primi mai târziu!

Dă Celui de la care ai mult! Dă totul Celui ce ți-a dat totul! Niciodată nu vei întrece în dărnicie pe Dumnezeu când dai totul și chiar și pe tine. A te dărui lui Dumnezeu este un dar al lui Dumnezeu Însuși. Oricât de mult poți jertfi, ceea ce-ți rămâne este totdeauna mai mult. Și nimic din ce dăruiești nu-ți aparține, căci ai totul de la Dumnezeu.

După cum nu este posibil să ne depășim propria umbră, căci ori de câte ori mergem înainte ea ne urmează pe furiș și o ia mereu înainte, și, precum mărimea trupului nu se poate ridica peste cap, deoarece acesta neîncetat întrece trupul, tot așa nu putem nici noi să-l depășim pe Dumnezeu prin darurile noastre, căci nu dăm ceva care nu-I aparține; noi nu întrecem dărnicia Lui.

23. Recunoaște cine ți-a dat aceasta ca să existi, să respiri, să gândești, să-L cunoști pe Dumnezeu – ceea ce este cel mai mult – să nădăjduiești împărăția cerească, punerea pe aceeași treaptă cu îngerii, contemplarea măreției care acum are loc în oglindă și în ghicitură, odată însă va fi mai deplină și mai bogată! Recunoaște cine ți-a dat aceasta, ca să fii fiu al lui Dumnezeu, moștenitor al lui Hristos – și ca să folosesc un cuvânt îndrăzneț – Dumnezeu Însuși!

De unde îți vin toate acestea, cine ți le-a dat? Sau – ca să vorbim de ceea ce este mai mic și văzut – cine ți-a dat posibilitatea să privești frumusețea cerului, schimbarea soarelui, felia lunii, numărul stelelor, ale celor care se descoperă aici și peste tot, aceeași armonie și ordine de liră, cursul orelor, schimbarea anotimpurilor, ciclul anilor, aceeași împărțire a zilei și a nopții, roadele pământului, briza mării, valurile îndepărtate ale mării, uneori dezlănțuite, alteori liniștite, adâncimea râurilor, curenții vânturilor?

Cine ți-a dat pe de o parte animale spre îmblânzire și punerea în slujbă, pe de altă parte pentru hrană? Cine te-a numit stăpânitor și împărat peste întreg pământul? Pentru a nu intra în amănunte, cine a acordat oamenilor prioritate în toate? Nu este Cel care acum cere de la tine milostenie în fața tuturor și pentru toți? După ce am primit deja de la El atât de mult, și așteptăm încă, nu trebuie să ne rușinăm că nu vrem să aducem niciodată lui Dumnezeu o singură jertfă, milostenia?

El ne-a deosebit de animale și dintre toate creaturile, numai pe noi ne-a distins cu rațiune, noi însă dorim să ne facem animale și suntem alterați de plăcerea simțurilor atât de mult și apucați de o astfel de nebunie – sau cum m-aș putea exprima – încât chiar când avem numai fiertură de orz și tărâțe, care probabil n-au fost niciodată câștigate cinstit, credem că suntem oameni mai buni decât leproșii.

Precum în timpurile străvechi au trebuit să fie dați pe lângă oameni, uriași, așa vrem să fim și noi față de leproși, uriași și supraoameni, asemenea unui Nimrod (Facerea 10, 8) sau neamului lui Enac (Numerii 13, 29), care odinioară a apăsat pe israeliți, sau asemenea celor care prin vina lor au nimicit pământul prin potop. În timp ce Stăpânul și Domnul nostru nu se rușinează să se lase numit Tatăl nostru, noi nu vrem niciodată să știm de cei înrudiți cu noi.

24. Prieteni și frați ai mei, noi nu vrem în nici un fel să fim administratori răi ai bunurilor ce ne sunt încredințate, ca să nu primim în auz cuvintele lui Petru: „Rușinați-vă să țineți avere străină, imitați dreptatea lui Dumnezeu și nici unul nu va fi sărac". În timp ce alții au suferit de sărăcie noi nu vrem să ne pregătim suferințe prin adunarea și păstrarea comorilor!

Căci nu trebuie ca Fericitul Amos să ne spună reproșurile și amenințările amarnice: „Când va trece luna nouă ca să putem vinde, când se sfârșește sabatul ca să oferim comoara noastră spre vânzare?" (Amos 8, 5) și nici celelalte cuvinte prin care profetul dă drumul mâniei lui Dumnezeu față de cei ce fac o cântărire mare și mică. N-ar trebui ca Fericitul Amos să combată voluptatea noastră? Căci prisosul produce destrăbălare.

N-ar trebui să dezaprobe faptul că huzurim pe paturi de odihnă din fildeș, ne ungem cu alifii, ne îndopăm cu viței fragezi și căprițe din pășune și aplaudăm muzica instrumentală și încă credem că acestea au valoare și stabilitate? Cu toate acestea profetul nu consideră încă astfel de desfătări ca rele, decât atunci când trăind în belșug nu avem milă de suferințele lui Iosif; în afara lipsei de măsură el mustră lipsa milosteniei (Amos 6, 4-6).

Vrem să ne ferim de o astfel de purtare și desfrâu, nu vrem așadar să disprețuim bunurile lui Dumnezeu care sunt atrase în acest fel spre mânie și poate lăsa să urmeze mânia Sa cu privire la păcat, ca să nu se desfășoare atât de repede.

25. Vrem să împlinim prima și cea mai înaltă lege. Însă Dumnezeu trimite ploaie și peste cei drepți și peste cei păcătoși, și peste toți răsare soarele în același fel. El a pregătit tuturor celor ce trăiesc pe pământ țară liberă, izvoare, râuri, păduri; păsărilor: aerul, viețuitoarelor acvatice: apa. El a dăruit din belșug tuturor primul mijloc de existență, neconfiscat, neîngrădit prin nici o lege, nemăsurat. El l-a dat tuturor în comun, din belșug și fără reținere.

Prin egalitatea darului El a voit să evidențieze egalitatea creaturilor și să descopere bogăția bunurilor Sale. Când însă oamenii păstrează cu grijă deosebită aur și argint, costume moi de prisos și nestemate, prin care sunt provocate războaiele, revoluțiile și cele mai rele tiranii, ridică apoi capul în nebunia lor, vestesc rudelor sărace mila, și, în lipsa lor de finețe și nerozie, refuză să sprijine cu surplusul lor nevoia; atunci vor nu o dată să recunoască faptul că sărăcia ca și bogăția, așa-numita libertate, precum și sclavia și astfel de idei au avut acces ca boală comună o dată cu păcatul, ca descoperiri mai târzii ale acestuia în neamul omenesc. „Dar din început nu a fost așa" (Matei 19, 8).

Cu atât mai mult, Cel ce l-a făcut pe om la început, l-a înzestrat liber și independent, supus numai legii poruncilor și dotat cu bogăția desfătării paradisiace. În primul om El a încredințat și a dăruit aceste daruri restului neamului omenesc. Numai celui ce ține Legea i-au fost acordate libertatea și bogăția. Încălcării însă i-a urmat sărăcia și sclavia.

26. De când invidia, dorința de ceartă și vicleana putere a șarpelui, care neîncetat s-au furișat prin atracția simțurilor spre ispită, știe să incite pe cele mai puternice împotriva celor mai slabe, unitatea și diversitatea sunt sfâșiate, și noblețea naturii este segmentată prin căutarea de avuție luând ca ajutor legi

despotice. Ia seama la unitatea inițială și nu la dezmembrarea de mai târziu, la legea Creatorului și nu la cea a tiranului!

Ajută cât poți de mult naturii, mai curând libertății primordiale, ia seama la tine însuți, acoperă rușinea neamului, sprijină pe cei bolnavi, mângâie pe cei ce suferă în nevoi! Ești sănătos și bogat, atunci alină nevoia bolnavului și celui ce duce lipsă. N-ai căzut, atunci ajută celui aflat în nevoință, care a căzut și care trăiește în strâmtorare! Ești vesel, atunci ajută celui nemângâiat. Ești binecuvântat cu bunuri, atunci milostivește-te de cel care lâncezește în nefericire!

Arată-te Domnului recunoscător că tu aparții acelora cărora le merge bine și nu acelora care au nevoie de binefaceri, încât nu ai nevoie să privești la mâini străine, ci alții privesc la mâinile acelora! Belșugul tău trebuie să existe nu simplu în avuție și bunuri, ci în evlavie, nu numai în aur, ci și în virtute, de fapt numai în aceasta! Caută să întreci prin binefacere cinstea aproapelui! Imită milostivirea lui Dumnezeu și vei fi pentru cel ce suferă în nevoi un Dumnezeu![25].

27. Prin nimic nu participă omul mai mult la Dumnezeu ca prin fapta bună, fie că unul poate să împlinească mai multe fapte bune, iar altul mai puține; după părerea mea fiecare face după puterile sale. Dacă Dumnezeu a creat pe om, și, după alungarea sa l-a primit din nou, atunci nu disprețui nici tu pe cel căzut! Dumnezeu a avut grijă de omul căzut cu toată milostivirea, prin faptul că în afară de celelalte i-a dat Legea (lui Moise), profeții, și, mai înainte, ca Judecător, legea nescrisă, ca să-l mustre, să-l avertizeze, să-l educe, și la urmă S-a dat pe Sine Însuși ca jertfă de răscumpărare pentru viața lumii, a dăruit apostoli, evangheliști, păstori și învățători, pe lângă aceasta vindecări, faceri de minuni, întoarcere la viață, eliberare de moarte, biruință peste biruință, un Legământ provizoriu și un Legământ adevărat, darurile Duhului Sfânt, tainele Noului Legământ.

Tu însă fiind în stare să dăruiești chiar fapte bune sufletești, căci Dumnezeu te-a făcut bogat pentru aceasta, dacă ai voință bună, nu întrerupe aceasta, pentru a ajuta celui ce suferă în nevoință! Dă înainte de toate darurile cele mai necesare celui ce te roagă pentru aceasta, dovedește-te însă în orice zi milostiv, înainte de a fi rugat, împrumută cuvântul pentru a-l cere zelos cu dobândă înapoi, adică din profitul pe care datornicul îl are permanent de la cuvânt, ca să ceară ceva, pentru ca tu să înmulțești puțin câte puțin semințele vieții creștine!

Dacă nu vrei să dăruiești ceea ce este neapărat necesar, atunci dă mai puțin din ce este necesar și de mai mică importanță, atât cât dispui! Ajută, împarte hrana, dăruiește îmbrăcăminte folosită, dă medicamente, leagă rănile, interesează-te de întâmplări nefericite, îndeamnă la răbdare, încurajează, mergi tu însuți către oameni! Nu te înjosești prin aceasta, nu vei fi molipsit chiar când în mod exagerat oameni înspăimântați afirmă aceasta și se lasă prin pălăvrăgeală nebună să fie orbiți, sau mai mult decât atât, se retrag, deoarece pentru starea lor de moleșeală, lipsă de Dumnezeu și lașitate au nevoie de scuză, ca și când aceasta ar fi ceva mare și înțelept.

Lasă-te convins de rațiune și de fiii medicilor și de îngrijitorii care locuiesc împreună cu bolnavii; căci, în ciuda îngrijirii bolnavilor, din cauza acestora nu a

---

[25] Sfântul Grigorie îl numește în mod repetat pe creștin ca θεός Vezi *Cuvântarea XIV*, 23.

murit nici unul. Slujirea bolnavilor poate să aibă ceva respingător și înspăimântător, tu însă, slujitor al lui Dumnezeu, care iubești pe Dumnezeu și oameni, nu ai voie să te faci vinovat pentru nimic nevrednic. Încurajează în credință! Milostenia să biruiască peste lașitate, frica de Dumnezeu peste teamă! Sensibilitatea creștină nu are voie să cunoască nici o obiecție a trupului.

Nu ai voie să disprețuiești pe frate, să treci pe lângă el, să te întorci de la el, ca și când ar fi împovărat, necurat sau altceva de care să trebuiască să fugi și pe care să blestemi! El este un mădular al tău, chiar dacă este îndoit la pământ de nenorocire. Săracul îți este încredințat ca unui Dumnezeu, chiar dacă tu poți să treci în grabă și mândru pe lângă el. Gândul acesta poate probabil să te înduplece. Ți s-a dat un model de iubire către aproapele, chiar dacă și străinul (dușmanul) poate să te rețină să urmezi modelul bun.

28. Oricine călătorește cu corabia este aproape de naufragiu, și anume, cu atât mai mult, cu cât mai îndrăzneață este călătoria lui. Și cel ce este îmbrăcat cu trupul este aproape de suferințele trupești, și anume, cu atât mai mult, cu cât mai drept merge cu pas măsurat și cu cât mai puțin ia aminte la cei ce stau în fața lui. Cât timp călătorești cu vânt prielnic, este suficientă mâna pentru naufragiu; cât timp ești norocos și bogat, ajută celor aflați în suferință!

Nu aștepta prea mult ca să afli de la tine însuți cât de rău este să fii tratat fără milostivire și cât de plăcut este când inimile se deschid celor ce suferă în nevoi! Nu da prilejul ca Dumnezeu să-și ridice mâna împotriva celor ce-și ridică semeți capul și trec grăbiți pe lângă săraci! Învață din nefericirea aproapelui! Dă puțin celui ce are nevoie, nu este puțin pentru cel care în toate este infirm, dar nu în ochii lui Dumnezeu, cât timp corespunde mijloacelor tale.

Dacă nu ai daruri mari, atunci arată bunăvoință! Dacă nu ai nimic, atunci dăruiește lacrimile tale! Compasiunea care vine din inimi este o mare liniștire pentru cel ce se află în nevoie. Compasiunea sinceră este o mare ușurare în nenorocire. O, omule, omul nu este mai puțin valoros decât animalul care a căzut într-o groapă, despre care îți poruncește Legea (Deuteronom 22, 1 ș.c.) că trebuie scos afară, și, când s-a rătăcit, trebuie dus înapoi.

În porunca Legii trebuie să fie un sens ascuns, mult mai tainic și mai adânc, deoarece în Lege stă adesea o altă idee mai adâncă, atunci nu mi se cuvine mie să-l înțeleg, ci Duhului, Care pe toate le cercetează și le cunoaște. În măsura în care cuprind și înțeleg Legea, El vrea ca noi să înaintăm de la milostenia dintr-o stare mică spre una mai mare și mai înaltă. Dacă milostenia este cerută deja față de ființele iraționale, cât de mare trebuie să fie însă iubirea față de cei ce împart cu noi neamul și cinstea!

29. Rațiunea, Legea și toți oamenii așezați ne cheamă la milostenie, căci aceștia prețuiesc mai mult faptul de a face binele decât de a-l primi, și voiesc mai degrabă să facă milostenie, decât să facă câștig. Ce spui tu despre monahii noștri? Nu vreau să vorbesc despre cei ce stau în afară, care născocesc zei ce trebuie să reflecte pe stăpânitorul patimilor lor și care îi arată lui Kerdoos primul loc, și ceea ce este mai rău, stabilesc aici și acolo că trebuie să fie jertfiți oameni anumitor demoni și consideră cruzimea ca serviciu divin, și nu numai că se bucură de astfel de jertfe, ci ca preoți păcătoși și slujitori ai păcatului atribuie bucuriile acestea zeilor lor.

Este de plâns faptul că între noi chiar există oameni care sunt atât de departe de a avea milă de cei ce caută un cămin și a le ajuta, și cu atât mai mult, le fac reproșuri amarnice și îi împovărează. Ei fac o pălăvrăgeală deșartă și nebună; cuvintele lor sunt din pământ. Vorbesc în aer și nu către urechile înțelegătoare ale oamenilor care sunt obișnuite să audă învățături divine.

Ei îndrăznesc să explice: „Aceia au de la Dumnezeu nenorocirea lor, noi avem norocul nostru de la Dumnezeu. Cine sunt eu să desființez hotărârea lui Dumnezeu și să am voie să apar mai bun decât Dumnezeu? Se cuvine ca ei să aibă boala lor, nefericirea și nenorocirea lor" (Isaia 29, 4). Numai atunci când consideră necesar să oprească obolurile lor și să se veselească despre nefericiți, vor să fie prieteni ai lui Dumnezeu.

Că nu se gândesc cu adevărat la faptul că norocul le vine de la Dumnezeu, rezultă clar din cuvântările lor. Cine ar putea să judece în felul acesta despre săraci, dacă ar fi conștient că Dumnezeu este Cel care i-a dat bogăția? Cine știe că a primit ceva de la Dumnezeu îl folosește în sensul dat lui de Dumnezeu.

30. Nu s-a stabilit încă dacă o nefericire este dată de Dumnezeu, atâta timp cât materia, ca de exemplu un râu, poate fi cauza însăși a dezordinei. Cine poate ști dacă unul este pedepsit datorită păcatului sau dacă altul este ridicat pentru că câștigă laudă, dacă unul nu ajunge cu atât mai mult sus datorită răutății lui, în timp ce celălalt este lovit datorită virtuții lui?

Unul are voie să urce mai mult, ca să se poată dezvolta mai întâi toată starea sa de păcat precum o boală, ca să cadă mai rău și să primească pedeapsă cu mai multă dreptate. Împotriva așteptărilor celălalt este lovit, ca să fie făcut pur precum aurul în cuptorul de topit și curățit de greșalele lui, dacă are câteva; căci după câte am auzit nici un copil nu este curat de pată chiar când apare curățit. Orice adevăr plin de taină îl găsesc în Scrierea sfântă.

Am ajunge însă prea departe ca să enumerăm toate descoperirile Duhului care mă învață taina aceasta. „Cine ar putea număra nisipul mării, picăturile de ploaie și zilele veacului?" (Ecclesiasticul 1, 2). Cine ar putea pătrunde adâncimea înțelepciunii care se descoperă peste tot, cu care Dumnezeu a creat totul și conduce totul după cum vrea și gândește?

Este de ajuns să arat minunându-mă cu fericitul Apostol nepătrunsul și necuprinsul înțelepciunii Sale: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât de nepătrunse căile Lui! Căci cine a cunoscut gândurile Domnului?" (Romani 11, 33-34). Pentru a spune împreună cu Iov, „cine a pătruns până la limitele cele mai din afară ale înțelepciunii Sale?" (Iov 15, 8). „Cine este înțelept și va înțelege aceasta?" (Osea 14, 10). Nu va măsura el Nemăsuratul cu măsură neîndestulătoare?

31. În judecata lor despre fericire și nefericire alții pot să fie îndrăzneți, temerari – ar fi fost bine dacă nu s-ar fi născut! – din partea mea eu nu îndrăznesc să explic la modul general nefericirea pământească ca urmare a păcatului, și prosperitatea pământească ca urmare a virtuților. Se întâmplă firește ocazional și are însemnătatea sa ca atunci când celor păcătoși le merge rău păcatul să fie limitat, și virtutea să crească când cei buni au noroc.

Nu întotdeauna și nu în mod general, ci în viitor unii primesc prețul luptei pentru virtuțile lor, alții pedepsele meritate pentru păcatele lor. „Unii – astfel

înseamnă aceasta – vor învia spre învierea vieții, iar alții spre învierea judecății" (Ioan 5, 29). Pe pământ relațiile sunt altfel, aici stăpânește o altă ordine, chiar dacă toate drumurile arată spre lumea de dincolo. Ceea ce nouă ne apare ca lipsă de ordine, în Dumnezeu primește fără excepție ordine.

Este precum în trup cu organele exterioare și interioare, mari și mici, sau precum cu ridicările și coborârile pământului; diversitatea relațiilor, în care părțile stau unele cu altele, dă frumusețe și trezește sensibilitatea estetică. Materialul prelucrat de un meșteșugar este mai întâi fără formă și chip, el devine însă o operă artistică atunci când reprezintă ceva. Când privim frumusețea deplină a unei opere înțelegem și ne lăsăm instruiți. Dumnezeu nu este în acțiune atât de lipsit de plan ca noi; de aceea lucrările Sale nu sunt fără ordine, însă nouă ne lipsește înțelegerea în logica ei (a ordinii divine, n.n.).

32. Pentru a ilustra printr-o comparație starea noastră sufletească bolnavă, noi suntem asemenea celor ce sunt cuprinși de rău de mare și de amețeală, care afirmă că totul se învârte, în timp ce numai ei înșiși se învârt. Așa se întâmplă acelora de care vorbim. Când anumite evenimente le provoacă amețeala, nu vor să admită că Dumnezeu este mai înțelept decât ei.

Datoria lor ar fi sau să cerceteze cu osteneală motivul mai adânc, căci poate căutarea obositoare este răsplătită, sau să se odihnească prin sfatul celor care au mai multă înțelepciune și Duh decât ei, căci aceasta este un dar al harului și cunoașterea nu a fost dată tuturor, sau în sfârșit să-și câștige cunoașterea prin curăția vieții și să ceară înțelepciune de la adevărata Înțelepciune. În nebunia lui, însă, fiecare se oprește la ceea ce este apropiat și se face înțelept (afirmând, n.n.) că în lume stăpânește iraționalitatea; ei nu înțeleg însă rațiunea.

Ei sunt înțelepți în lipsa lor de înțelepciune, sau mai mult, datorită înțelepciunii lor prea mari sunt – pentru a mă exprima astfel – neînțelepți și iraționali. De aceea unii au afirmat că ar exista o întâmplare și un destin orb. Orbi adevărați, idei inventate de întâmplare! Ei cred într-o stăpânire oarbă, constrângătoare, a constelațiilor, care conduc viața noastră după voința lor, adică cu necesitate. Ei accentuează constelațiile planetelor și a stelelor fixe și o mișcare care stăpânește totul.

Învățând prin ideile lor, sărmanul neam omenesc alții au căutat să aducă prin aceasta mai aproape inaccesibilul și necuprinsul providenței, încât au făcut distincții în învățături și relații. Unii au condamnat providența la mare sărăcie în timp ce acceptau că ceea ce este deasupra noastră este condusă de ea, dar s-au îndoit să extindă providența de care avem nevoie asupra noastră, ca și cum s-ar fi temut că ar putea să-l facă pe Binefăcător bun dacă i-ar atribui prea multe binefaceri sau Dumnezeu ar putea să obosească dacă s-ar dovedi bun față de foarte mulți.

33. Totuși să-i lăsăm pe aceștia deoparte, precum am spus, deoarece Scriptura i-a respins cu cuvintele: „Inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios" (Romani 1, 21), deoarece au necinstit cu afirmații întunecate providența care stăpânește totul.

Noi însă nu vrem să născocim astfel de lucruri ciudate, deoarece ca ființe raționale și cinstitori ai rațiunii înțelegem logica, nici nu vrem să primim credința acelor oameni, chiar dacă limba lor poate să expună iscusit afirmații și învățături

neroade și să acționeze atrăgător prin noutate. Cu atât mai mult vrem să credem că Cel ce a creat și a făcut totul este Dumnezeu. Cum ar putea deci exista universul dacă nu este Unul Cel care i-a dat ființă și ordine?

Vrem, de asemenea, să credem în providența Sa care ține laolaltă universul și îl unește, căci Creatorul trebuie să se îngrijească de opera Sa. Dacă însă universul ar putea să fie susținut de simpla întâmplare, ar însemna că lipsindu-i ordinea, materia s-ar descompune imediat în resturi precum o corabie cuprinsă de furtună și s-ar întoarce în vechiul gol.

Vrem să ținem strâns la faptul că înainte de toate viața noastră este condusă de Creatorul nostru sau – dacă expresia îți place mai mult – de Cel ce ne-a format, chiar dacă viața noastră se desfășoară prin contraste ce probabil de aceea ne rămân neînțelese ca să conducă neștiința noastră la admirația Înțelepciunii celei mai înalte. Căci tot ceea ce este cuprins ușor este și ușor disprețuit, în timp ce ceea ce este deasupra noastră găsește cu atât mai mult admirație, cu cât mai greu este să-l ajungi, și tot ceea ce se sustrage cerinței noastre trezește dorința.

34. De aceea nu vrem să admirăm pe orice om sănătos, însă nici să disprețuim pe cel bolnav. Nu vrem să fim dependenți de împărăția trecătoare mai mult decât este drept, să ne dăruim cu inima la ceea ce este trecător, deformând cu ceea ce este trecător în bună măsură o parte a sufletului. Nu vrem să urmărim sărăcia ca și când ar fi ceva cu totul dezgustător și demn de blestemat sau ca și când ar trebui văzut în ea o lipsă pe care ar trebui s-o urâm.

Vrem să învățăm să disprețuim o sănătate necugetată, al cărei fruct este păcatul, și să cinstim o boală sfântă; vrem să prețuim pe cei ce au biruit în suferință și să ne gândim că în suferințe poate fi ascuns un Iov care este mai venerabil decât oamenii sănătoși, chiar dacă a trebuit să-și răzuiască rănile sale și să rabde zi și noapte sub cerul liber, constrâns de boală, soție și de prieteni. Vrem să respingem împărăția nedreaptă, care este vinovată că bogatul pe drept suferă în flăcări și se roagă pentru o picătură de apă spre răcorire (Luca 16, 24). Vrem să lăudăm sărăcia recunoscătoare și înțeleaptă; ea l-a salvat pe Lazăr și cu liniște l-a așezat în sânul lui Avraam.

35. Caritatea și milostenia față de cei lipsiți îmi apare ca necesară pentru a aduce la tăcere pe cei nemiloși și pentru a nu lăsa biruința cuvântărilor necugetate care ar ridica cruzimea împotriva noastră chiar la rang de lege. Trebuie să fim mult mai atenți în fața trebuințelor și a tuturor exemplelor. Cum sună trebuințele lor? Față de ceea ce trebuie să luați aminte, ele sunt mereu unele și aceleași.

Căci după ce și-au prezentat cererea lor cu privire la săraci, oamenii de duh și-au schimbat cererea lor. Nu că unii au dat poruncă și alții nu, nici că unii au accentuat în același fel mai mult și alții mai puțin, ca și când nu ar fi vorba de o lege însemnată și de o necesitate care se impune.

Cu atât mai mult toți au pronunțat-o cu aceeași intensitate ca prima sau ca una din primele cereri, când în forma avertismentelor, când în cea a amenințărilor și a mustrărilor; uneori cei ce și-au făcut datoria au lăudat, pentru ca prin imboldurile lor persistente să facă activă cererea lor. „Pentru necazul săracilor și suspinul nenorociților, acum Mă voi scula, zice Domnul" (Psalm 11, 5). Cine nu ar putea să se teamă de Domnul când se scoală? „Scoală-Te, Doamne, Dumnezeul Meu! Înalță-se mâna Ta! Nu uita pe săracii Tăi!" (Psalm 9, 33).

Vrem să stăm siguri în fața acestei înălțări, nu vrem să râvnim să vedem cum se înalță mâna Sa împotriva celor nesupuși, și cât de greu se sprijină pe cei împietriți la inimă. „N-a uitat strigătul săracilor" (Psalm 9, 12). „Că nu până în sfârșit va fi uitat săracul" (Psalm 9, 18). „Ochii Lui spre sărac privesc, genele Lui cercetează pe fiii oamenilor" (Psalm 10, 4). Privirea cu ochii larg deschiși este mai importantă și mai puternică; privirea printre gene este mai lipsită de importanță și mai mică.

36. Cineva ar putea însă obiecta că aceste cuvinte ar fi spuse în favoarea celui care ar trebui să sufere nedreptatea în sărăcie și lipsă. Probabil. Cu toate acestea lasă-te mișcat spre milostenie prin următoarea chibzuință! Dacă acelora se întâmplă o astfel de nedreptate, grija lui Dumnezeu este mare; dacă aceia experimentează binele, mulțumirea lui Dumnezeu, evident, este încă mai mare. Dacă cel care-l disprețuiește pe un sărac supără pe Creatorul spre mânie (Înțelepciunea lui Solomon 17, 5), atunci cinstește pe Creatorul cel ce are grijă de creația Sa.

Când auzi cuvântul Scripturii: „Săracul și bogatul trăiesc unul lângă altul; pe amândoi i-a creat Domnul" (Pildele lui Solomon 22, 2), atunci nu-ți este îngăduit să crezi că Dumnezeu l-ar fi creat pe unul sărac și pe altul bogat, ca prin aceasta să te ridici mai mult peste cel sărac. Căci nu este stabilit că acea deosebire vine de la Dumnezeu. Cu atât mai mult amândoi sunt în același fel creațiile lui Dumnezeu – astfel vrea să spună Scriptura – chiar dacă relațiile lor exterioare pot fi diferite.

Lasă-te mișcat de această chibzuire către milostenie și iubire de frate! În timp ce prima parte (a cuvintelor Scripturii) te-ar putea face mândru, a doua idee trebuie să te smerească și să te facă modest. Scriptura arată mai departe: „Cine se milostivește de sărac împrumută Domnului cu dobândă" (Înțelepciunea lui Solomon 19, 14). Cine ar putea să respingă un astfel de dator, care între timp dă împrumutul cu dobândă? Din nou stă scris: „Prin milostivire și credință te curăți de păcate" (Înțelepciunea lui Solomon 15, 27).

37. De aceea să arătăm milostenie pentru a fi curățiți! Cu planta aceasta mică și frumoasă vrem să înlăturăm necurăția și petele sufletului. Vrem să devenim albi ca lâna, ca zăpada, după milostenia pe care am dovedit-o. Vreau să prezint încă o idee mișcătoare: Dacă nu ai nici un picior frânt, nici o vânătaie, nici o rană inflamată și sufletul nu suferă de lepră și nu ai nici o eczemă care lasă să se înțeleagă sau să arate lepra, care atunci când Legea a declarat-o repede curată (Levitic 13 și 14) a avut nevoie totuși de viitorul Mântuitor, cutremură-te totuși cu venerație în fața Celui ce a fost rănit și batjocorit pentru noi!

În venerație tu vei fi însă cutremurat dacă te arăți bun și milostiv față de om care este mădular al lui Hristos. Dacă totuși tâlharul și tiranul sufletelor noastre te-a maltratat într-un fel, fie că ai coborât de la Ierusalim la Ierihon, sau pentru că te-a găsit neînarmat și nepregătit, încât poți să spui pe drept cuvânt: „împuțitu-s-au și au putrezit rănile mele, de la fața nebuniei mele" (Psalm 37, 5), dacă a trebuit să fii atât de rău încât nu o dată să cauți vindecare necunoscând deloc drumul spre însănătoșire, atunci este într-adevăr rău în privința rănilor tale și nenorocirea ta se adâncește.

Dacă însă nu ești cu totul pierdut și ai nădejde în vindecare, atunci mergi la medic, roagă-L și vindecă rănile prin răni; câștigă asemănătorul prin asemănător,

și anume vindecă ceea ce este mai mare prin ceea ce este mai mic! Domnul va vorbi sufletului tău: „Mântuirea ta sunt Eu!" (Psalm 34, 3), „credința ta te-a ajutat" (Matei 9, 22) și „Iată că te-ai făcut sănătos" (Ioan 5, 14). El îți va spune toate aceste cuvinte mângâietoare numai când vede că tu ai o inimă pentru cei aflați în nevoință.

38. Domnul spune: „Fericiți cei milostivi că aceia se vor milui" (Matei 5, 17). Milostenia nu este cea mai mică dintre fericiri. Și „fericit cel care caută la sărac și la sărman" (Psalm 40, 1). și „fericit este bărbatul care se îndură și dă" (Psalm 111, 5). Și „toată ziua dreptul miluiește și împrumută" (Psalm 36, 26).

Să smulgem binecuvântarea către noi, să fim numiți raționali, să fim blânzi! Chiar noaptea nu trebuie să te întrerupă în facerea de bine. Nu spune: „revino, mâine îți voi da!" (Pildele lui Solomon 3, 28). Nimic să nu apară între intenție și realizarea faptelor bune! Singură milostivirea nu suferă nici o amânare. „Împarte pâinea ta cu cel flămând, condu pe sărmanii fără adăpost în casa ta" (Isaia 58, 7). Și anume cu buna dispoziție de a ajuta! Căci aceasta înseamnă: „cine miluiește să o facă cu bucurie!" (Romani 12, 8).

Prin buna dispoziție de a ajuta se dublează valoarea faptei tale bune. Ceea ce este făcut cu silă și amărăciune duce la lipsa prieteniei și amabilității. Faptele bune trebuie să provoace bucurii și nu lacrimi. „Dacă tu – cum se spune – iei cătușele" (Isaia 58, 6) și nu ești pretențios, adică nu mic și sensibil, nu mânios și ursuz, ce vei secera? Ceva mare și minunat! Plata ta este minunată și bogată. „Dimineața se va ivi lumina ta și tămăduirea ta va veni repede" (Isaia 58, 8). Cine nu-și dorește lumină și tămăduire?

39. Mă impresionează punga pe care a lăsat-o Hristos să fie dusă (Ioan 12, 6; 13, 9) și prin care El ne cheamă la grija față de săraci, pe lângă aceasta comportamentul unanim al lui Pavel și Petru, prin care fiecare a mers în propovăduirea Evangheliei pe propriul său drum, care însă au avut în comun grijă față de săraci, în sfârșit desăvârșirea ucenicului (bogat), care după sfatul (lui Hristos) a trebuit să arate în ea că dă și dăruiește ceea ce este bun oamenilor (Matei 19, 21).

Crezi probabil că iubirea de aproapele este după libertatea fiecăruia, și nu datorie, că este numai sfat, și nu poruncă? Eu am avut aceeași dorință și aceeași părere[26]. Cu toate acestea m-a înspăimântat mâna stângă (a dumnezeiescului Judecător), caprele și cuvintele de pedeapsă pe care Judecătorul le-a spus lor; ei nu erau judecați pentru furt sau tâlhărie în templu, sau adulter, sau pentru încălcarea unei alte porunci, ci pentru că nu i-au slujit lui Hristos ce suferă în nevoi (Matei 25, 31).

40. Dacă vreți să mă auziți acum, slujitori, frați și moștenitori ai lui Hristos, cât este încă timp vrem să vizităm pe Hristos, să vindecăm pe Hristos, să hrănim pe Hristos, să îmbrăcăm pe Hristos, să adăpostim pe Hristos, să cinstim pe

---

[26] Deoarece mai înainte a trăit în singurătate, departe de oameni, Sfântul Grigorie nu a putut să împlinească cu totul porunca iubirii de aproapele. El a preferat atunci contemplația (θεωρία) faptei (πρᾶξις). Vezi mai sus cap. 6.

Hristos, dar nu prin ospăţ, precum au făcut câţiva, nu precum Maria cu miruri (Luca 7, 37; Ioan 12, 3), nu simplu printr-un mormânt precum Iosif din Arimateea (Ioan 19, 38), nu prin daruri pentru înmormântare precum Nicodim (Ioan 19, 39), care era un creştin sfânt, nu cu aur, tămâie şi smirnă, cum au făcut aceasta magii, înainte de cei numiţi mai sus.

Pentru că Stăpânul lumii vrea milă şi nu jertfă (Matei 9, 13), şi pentru că milostenia are valoare mai mare decât mii de miei, vrem să-I arătăm milostenie în cei ce suferă lipsa şi care astăzi sunt întinşi la pământ, pentru ca atunci când va trebui să ne despărţim de aici să fim primiţi în locaşurile veşnice în Hristos, Domnul nostru, Căruia este slava în vecii vecilor. Amin!

Trad. din lb. greacă de Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Al celui întru sfinți, Părintelui nostru Grigorie Palamas, *Decalogul* poruncilor după Hristos

Decalogul Legii creștine

Domnul Dumnezeul tău Unul Domn este, cunoscut în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt: în Tatăl-nenăscut, în Fiul-născut, fără de început, fără de timp și fără patimă, Cuvântul cel Întrupat, Care prin Însuși trupul Lui a uns ceea ce a luat de la noi, de unde și numele de Hristos – adică Cel Uns; și în Duhul Sfânt – Același Care de la Tatăl purcede, nu prin naștere, ci prin purcedere. Numai și numai Acest Dumnezeu este adevărat – Cel în Treimea ipostasurilor, Unul Domn fiind și neîmpărțit: prin ființă, voință, slavă, putere și lucrare și prin toate cele prin care cunoaștem dumnezeirea. Pe Acesta singur Îl vei iubi și Acestuia Unuia I te vei închina din tot cugetul tău, din toată inima ta și cu toată puterea ta, și vor fi cuvintele Lui și așezămintele Lui întru inima ta, pentru ca să le faci pe ele. Să cugeți și să vorbești despre ele când stai sau când mergi, dormind sau treaz fiind. Și îți vei aminti pururea de Domnul Dumnezeul tău și de El singur te vei teme și nu Îl vei uita pe El, nici poruncile Lui; în acest chip, îți va da ție putere ca să faci voia Lui. Căci nimic altceva nu cere de la tine decât să te temi de El și să-L iubești și să mergi în toate căile Lui. Aceasta este slava Ta și Acesta este Dumnezeul tău. Să nu cinstești întru nimic nepătimirea îngerilor celor mai presus de lume, nici invizibilitatea lor, necorporalitatea lor, nici neputința căderii lor dintru acestea, nici înțelepciunea – dacă ea este spre răutăcire –, nici adâncimea cugetului și toată măiestria, nici orice altceva dintre cele a căror cinstire este cuvenită numai și numai lui Dumnezeu: Să nu-ți fie luarea-aminte la măreția cerurilor și la felurimea mișcărilor acestuia, la strălucirea soarelui sau limpezimea lunii, la sclipirea celorlalte stele, nici la buna întocmire a văzduhului, la bogăția mării și a pământului sau la vreun oarecare lucru dintre acestea, toate câte sunt făptura mâinilor lui Dumnezeu. Căci acestea toate sunt numai supuse lui Dumnezeu, toate sunt zidirea mâinilor Lui și a Cuvântului Lui, de vreme ce sunt aduse la ființă din neființă prin Cuvântul Cel fără de început, căci El Însuși a zis și s-au făcut, El Însuși a poruncit și s-au zidit. Pe Acesta deci singur Stăpân și Ziditor a toată făptura să-L cinstești ca Dumnezeu, de El să te lipești cu dragoste

și către El să te întorci ziua și noaptea de la căderile în păcate, cele de voie și cele fără de voie. Căci El Însuși este împreună-pătimitor, milostiv, mărinimos și mult milosârd și pururea făcător de bine, făgăduitorul și dăruitorul Împărăției cerești și fără de sfârșit, viață fără de durere, viață fără de moarte și lumină spre bucurie nespusă celor evlavioși și celor ce se închină Lui și Îl iubesc și-I păzesc toate așezămintele Lui. Dar este și Dumnezeu osârduitor și drept judecător, pedepsitor înfricoșat, răsplătind celor ce nu se tem de El și celor ce nu cred în El și care stau împotriva poruncilor Sale, veșnică muncă, foc nestins, durere neîntreruptă, tulburare nedepărtată; veșmântul întunericului, locaș întunecat fără de lumină, sălaș înnegurat și apăsat, cea vrednică de milă scrâșnire a dinților, viermele cel neadormit care-și varsă veninul și toate cele care s-au pregătit de la început răutății celei căzute și împreună cu aceasta a tuturor celor care s-au lăsat amăgiți de ea și celor care i-au urmat ei, lepădând în faptă, în cuvânt și în cuget pe Însuși Făcătorul lor.

Nu vei face nici o asemănare a toate câte sunt în cer sus și toate câte sunt jos pe pământ și în apă ca să te închini lor și să le cinstești ca Dumnezeu. Toate sunt zidirea lui Dumnezeu Unuia, Cel de la sfârșitul veacurilor Care a luat trup din pântece fecioresc, Care a fost *văzut* pe pământ, trăind printre oameni și pătimind pentru mântuirea lor, murind și înviind, care S-a înălțat la ceruri cu trupul și șade de-a dreapta măririi și cu al cărui trup iarăși va veni cu slavă să judece viii și morții. Așadar, Acestuia Care pentru noi, s-a înomenit Îi vei face icoană pentru iubirea către Acela și îți vei aminti prin ea de El și prin ea (icoană) te vei închina Lui, ridicându-ți mintea ta la închinăciunea acelui Trup al Mântuitorului Care șade de-a dreapta Tatălui în ceruri.

Asemenea și înfățișările sfinților le vei face și le vei cinsti nu ca dumnezei (căci aceasta nu este îngăduit), ci pentru evlavia și dragostea ta către aceia și pentru preamărirea lor, ridicându-ți prin mijlocirea icoanei mintea către aceia. Căci și Moise a făcut icoanele heruvimilor înlăuntrul Sfintei Sfintelor, iar Sfânta Sfintelor însăși era un chip al celor mai presus de ceruri, iar locul sfânt în care ședea poporul, sfânta închipuire înfățișa întregul cosmos. Pe aceea a numit-o și Moise „sfântă”[1], proslăvind nu pe cele zidite ci, prin acelea, pe Dumnezeul cerului și al pământului, iar tu nu vei considera dumnezei icoanele Domnului Hristos și ale sfinților Lui, ci, prin acestea, te vei închina Celui după al Cărui chip și asemănare ne-a făcut pe noi mai întâi, iar mai pe urmă, a găsit de cuviință, în

---

[1] Textul Sfântului Grigorie Palamas aduce un argument în favoarea reprezentării iconice din Vechiul Testament. Este vorba de descrierea sinagogii care prezenta o structură aparte, distingând, prin construcție, Sfânta – locul unde stătea poporul și unde se citea Torah și se oficia serviciul divin–, de Sfânta Sfintelor, loc în care nu avea acces decât arhiereul o dată pe an. Aceste două locuri erau zugrăvite cu chipuri de heruvimi și serafimi, îngeri – în Sfânta Sfintelor și cu înfățișări ale întregului univers creat, în locul numit doar „Sfânta”; astfel, sinagoga apărea ca un chip al lumii văzute în Sfântă și ca un chip al lumii nevăzute în „Sfânta Sfintelor”. Această structură se păstrează și în Biserica Ortodoxă, altarul corespunzând vechii Sfinte a Sfintelor desigur cu schimbările de semnificație ce se impun.

negrăita Lui iubire de oameni, să împrumute chipul și asemănarea noastră, devenind, potrivit acesteia, circumscris[2]. Dar nu numai dumnezeieștii Lui icoane te vei închina ci și chipului crucii Lui, căci este semn foarte mare și biruința lui Hristos asupra diavolului și a cetei potrivnicilor, care fug și se înfricoșează privind chipul aceleia. Acest chip, al cărui prototip a fost prefigurat mai înainte, este preamărit mai presus de cuvânt în profeții, lucrând cele mai mari minuni. Iar la cea de-a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos, Cel care S-a răstignit pe ea, când va veni să judece viii și morții, se va arăta mai întâi acest mare și înfricoșător semn cu putere și slavă multă.

Să-L slăvim așadar pe acesta acum pentru ca să putem vorbi nestrâmtorați, atunci când îl vom privi în față și împreună cu el să fim preamăriți. Și te vei închina și la icoanele sfinților, ca unii ce împreună s-au răstignit cu Domnul având mereu în minte chipul Sfintei Cruci și prin însemnarea cu semnul Sfintei Cruci să ajungi la minunea participării (părtășiei), împreună cu sfinții, la pătimirea lui Hristos. La fel, la sfintele morminte ale acestora precum și dacă a rămas ceva din oasele lor; căci harul lui Dumnezeu nu le-a părăsit pe ele, după cum nici trupul cel vrednic de toată cinstirea Mântuitorului nostru Hristos nu a fost lipsit de dumnezeirea Lui la moartea Lui cea făcătoare de viață. Așadar, făcând acestea și preamărind pe aceștia care au preamărit la rândul lor pe Dumnezeu, îi aduci slavă Însuși Domnului – ca unora care s-au arătat cu faptele desăvârșiți în dragostea lui Dumnezeu, pentru ca să fii preamărit împreună cu ei de Dumnezeu, după cum cântă David: „Prin mine, prietenii Tăi au fost cinstiți, Doamne!" (Ps. 138, 17).

Nu lua numele Domnului Dumnezeului tău în deșert din cauza celor pământești, sau de frica oamenilor, sau de rușine, sau din pricina câștigului personal sau jurând strâmb. Căci jurământul strâmb este tăgăduirea lui Dumnezeu. Pentru această pricină, să nu te juri deloc, ci să fugi cu totul de orice jurământ, fiindcă prin jurământ vine călcarea lui și îndepărtarea de Dumnezeu și socotirea ta cu cei fără de lege. Prin urmare, adeverindu-te în toate cuvintele tale, vei depune cel mai îndreptățit jurământ. Iar de se va întâmpla oarecând să te lepezi pe tine însuți după ce ai jurat, ceea ce este unul din cele mai detestabile lucruri și dacă cele ce ai făgăduit sunt conforme cu poruncile lui Dumnezeu, atunci vei căuta a plini „jurământul" după lege. Altminteri, tu însuți îți vei cere osândă, fiindcă ai jurat

---

[2] Se referă la Întruparea Mântuitorului. La început omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Hristos întrupându-Se a primit chipul și asemănarea noastră asumându-Și o dată cu ea, trupul, firea, cugetul, simțirea, afectele – totul afară de păcat, deci – întreaga existență omenească circumscrisă spațiului și timpului. Prin însuși acest fapt, având o existență istorică și un trup omenesc real, fiind om desăvârșit, Mântuitorul devine reprezentabil în icoane – ceea ce înainte vreme, pentru evrei, era cu neputință. Aceasta, cu atât mai mult cu cât Mântuitorul S-a înălțat la ceruri cu trupul, iar Sf. Grigorie nu uita niciodată să amintească faptul că atunci când ne închinăm sfintelor icoane ne înălțăm cu mintea la acel trup al Mântuitorului care șade în ceruri de-a dreapta Tatălui. Dar prin faptul că în marea lui smerenie Mântuitorul a binevoit să „sărăcească", golindu-se de dumnezeirea Sa – *kenosis*, asumându-Și trupul omenesc l-a ridicat pe acesta la demnitatea dumnezeirii. Se poate vorbi la Sf. Grigorie Palamas de o adevărată theo-anthropologie cu fundamente în teologia Sf. Pavel.

deplin; atunci prin milosârdie, prin rugăciuni și plâns și prin reaua pătimire a trupului, să-L îmblânzești pe Hristos, Care a zis „să nu juri". Iar dacă, dimpotrivă, ai jurat pentru ceva dintre cele care sunt contra poruncilor, ia seama ca nu cumva, prin împlinirea jurământului, să săvârșești vreo fărădelege și să fii socotit astfel dimpreună cu Irod, ucigașul proorocului Înaintemergător. În acest caz, tu calcă așadar acel jurământ al fărădelegii, făgăduind ție însuți să nu mai juri vreodată, rugându-te ca Dumnezeu să-ți fie iarăși milostiv și folosind sârguința cea cu multe lacrimi, pentru îndreptările pe care le-a făgăduit mai înainte.

O zi din săptămână care se și numește Ziua Domnului este hărăzită lui Dumnezeu, căci în acea zi a înviat din morți precum a arătat-o mai înainte (adeverind prin aceasta învierea cea obștească), în care va înceta orice lucrare a celor pământești. Așadar, vei sfinți această zi și nici o lucrare neduhovnicească nu vei săvârși, în afara celor absolut trebuincioase. Vei îngădui și celor care se află sub porunca ta sau împreună cu tine să afle tihnă, pentru ca în acest chip să slăvești pe Cel Care prin moartea Sa ne-a primit pe noi la Sine și, înviind, a înviat o dată cu El și firea noastră cea căzută. Și îți vei aminti de veacul ce va să vină și vei cugeta la toate poruncile și îndreptările Domnului. Și te vei cerceta pe tine ca să fii cu băgare de seamă și să nu calci alături de lege și să te faci răpitor. Te vei îndrepta pe tine în toate căile Domnului și prin aceasta te vei lipsi de Biserica lui Hristos și vei rămâne în ea la toate slujirile ei, împărtășindu-te cu credință și în curăție, ca fără de osândă să te faci părtaș Sfântului Trup și Sânge al lui Hristos, ca să pui început desăvârșit vieții tale; și înnoindu-te pe tine prin priveghere, te vei pregăti pentru primirea bunurilor celor veșnice ce vor să fie. Căci pentru cele pământești nu ajung toate celelalte zile la un loc, dar în Ziua Domnului, ca să rămâi aproape de Dumnezeu, le vei lăsa pe toate, în afara celor absolut necesare traiului. În acest chip, având-L pe Dumnezeu și depărtându-te de orice prilej de a da loc diavolului, nu vei călca poruncile; atunci focul patimilor nu te va arde și greutatea păcatelor nu te va răzbi.

De asemeni, vei sfinți și ziua sâmbetei prin nelucrarea faptelor rele. Vei adăuga tot la Ziua Domnului și toate sărbătorile mari, socotindu-le deopotrivă acesteia, ținând aceleași lucrări și depărtându-te de aceleași rele.

Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta pentru că Dumnezeu ți-a dat viață prin ei și aceștia împreună cu Dumnezeu sunt pricinuitori ai vieții tale. Așijderea și tu îi vei cinsti și vei iubi pe aceștia după Dumnezeu, dacă aceștia sunt împreună cu tine lucrători pentru dragostea lui Dumnezeu și pentru poruncile Lui. Dacă însă nu sunt astfel, vei fugi deci fără de întârziere, căci în acest caz ei îți sunt ție pricină de poticnire și este mai de folos pentru adevăr și credința mântuitoare, fiind ei de altă credință, nu numai să fugi, ci să-i și urăști. Dar nu numai pe aceia, ci și pe toți cei de altă unire și mărturisire, astfel ca până și mădularele tale să se scârbească de simțirea acelora și întreg trupul tău cu partea lui pătimașă[3].

Căci dacă cineva „nu urăște pe tatăl său și pe mama sa, pe copiii și frații săi, până chiar și sufletul lui, nu-și ia crucea sa și nu urmează Mie, nu este vrednic de

---

[3] Se referă la mânia cea îndreptățită pe care sufletul drept o simte față de păcat.

Mine", a spus Hristos. Aşadar, în ceea ce-i priveşte pe părinţi şi cei dragi după trup şi pentru fraţi, întru acest chip (să-ţi fie): cei legaţi între ei prin credinţă şi care nu sunt piedică pentru mântuire, îi vei cinsti şi îi vei iubi. Iar dacă se cere ca să cinsteşti părinţii cei după trup, cu cât mai mult îi vei cinsti şi iubi pe cei care s-au făcut ţie părinţi după duh? Aceştia, de la ceea ce eşti, te-au făcut să fii mai bun şi ţi-au dat ţie lumina cunoştinţei şi te-au născut pe tine prin Botezul naşterii din nou şi te-au întărit pe tine în nădejdea învierii şi a nemuririi şi celei fără de sfârşit împărăţie şi moştenire şi te-au făcut pe tine din nevrednic, vrednic de bunătăţile cele veşnice faţă de cele trecătoare. Te-au făcut pe tine fiu şi ucenic nu al vreunui om oarecare, ci al Dumnezeu-Omului, Iisus Hristos care te-a uns pe tine cu duhul înfierii, Acela Care a zis: „să nu vă numiţi voi părinţi pe pământ, nici învăţător, căci Unul este Tatăl vostru, iar învăţător vă este Hristos". Aşadar, întreaga cinste şi dragoste se cuvine părinţilor celor duhovniceşti, fiindcă de la aceştia cinstirea se înalţă către Hristos şi către Duhul Cel Preasfânt de la Care şi primiţi înfierea precum către Tatăl Cel ceresc de la care este numită toată părinţimea în cer şi pe pământ. Te vei strădui deci pururea în această viaţă să-ţi afli un părinte duhovnicesc, căruia să-i mărturiseşti orice păcat şi orice gând şi să primeşti de la acesta îndreptare şi iertare. Căci unora ca aceştia le este dat să dezlege şi să lege sufletele şi toate câte vor fi legate pe pământ, vor fi legate şi în ceruri şi toate câte se vor dezlega pe pământ, vor fi dezlegate şi în ceruri. Acest har şi această putere le primesc de la Hristos pentru care pricină te vei supune acestora şi nu te vei împotrivi lor, ca nu cumva să aduci vătămare sufletului tău. Căci dacă cel care se împotriveşte părinţilor săi după trup, în lucruri care nici măcar nu sunt amintite în Legea dumnezeiască, este dat morţii după Lege, cum atunci nu îşi va pierde sufletul său, cel ce se împotriveşte părinţilor celor după duh şi povăţuitori şi nu urmează Duhului lui Dumnezeu Care sălăşluieşte în aceştia?

Pentru această pricină, cere sfatul şi supune-te întru totul părinţilor tăi duhovniceşti, ca să fie mântuit sufletul tău şi să devii moştenitor al veşnicelor şi nestricăcioaselor bunătăţi.

Să nu desfrânezi, ca nu cândva să faci un mădular al lui Hristos potrivnic Lui şi să fii mădular desfrânat şi să fii tăiat de la dumnezeiescul trup şi aruncat în gheenă. Căci dacă fiica preotului, desfrânând în fărădelegi, la dreaptă Judecată este aruncată în foc să ardă, ca una care a necinstit numele tatălui său, cu cât mai mult este mai vrednic de veşnica osândă cel ce dedă trupul lui Hristos la o astfel de necurăţie?

Dacă însă te lepezi de aceasta şi petreci în feciorie pentru a putea să fii întreg al lui Dumnezeu şi, prin iubirea de desăvârşire, să fii desăvârşit unit cu Acela, rămânând în El toată viaţa, îngrijeşte-te să nu te laşi abătut niciodată de la cele ale lui Dumnezeu, pregustând viaţa veşnică şi trăind încă de pe pământ ca îngerii în ceruri. Căci îngerilor le este potrivită fecioria, şi asemenea lor se face – chiar în acest trup petrecând – tot cel ce păzeşte feciorelnica neprihănire. Dar încă mai presus de „îngeri", se face el asemenea Tatălui ceresc, Care mai înainte de veci a născut în feciorie; (se mai face asemenea) şi Celui feciorelnic care din feciorelnic Tată a venit la început prin naştere, iar la plinirea vremii din Fecioara Maică născându-Se cu trupul: şi (mai este) asemenea Celui Care a venit în chip negrăit

dintr-Unul Tatăl, nu născut, ci purces, Duhul Sfânt. Lui Dumnezeu se aseamănă acela și în nestricăcioasă nuntă este unit cu El. Cel care alege adevărata feciorie, trăiește în neprihănire cu trupul și cu cuvântul și cu mintea, împodobindu-se cu podoaba fecioriei.

Iar de nu alegi fecioria, nicidecum nu te poți asemui lui Dumnezeu: îți este totuși îngăduit să ai o singură soție întru Domnul după lege și cu aceasta singură să trăiești, ca propriul tău vas să-l ții în sfințenie, abținându-te cu toată puterea de la altele. Vei putea însă să te abții de la aceasta în chip desăvârșit, dacă te vei păzi însă de întâlnirile cele de rușine și de te vei feri a spune și a auzi cuvinte desfrânate. De la toate acestea îți vei întoarce însăși privirea ta, a trupului și chiar a minții, atât cât este cu putință; și te vei obișnui ca nu cumva să cauți cu indiscreție la frumusețea chipurilor, căci „acela care privește o femeie și o poftește pe ea a desfrânat deja cu ea în inima sa" și din pricina aceasta necurată este inima lui înaintea lui Hristos Care caută, mai presus de orice, la inima noastră. Căci de la privirea cea iscoditoare și de la nerușinarea trupului se naște în suflet tulburarea. Dar de ce vorbesc despre desfrânare și adulter și toate necurățiile care se află în însăși firea cea căzută, când de la o simplă privire neîngăduită ațintită asupra frumuseților trupești, omul este târât, fără de nici o împotrivire, la cele mai de jos, până la grosolăniile cele împotriva firii. Drept aceea, tu, tăind de la tine rădăcinile cele amare ale păcatului, să nu porți roadele cele aducătoare de moarte, ci să aduci rodul curăției și al sfințeniei care se dobândește din aceasta și fără de care nimeni nu-L poate vedea pe Domnul.

Să nu ucizi ca să nu cazi din cinstea de fiu al Aceluia Care și pe cei morți îi poate învia și astfel să te faci fiu, prin asemenea faptă, celui care încă de la început a fost ucigător de oameni. Căci uciderea pornește de la o înfruntare, care la rându-i vine din semeție, iar aceasta de la mânie, iar mânia se naște în noi de la vreo păgubire ce ni se aduce nouă de la ceilalți, sau de la zavistie sau de la împotrivire. Pentru aceasta „celui care îți ia ție haina, să nu i te împotrivești ca să-ți ia și cămașa" spune Hristos. Și pe cel care te lovește, nu-l lovi la rându-ți și nici nu batjocori pe cel ce te batjocorește, fă la fel și tu și vei fi slobozit de cele rele ale căderii în ucidere. Ție deci ți s-au iertat păcatele cele săvârșite împotriva lui Dumnezeu, căci spune: „Iertați și vi se va ierta vouă". Însă acela care vorbește de rău și lucrează cele rele, acela își cere lui osândă veșnică pe dreptate" căci cel ce spune fratelui său „nebunule" este vrednic de gheena focului", spune Hristos. Deci, dacă poți să scoți răul din rădăcină, sălășluind în suflet fericirea blândeții, dă slavă lui Hristos, învățătorul și împreună-lucrătorul faptelor bune, fără de care, precum ni s-a predat nouă, nu putem săvârși binele în nici un chip; iar de nu ai putut să rămâi fără de mânie, atunci mânie-te împotriva ta, defăimează-te pe tine și pocăiește-te înaintea Lui Dumnezeu și a celuia căruia i-ai zis sau făcut ceva rău.

Căci cel care de la început se pocăiește nu ajunge până la sfârșit cu aceasta. Cel care însă rămâne nepăsător în acestea mici, prin ele va cădea în cele mari.

Să nu furi ca să nu se vădească cele ascunse ale tale, și ca nu cumva, disprețuind acestea, să înmulțești nenumărat muncile tale. Căci este mai bine ca din propriile tale bunuri să dai nevoiașilor în ascuns, decât să primești de la alții, pentru ca Dumnezeu Cel care vede în ascuns să-ți răsplătească ție însutit și să-ți dea viață veșnică în veacul ce va să vie.

Să nu mărturisești strâmb ca să nu te asemeni aceluia care la început l-a clevetit pe Dumnezeu Evei și să te faci împreună cu acela blestemat. „Căci este mai bine, pentru a nu cădea sub blestem" să nu suferi nici apropierea păcatului ca să nu te asemeni lui Ham, ci lui Sem și Iafet și să capeți astfel binecuvântări.

Să nu râvnești la bunul altcuiva sau câștigul și avutul lui, sau la slava lui, nimic din cele ce sunt ale aproapelui tău. Căci pofta care se zămislește în suflet naște păcatul, iar păcatul sfârșește prin a aduce pe lume moartea. Deci tu nu râvni la nimic din cele ce sunt ale altora și păzește-te de poți de pofta cea hrăpăreață. Fiindcă este mai bine a da dintre ale tale celor ce cer și să-i miluiești după putință, făcând milă și să nu te întorci de la cel care vrea să împrumute bani de la tine; iar de vei fi păgubit, vei păstra cele pierdute la Domnul, deși aici pe pământ cel ce îți aduce pagubă ar părea unul dintre vrăjmașii tăi. Căci în acest fel vei schimba răul și, prin bunătate vei birui răutatea, precum ți-a poruncit ție Hristos. Păzind aceasta din toată puterea ta și întru acestea petrecând, vei aduna în sufletul tău comoara evlaviei și vei bineplăcea lui Dumnezeu și vei fi preschimbat în bun de către El ca moștenitor al bunătăților veșnice ale lui Dumnezeu, cărora și noi să ne facem părtași cu harul și iubirea de oameni a Domnului Dumnezeului și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Căruia Se cuvine toată cinstea, slava și închinăciunea, împreună cu Tatăl Cel fără de început și Preasfântului și Bunului și de viață Făcătorului Său Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Dumnezeului nostru slavă!

Traducere de Laura ENACHE

Cântarea imnică la evrei și la creștinii secolului I

Charles PERROT

Cântarea imnică la evrei și la primii creștini constituie subiectul acestei conferințe, subiect remarcabil care ne va determina să facem o selecție din multitudinea de materiale ce ne stau la îndemână pe această temă. Vom încerca să o facem într-o manieră simplă, eliberată de erudiție, prezentând câteva situații caracteristice care au existat aievea: 1) în Templul din Ierusalim, puțin după distrugerea sa în anul 70 A.D.; 2) în sinagogă, altfel spus în numeroasele case-sinagogă din Israel, numite și „proseuques" sau „case de rugăciune" în mediile evreiești din Diaspora elenistică; 3) în sfârșit, în cadrul primelor comunități creștine și, în special, în comunitățile pauliniene.

În Templu

Înainte de a fi fost distrus de romani, Templul din Ierusalim era, prin excelență, locul cântării psalmice acompaniate de muzică. Să aruncăm o privire rapidă asupra locurilor, înainte de a vorbi despre cântare și muzică, fără a uita de problema complexă a înrădăcinării liturgice a Psalmilor.

1. Locurile

Irod cel Mare pusese să se reconstruiască Templul, numit și „Al Doilea Templu", încă din anul 20 î.d.Hr. Lucrările nu erau în întregime încheiate în timpul lui Iisus; vor fi abia în anul 64 A.D., adică cu șase ani înainte de distrugerea sa. Dar să părăsim zgomotul străzii și urcând treptele impozantei scări dinspre sud, recent redescoperită, să trecem zidul de incintă cu marile sale blocuri de piatră a cărui dovadă vie este încă „zidul plângerii", pentru a ajunge mai repede acolo unde se cântă.

O rampă de acces duce spre interiorul incintei, pe sub o splendidă galerie cu 3 nave, numită *Porticul Împărătesc*. Coloanele de marmură albă urmează coloanelor cu capitelul lor corintic măsurând aproape 12 m în înălțime. De acolo, vedem întinzându-se piața bisericii, făcută din dale de piatră de culori diverse, înconjurând spațiul sacru unde păgânii nu aveau acces.

Cu tarabele comercianților de porumbei și ale celor ce schimbă bani, agitația este, aici, foarte mare (Mc. 11, 15). Puțin mai încolo, stele scrise în latinește și grecește avertizează păgânii: „Nici un străin să nu intre. Cei ce vor comite această infracțiune își vor purta greutatea păcatului lor".

O dată intrat, credinciosul vede înaintea lui *hieron*-ul, o construcție magnifică, ai cărei pereți ating 19 m în înălțime. O ușă mare, placată cu aur și argint îi permite accesul în curtea femeilor, cu diverse magazine de jur-împrejur, cum sunt, de exemplu, cele pentru lemn și ulei. Tot acolo, în camere mici înșirate de-a lungul zidurilor înalte, familiile se adunau odinioară pentru a participa împreună la jertfa de mulțumire. În timpul mesei ritualice care urma (1 Cor. 10, 18) erau cântați psalmi adaptați momentului.

În această curte interioară, animația este intensă. Zgomotul pieții păgânilor lasă, totuși, loc rezonanțelor deja mai religioase, inclusiv pe perioada Sărbătorii Corturilor, când piața femeilor devine spațiu al dansului și veseliei. Astfel, se poate auzi *Hallel*-ul (Ps. 113-118) acompaniat de fluier. Continuându-și vizita, o dată urcat peronul semi-circular de cincisprezece trepte, credinciosul trece prin Poarta lui Nicanor și ajunge în curtea israeliților. Puțin mai sus, vede întinzându-se în fața lui curtea preoților cu altarul său monumental spre care se accede printr-o rampă înaltă de șapte metri. În cea mai adâncă liniște se săvârșeau acolo multe jertfe de sânge, obișnuite sau cu caracter festiv, ca jertfa celor 300 de boi oferiți de Irod după construirea altarului. Stânca, actualmente aflată în *Dome de la Roche*, se găsea probabil sub acest jertfelnic. În sfârșit, puțin mai departe, credinciosul poate contempla sanctuarul sau *Naos*-ul cu fațada sa pătrată de 46 m și vulturul de aur agățat sus. De acolo, vizitatorul poate ghici intrarea în Sfânta Sfintelor, cu imensul său voal multicolor și cu via de aur pe timpan. Interiorul Sfintei Sfintelor cu altarul mirodeniilor, sfeșnicul cu șapte brațe și, mai ales, Sfânta Sfintelor, rămân în întregime ascunse vederii. Locul este întunecos, iar aici intră doar Marele Preot în Ziua de Kippour (...). În exterior însă totul strălucește, de la piatra albă a zidurilor până la acoperișul acoperit cu ace aurite pentru a împiedica păsările să se așeze. Liniștea locului pe toată durata ritualului de sacrificiu de dimineață și seara este impresionantă. Doar la capătul îndelungatelor acțiuni sacrificale se înalță cântarea leviților. Urcați pe treptele care separă curtea israeliților de cea a preoților, unde se găsește jertfelnicul, leviții muzicanți și cântăreți, care marchează momentele importante ale acțiunii sacrificiale. Nu se cântă, deci, pe durata jertfelor, a arderilor de tot, ci după aceasta, după ce e vărsat vinul de libație.

De fapt, psaltirea canonică menționează adesea jertfe, însă este vorba de jertfele numite și de mulțumire, dintre care o parte era mâncată în familie sau în adunare, în camerele destinate acestui eveniment în curtea femeilor: se cântau atunci psalmii de comuniune. Altfel, Templul rămâne un loc al tăcerii, chiar și atunci când mulțimea se prosterna pe caldarâmul pieții în momentul în care preotul punea tămâia pe altarul mirodeniilor, ca altădată Zaharia, tatăl lui Ioan (Lc. 1, 9). Zgomotul surd al *magreph*-ei (un fel de tobă mare), ce poate fi auzit până dincolo de Muntele Măslinilor, mai tulbură tăcerea prosternării.

De la zgomotul din afară la liniștea *Naos*-ului, acesta este itinerariul unui căutător de Dumnezeu, iar ascensiunea sa pe treptele pieților succesive este

însoțită de un cântec ce se înalță asemenea tămâiei ridicându-se pe altarul mirodeniilor.

2. Cântarea și muzica în Templu

Abordarea cântării imnice de pe vremea Templului înseamnă a vorbi, și despre muzica ce acompania această cântare, mai precis, despre instrumentele cu coarde. *Shofar*-ul (cornul) și trompeta, instrumentul preotului, sunt pomenite concret în Psalmii 47, 6 și 150, 3: ele marchează momentele, începutul și sfârșitul sabbatului sau ale *Zilei de Kippour*.

Însă instrumentele cu coarde (*Nebel*, *Kinnor*, alăuta și harpa) sunt cele care acompaniază cântarea, de unde și numele de *Mizmor* pentru a indica un psalm, de la radicalul evreiesc *zamar*, a ciupi o strună, exact ca în cazul cuvântului grec *psallô* care a dat „psalm": un psalm cu strună ciupită. În afara Templului, cântecul popular implica mai degrabă fluierul, sistrul sau tamburina, cum se spune, de exemplu în Mt. 11, 17 („V-am cântat din fluier și voi n-ați dansat"). Evident, mânuirea acestor instrumente cerea profesionalism, iar condiția era îndeplinită de leviții muzicanți care se găseau întotdeauna în număr de cel puțin 12 pe treptele dinspre piața preoților (9 lire, 2 harpe și un instrument de percuție).

În secolul 3 î.d.Hr., pe timpul lui Chroniste, s-a observat, de altfel, o adevărată promovare a acestor leviți muzicanți și cântăreți, împărțiți ca și preoții, în 24 de clase și săptămâni de serviciu în Templu (I Cronici 25). Un oarecare conflict îi opunea chiar preoților; ei voiau să fie incluși în tagma profeților (I Cronici 25, 1-5), de vreme ce nu-și puteau însuși titlul prezbiterial de fii ai lui Coré (Numerii 16 și 17). Asta nu trebuie să ne mire. Relațiile între un organist (cântăreț n.r.) și preotul său sunt uneori destul de tensionate! Pe scurt, cântul și muzica își au locul lor bine stabilit în Templu. Mai multe texte din *Mishna* dau chiar informații precise despre numeroase tonuri de trompetă (M. Sukka 5, 5) sau diverse instrumente muzicale utilizate în Templu (M. Arakhin 2, 3-6). M. Tamid 7, 3 precizează chiar momentul exact al cântării leviților după jertfă: „Când (Marele Preot) coboară pentru libația (vinului) și când prefectul mișcă pânza, leviții își intonează cântecul. Când au terminat, se sună trompeta, iar poporul se prosternează". Aceste cântări din Templu au fost compuse pentru Templu. Nu-i oare aceeași situație și pentru numeroși alți psalmi?

3. Înrădăcinarea liturgică a Psalmilor

Timp îndelungat, Psalmii au fost considerați expresii ale evlaviei individuale și, mai ales, a celei lui David. Însă, începând cu Gunkel și Mowinckel, exegeții au recunoscut originea lor (psalmilor), în primul rând în cult. Însă noi nu vom aborda acest subiect complex în cadrul acestei conferințe axată pe primele secole. Vom releva doar câteva indicii mai mult sau mai puțin târzii ale utilizării liturgice a psalmilor, cum ar fi titlurile psalmilor și unele rubrici.

Aparent, omul secolului I nu acordă nici o importanță ordinii psalmilor, dacă e să ne luăm după vechile cărți: a lui David, Leviticul, psalmii din timpul Regatului etc. Ordinea psalmilor este, îndeosebi, modificată în manuscrisul qumrano-esenian

11 QPs., cuprinzând în plus Ps. 151 și 154-155, cunoscuți deja în tradiția siriacă. Pe de altă parte, titlurile psalmilor evreiești nu erau incluse, cum se poate vedea și în traducerea grecească numită *Septuaginta*. Toți psalmii sunt, astfel, atribuiți lui David, fără a se acorda atenție vechilor indicații potrivit cărora doar anumiți psalmi aparțin cărții lui David sau Asaf. Câteva rubrici dau informații mai exacte. Astfel, Psalmul 100 (*letoalah*) este intonat pe toată durata jertfelor de mulțumire amintite mai sus; Psalmul 120-134 sau Psalmii Treptelor sunt cântați în timpul pelerinajelor la Sion, poate pe parcursul celor cincisprezece trepte ce precedă intrarea în piața lui Israel; Psalmul 30 este pentru Sărbătoarea Templului, iar Psalmul 9 pentru Sabat. Septuaginta precizează și cântările zilnice: Psalmul 28 (27) în ziua de Sabat; 24 (23) duminica; 48 (47) lunea; 94 (93) miercurea; 93 (92) vinerea. Apoi, după *Mishna Tamid* 7, 3 și Psalmul 82, marțea; 81, joia; iar în a 7-a zi de la Sărbătoarea Corturilor, Psalmul 29 (28).

Alte informații mai târzii indică *Hallel*-ul, Ps. 113-118, pentru toate sărbătorile (și nu numai pentru Paști). Aceste scurte remarci rămân însă incomplete, fără a crea o imagine deplină despre importanța cântării imnice în Templu și, cu atât mai mult, despre modalitățile sale de realizare care, încă, ne scapă.

Dar, poate că instituția sinagogică a cărei dezvoltare va începe în Palestina din secolul 2 î.d.Hr. va aduce câteva lămuriri în această chestiune.

În Sinagogă

Psalmii erau cântați, de asemenea, în sinagogă. Astfel, în dimineața Sabatului, după ce se citea din *Tora* (Lege n.r.) și din Profeți, dar înainte de omilie, se alegea un psalm care să acompanieze lectura textelor și să evidențieze mesajul. Dacă în Acte 13, 15, Luca menționează cele trei elemente fundamentale ale desfășurării slujbei Sabatului, cu citirea Legii, apoi a unui fragment din Profeți înaintea omiliei, același evanghelist enumeră cu precizie în Luca 24, 44: „Legea, Profeții și Psalmii", ca pasaje biblice ale unei explicații hristologice (cf. Luca 24, 27). Cuvântul „psalm" trebuie luat aici în accepțiunea sa strictă, nu ca un mod de a indica „Scripturile" în general.

În 1962, A. Arens a emis următoarea ipoteză: în Psaltirea de astăzi se constată existența unei diviziuni în cinci cărți (Ps. 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150). O asemenea împărțire nu ar corespunde, oare, celor cinci cărți ale Torei? În consecință, în cadrul Ciclului Trienal Palestinian ce împarte Tora în 154 de lecturi pentru trei ani, nu ar exista oare vreo corespondență între aceste lecturi și psalmii în rânduirea lor actuală?

În realitate, nimic nu confirmă această ipoteză, nici chiar perioada de după secolul 2-3 A.D., adică momentul stabilirii Ciclului de lecturi în chestiune. Din contră, vechea practică sinagogică reflectă mai degrabă alegerea liberă a psalmilor, în funcție probabil de subiectul fiecărui sabat.

În secolul I e.n., situația e și mai obscură. În cadrul micilor și săracelor case-sinagogă din Palestina, după cum o atestă recentele descoperiri din Gamla, Massada și Hérodion, adunările de atunci erau modeste, cu greu putându-se

imagina vreo apropiere de cântările din Templu. În rest, expresia „Casă de rugăciune" desemna în Israel Templul (cf. Marc. 11, 17), spre deosebire de „proseuques" din Diaspora.

Dacă în sinagoga palestiniană se mai puteau auzi și binecuvântări sau câțiva psalmi, locul rămânea, totuși, destinat cuvântului interpretat și nu rugăciunii psalmice. În orice caz, nu se pune problema muzicii instrumentale în sinagogă (orga nu a fost introdusă decât în secolul al XIX-lea, în sinagogile așa-numite *liberale*!). *Psalmii lui Solomon*, de origine fariseică, ca și *Imnurile* din Qumrân nu vorbesc despre instrumente muzicale. Psalmul nu a fost niciodată acompaniat de coarde. Muzica era rezervată Templului public sau Templului eshatologic. De fapt, nici în Noul Testament nu se vorbește de vreun acompaniament muzical al cântărilor și imnurilor, decât în ziua Judecății de Apoi, în Ceruri: zi în care (Apocalipsa 5, 8), cei 24 de bătrâni vor cânta la harpă.

Cântări adaptate și ritmuri noi

Psalmii, aleși în urma selecțiilor sus-amintite, se adaptau, evident, mai mult sau mai puțin evenimentului. Dar aceste piese imnice își datorează îndelungata lor existență tocmai maleabilității lor, capacității de a se potrivi aproape oricărui domeniu, fapt ce a permis permanenta lor actualizare. O dată cu liturghiștii pontificali, textele au început să fie „curățate" de elementele așa-zis prea violente, însă vechea sinagogă a rămas fidelă originalului, chiar dacă acest aspect o putea dezavantaja. Cu toate acestea, după cum se poate vedea și în *Targum* ori în *Midrashul Psalmilor*, interpretul a continuat să adapteze textul momentului sau, cel puțin, a știut să redea diversitatea sensurilor. De exemplu, intonându-se Ps. 45, acesta nu mai trimitea cu gândul la nunta lui Ahab cu Izabela, moment care probabil a constituit originea sa, însă acest lucru nu a împiedicat reluarea sa, târzie, e drept, unde Mesia și Sinagoga vor substitui regele și regina din psalm. Comentariile moderne la Psalmi adesea absorbite de originalitate nu reliefează suficient această devenire a Psalmilor de-a lungul timpului. Lectura unui psalm diferă, așadar, în funcție de epocă și de condiții, înainte de Exil și după, fără a mai lua în considerare și interpretările creștine.

În fapt, Psaltirea și îndeosebi Ps. 22 și 69 nu reprezintă oare prima piesă biblică utilizată în descrierea Patimilor Mântuitorului? Asta nu trebuie să ne mire. De vreme ce prima istorie creștină a luat naștere în preajma cinei creștine, loc al Euharistiei si, deci, a unui nou mod de a-l preamări pe Dumnezeu, nu era, oare, normală recurgerea la cântările și rugăciunile de ieri pentru a exprima realitatea de azi? Dar să părăsim aceste aspecte, pentru a ne concentra pe următorul, care privește remodelarea ritmică a psalmilor în sinagogă. În trecerea sa de la Templu la sinagogă, psalmul nu numai că-și pierde suportul muzical și, deci, ritmul instrumentelor cu coarde, ci însăși maniera de a-l cânta diferă sensibil. Leviții cântăreți, obișnuiți cu strofica specifică fiecărei bucăți, cu stihuri diferit ritmate – sau cu ritmul asimetric al acelor *ginôt* sau plângeri – cedează acum locul unei mici grupări de neprofesioniști. Vechile ritmuri sunt abandonate în favoarea, mai ales, a cezurii de tip binar. Fără muzică, formele se diluează. Poezia devine simplă proză scandată, iar cântul propriu-zis devine lectură sau simplă monodie mai târziu. Pelerina Etheria va vorbi despre psalmii „citiți" în

comunitățile creștine (*Peregrinatio* 37, 6). Aceste sinagogi de dimensiuni reduse nu mai adăpostesc dansurile și legănările corpurilor care cadențau cântarea în Templu. Monodia sinagogică privilegiază ritmul binar, mai târziu antifonat, chiar cu riscul de a impune pauze, câteodată catastrofale, în noua dispunere a elementelor (cf. Ps. 39, 6 și 68, 8). Cu siguranță, aceste modificări rămân actualmente greu de evaluat cu precizie, dar nu pot fi omise: nu numai semnificația psalmilor a evoluat, dar și mișcarea internă care îi animă. Asemenea modificări nu implică totuși adoptarea unei rânduieli unitare. Un text din *Talmudul Babilonului* (*T.L. Sota 30b*) evocă, de altfel, această diversitate în cântare: este vorba aici despre cântarea lui Moise, după Exod 15. După R. Aqiba, pe vremea lui Moise, comunitatea relua fiecare prim stih în maniera *Hallel*-ului. Astfel, Moise spune: „Îl voi lăuda pe Domnul", iar comunitatea reia aceste cuvinte; apoi el adaugă: „Căci cu slavă s-a preaslăvit", iar comunitatea repetă: „Îl voi lăuda pe Domnul". După Eliazar, fiul lui Iosua Galileanul, comunitatea trebuie să reia fiecare stih, ca la școală, unde totul se învață prin repetiție. În sfârșit, după R. Nehme, *Shema* se recită ca la școală, citirea stihurilor desfășurându-se alternativ. Această triplă tradiție, aparent a epocii tanaite, reflectă cel puțin diversitatea practicilor iudaice în secolul II d.Hr.

În *Mekhilta* despre Exod 15, se poate citi o informație asemănătoare referitoare tot la cântarea lui Moise: „R. Aqiba arată: asemeni bărbaților ce intonează *Hallel*-ul, Moise începu: „Îl voi lăuda pe Domnul, căci cu slavă S-a preaslăvit", iar israeliții răspunseră: „Pe cal și pe călăreț în mare i-a aruncat". De această dată, cântarea e bine antifonată. Dar să revenim la secolul I A.D., în comunitatea evreilor egipteni, unde cântarea lui Moise este în mod deosebit pusă în valoare.

Cântările din Egipt

Într-un context ușor diferit de cel precedent, cel al Terapeuților sau Robii lui Dumnezeu despre care vorbește Filon din Alexandria în a sa *Viață contemplativă*, se pot remarca unele elemente cunoscute atât în lumea elenistică, cât și în Templu și, fără îndoială, în „proseuques" sau casele de rugăciune din Diaspora evreiască a secolului I. Evidențiem, așadar, câteva elemente din această istorisire captivantă: Terapeuții „nu se dedică doar contemplației, ci și alcătuirii de cânturi și imnuri de slavă închinate Domnului, în măsuri și pe melodii variate, ei le scriu, e de la sine înțeles, în ritmurile cele mai solemne" (*De Vita Contemplativa*, § 29, trad. P. Miquel, Cerf. 1963). După omilie, dar înaintea mesei (căci aici cântarea constituie un ritual de trecere), „conducătorul se ridică și cântă un imn de slavă lui Dumnezeu: fie un imn nou, compus de el însuși, fie unul vechi, al poeților de altădată – care au lăsat, în măsuri și pe melodii variate, hexametri, trimetri iambici, imnuri pentru procesiuni, pentru libații, pentru altar, stanțe pentru cor, ale căror strofe cuprind frumoase aranjamente metrice. Ceilalți îi urmează în funcție de rang, în ordinea stabilită, în timp ce toți ascultă în mare liniște, cu excepția momentelor în care se cântă refrenurile și antifoanele: atunci toți reîncep să cânte" (§ 80). După cum se observă, cântarea imnică cu diversele sale forme este apreciată în mediul iudeo-egiptean ca răspunzând diverselor cerințe ale comunității de bărbați și femei.

Un alt fragment din *Viața contemplativă* descrie ceasurile privegherii care urmează cinei comunitare. Și aici, descrierea este impresionantă, cu cele două coruri, de bărbați și de femei, care intonează strofele și antistrofele conform cu mișcarea scenică, de la dreapta la stânga și invers. Cele două coruri își trimit cântul în alternanța strofelor, înainte de a cânta toți la unison. Comunitatea evreiască reia astfel cântarea lui Moise și Myriam după Exod 15:

„După masă, urmează ceasurile privegherii. Acestea sunt oficiate în felul următor: toți se ridică o dată și în mijlocul sălii de banchet încep să se formeze două coruri: unul de bărbați și altul de femei. Pentru fiecare se alege câte un șef de partidă dintre cei mai talentați și mai buni; apoi, ei cântă imnuri închinate lui Dumnezeu, în măsuri și pe melodii variate. Când cântă la unison, când bat din palme în cadență, când dansează pe un ritm divin cântări de procesiune sau stanțe, atacând strofele și antistrofele într-un dans al corurilor... Bărbați și femei cuprinși de entuziasm, formând un singur cor, cântă imnuri de slavă lui Dumnezeu, izbăvitorul lor. Din rândul bărbaților (după cum se spune în Exod 15), Moise era cel care intona cântările, iar dintre femei – preoteasa Miriam. Corul Terapeuților, bărbați și femei, copie fidelă a celuilalt (al lui Moise n.r.), combină vocea gravă a bărbaților cu vocea înaltă a femeilor în cântări care-și răspund în ecou, un ansamblu armonios și cu adevărat muzical" (§ 83-85 și 87-88; a se vedea și *De Agricultura* § 79-82). Sinagogile palestiniene nu arată, aparent, o așa mare exuberanță în cântări și în dans. Cu toate acestea, libertatea în compunerea de noi cântări este la fel de mare.

Noi psalmi

În aceste prime secole se constată o înflorire extraordinară a pieselor imnice. Suntem într-o epocă în care sunt apreciate cântările noi, în stilul Ps. 33, 3 și 40, 4 sau Is. 42, 10 („Cântați Domnului cântare nouă"). Este vorba de „imnuri noi" (Philon, *Viața Contemplativă* § 80) de „un psalm nou" (*Psalmii lui Solomon* 15, 5), ori de o „cântare nouă" (Ap. 5, 9 și 14, 3).

Dar nu beneficiem aici de spațiul necesar dezvoltării acestui subiect vast, astfel încât nu putem face decât câteva trimiteri la unele piese mai importante, după ce vom fi sugerat în prealabil câteva direcții. Ar fi, de exemplu, important de caracterizat producțiile specifice fiecăreia din marile mișcări spirituale care străbăteau pe atunci Iudaismul. Cântările Diasporei alexandrine (cum ar fi, poate, *Testamentul lui Iov*, § 32-33; 43; 53) se deosebesc de producțiile fariseice realizate în maniera *Psalmilor lui Solomon* scrișI spre 43 î.d.Hr., sau de cântările și rugăciunile din *Cartea vremurilor biblice* a lui Pseudo-Filon (probabil înainte de 70 e.n.), din *Testamentul lui Moise* (10, 1-10) și din *Apocalipsa siriacă a lui Baruch* (II Bar 10-12; 14, 8-10; 35; 48); în sfârșit, *Sulul cu imnuri*, descoperit la Qumrân, reflectă înalta spiritualitate a mediului esenian. Dar, ne mulțumim acum să facem doar câteva remarci privind forma pieselor imnice.

Crearea de piese noi se poate realiza în diverse moduri, din care menționăm trei, în special:

1) Un autor poate crea un nou psalm plecând de la piese psalmice deja existente. El recurge atunci la „stilul antologic" în realizarea acestor mozaicuri

textuale. Sinagogile palestiniene din Galileea și din alte părți vor cultiva din plin acest gen destul de artificial în cadrul Ciclului Trienal Palestinian, de exemplu. Aceste piese sunt numite *piyyntim* (sau *piyynt* la singular, derivate din grecescul *poiètès*, fabricant, de unde cuvântul „poet"). *Piyyntim*-urile din Yannaï sunt îndeosebi cunoscute: acești psalmi, făcuți din alți psalmi, orchestrează perfect tema specifică fiecărui sabat. Dar un asemenea gen era deja cunoscut în secolul I d.Hr., când se recurgea abil la o „Concordanță", să spunem, orală, lucru dovedit și de *Magnificat* și *Benedictus*. Începând cu cântarea Anei (1 Regi 2) și a numeroaselor versete psalmice, comunitatea iudeo-creștină a știut să redea într-o manieră desăvârșită vremurile cele noi prin gura Mariei (Luca 1, 46-55). La fel, întrețesut cu elemente biblice, *Benedictus* (Lc. 1, 66-79) cântă izbăvirea deja adusă de noul David, înainte ca Luca să reia ansamblul și să-l adapteze (mai ales cu ajutorul versetelor 76-77) îndeosebi în cazul lui Ioan Botezătorul. În mediul iudeo-creștin, cântările rămân piese mereu vii, susceptibile de o continuă adaptare la timpurile prezente.

2) Urmând o a doua formulă, deja mai puțin școlărească și simplistă ca precedenta, autorii nu au ezitat să rescrie în întregime o piesă imnică vechi-testamentară. Libertatea literară era mare, atunci, în întrebuințarea textelor tradiționale, numite mai târziu „canonice". Aici nu mai este vorba despre simple *targums* sau producții mai mult sau mai puțin parafrazate ale cărților biblice, cum s-a afirmat mai sus, ci despre creații noi pe baza motivelor tradiționale.

Nici aici nu e nimic de mirare. Rugăciunile primului secol, în uz în sinagogi sau acasă (cum ar fi rugăciunile înaintea meselor), nu erau „fixate" într-o expresie strict stabilită. Plecând de la vastele motive vehiculate de tradiție, cel care se ruga trebuia să-și găsească în profunzimile sufletului cuvintele rugăciunii sale. Să facem o mică parantează: *Tatăl nostru* în dubla sa expresie (Mt. 6, 9-13 și Luca 11, 2-4) manifestă, totodată, această libertate în rugăciunea comunitară iudeo-creștină dar și, în acest mediu popular creștin din Palestina, o anumită grijă de stabilitate în opoziție cu practici deja mai anarhiste ale grupelor evreiești mai abile intelectual. Pe scurt, Biblia era aici pur și simplu rescrisă. Să dăm un exemplu din Pseudo-Filon, unde *Cântarea Anei* este în întregime reformulată:

Ana se rugă și spuse:

„Apropiați-vă la sunetul vocii mele, popoare, și luați aminte la ceea ce vă voi spune, neamuri,

căci gura mea s-a deschis învățăturii mele, și buzele mele au primit poruncă să cânte un imn Domnului.

Sloboziți lapte, sâni,

și faceți cunoscută lumii dovada că ați primit poruncă să alăptați.

Căci a fost stabilit (de Domnul): de la cel ce va bea laptele vostru va veni lumină popoarelor, neamurilor le va arăta legile (divine), iar fruntea sa se va înălța foarte sus.

***

Spune, Ană, nu tăcea,

cântă un imn, fiică a lui Batuel,

despre minunea ce-a săvârșit-o Domnul în tine,
Cine e Ana, ca din ea să se nască un profet?
Cine e fiica lui Batuel, ca dinspre ea să vină lumină popoarelor?".

Astfel, această nouă cântare a Anei, extrasă din *Cartea vremurilor biblice* (LAB 5 1, 3 și 6; cf. Sources Chrétiennes nº 229-230, Cerf 1976) îl cinstește pe Samuel profetul cu accente aproape mesianice, ca lumină a lui Israel și lumină a popoarelor, în maniera lui Isaia 51, 4. Cântarea din 1 Regi 2, 1-11 este rescrisă în întregime.

3) Al treilea mod de a proceda este de a produce piese cu totul noi. Contextul elenistic favoriza cu siguranță asemenea producții. Deja Isus Sirah preamărea Părinții pentru a fi născocit „versuri cântăreților și cântări scrise" (Sir 44, 5; textul din Qumrân vorbește numai de un *mizmor*, un psalm). La Qumrân în special, în contextul unei comunități interiorizate și înclinate spre meditație continuă, cântările sunt numeroase. Astfel, patriarhul nestorian Timotei I (spre 786) amintea despre descoperirea, aproape de Jericho, a unei culegeri de 200 de psalmi ai lui David. La Qumrân, în *11 Q Ps. col. 27*, se vorbește de 4050 de psalmi ai lui David pentru toate zilele anului, Sabat și sărbători. Pe de altă parte, *Sulul cu imnuri*, scris poate de aceeași mână a *Magistrului Dreptății*, oferă un ansamblu de o calitate spirituală incontestabilă. Traducerile acestora sunt accesibile (cf. M. Delcor, *Les Hymnes de Qumrân*, Paris, 1962). Cu toate acestea, mediul sinagogal, sub influența scribilor cu afinități fariseice, știu să producă noi cântări. *Psalmii lui Solomon* (trad. F. Martin, Paris, 1911) aduc, înaintea primului secol creștin, o serie de cânturi din care răzbate speranța mesianică a unui nou David. Aceste piese, aparent adaptate serviciului sinagogal al epocii, sunt bine inserate în contextul politic și religios al vremii, cu cuvinte voalate și, totodată, precise (cf. *Psalmul lui Solomon* 17 împotriva lui Pompei și a Hasmoneilor). Căci, rolul unei cântări este, de asemenea, de a exprima regăsirea fidelă a planului divin în situația concretă a epocii.

În comunitățile creștine

Iudeo-creștinii au urmat, aparent, rânduiala sinagogală sau, cel puțin, Psaltirea a făcut repede obiectul meditației lor hristologice, după cum apare în Luca 24, 44 sau după cum o dovedește utilizarea psalmilor în povestirea Patimilor. Totuși, informațiile referitoare la cântare sunt mai degrabă rare. Or fi cântat creștinii mai puțin ca-n sinagogă? Sau faptul că se uza din plin de aceste cântări în lumea elenistică și, îndeosebi, în contextul cultic, i-o fi determinat să manifeste anumite rezerve în domeniu? În definitiv, Iisus nu cântă deloc, cu excepția serii în care s-a desfășurat Cina cea de Taină: „Și după ce au cântat cântări de laudă, au ieșit la Muntele Măslinilor" (Marcu 14, 26). Ne putem gândi aici la *Hallel*, a cărui a doua parte urma mesei pascale (Ps. 114-118 sau 115-118).

Însă nu putem fi siguri; căci, în final, e puțin probabil ca Cina să fi fost o masă propriu-zis pascală... pretins anticipată (Ioan 19, 13 plasează Paștile chiar în ziua morții lui Iisus, nu în ajun). Fără îndoială, primii creștini, rememorând Cina

cea de Taină, au pus rapid în valoare dimensiunea sa pascală de eliberare, fără a uita totodată, cântările care însoțeau sărbătoarea. *Hallel*-ul cânta bucuria în numeroase ocazii. Deși nu apare vreo mențiune că Iisus ar fi cântat vreodată, diversele comunități de creștini au căpătat repede acest obicei, în contextul bucuriei noilor Paști. Există o serie întreagă de piese imnice și, uneori, de simple fragmente, presărate în Noul Testament, însă lista în chestiune rămâne încă suficient de controversată, în afara câtorva piese de importanță majoră: Filipeni 2, 6-11, 1 Coloseni 15-20; 1 Efeseni 2-11; 1 Timotei 3, 16 etc.

În cele ce urmează ne vom mulțumi doar să subliniem: 1) câteva indicații pauliniene asupra cântului; 2) apoi, câteva indicații deutero-pauliniene și lucaniene; 3) diverse elemente selectate din Apocalipsă și 4) din vechea literatură creștină. Toate acestea nu vor face decât să sugereze un posibil itinerariu.

Cântarea la Pavel

În scrierile pauliniene, aluziile la cântare sunt puțin numeroase: 1 Corinteni 14, 15 și 26 și Romani 15, 9. În acest ultim text, Pavel face aluzie la cântările comunităților eleno-creștine, reamintind neamurilor „să slăvească pe Dumnezeu precum este scris: «Pentru aceasta Te voi lăuda între neamuri și voi cânta numele Tău»". Apostolul citează aici Ps. 18, 50 și, mai departe (v. 11) un element din *Hallel*, Ps. 117, 1. În 1 Corinteni 14, aluziile sunt, din fericire, mai precise. Ar trebui făcută, însă, exegeza acestui întreg capitol ce are ca obiect glosolalia, adică acest limbaj al rugăciunii ușor asimilabilă unui tip de muzică. De unde și comparația muzicală din versetul 7: „Că precum cele neînsuflețite, care dau sunet, fie fluier, fie chitară, de nu vor da sunete deosebite, cum se va cunoaște ce este din fluier sau ce este din chitară?". În același mod, o rugăciune creștină trebuie să poată traduce în limbaj clar, cum o cere cu insistență Apostolul: „Mă voi ruga cu duhul, dar mă voi ruga și cu mintea; voi cânta cu duhul, dar voi cânta și cu mintea" (1 Cor. 14, 15).

Așadar, cuvântul creștin care se înalță spre Dumnezeu, în rugăciunea și cântarea aferentă lui, trebuie nu numai să se lase însuflețit de Duh în profunzimea sufletului nostru, dar și să se exprime în manieră comprehensibilă (în grecește *nous*, inteligența, înseamnă facultatea de a exprima o gândire clară). Rugăciunea glosolalică trebuie să se exprime și în rugăciuni comunitare. Cântarea creștină trebuie „să spună" ceva, fără să se rezume doar la emoția spirituală. În 1 Corinteni 14, 26 se spune mai precis: „Când vă adunați împreună, fiecare din voi are psalm, are învățătură, are descoperire, are limbă, are tălmăcire: toate spre zidire să se facă". Este menționat aici în primul rând psalmul, urmat de învățătura având ca obiect comportamentul creștinului, apoi de cuvântul revelației; în sfârșit, de limbă, împreună cu harul tălmăcirii, pentru a slobozi rugăciuni pe înțelesul tuturor. Ne-am putea întreba dacă o asemenea suită nu ar putea reflecta în parte desfășurarea unei prime liturghii creștine în care rugăciunea psalmică și ceea ce noi numim rugăciune euharistică (cf. v 16) îmbrăcau un cuvânt reflectând mesajul revelației și comportamentul creștin.

Psalmul de început nu-i obligatoriu luat din Psaltire; e vorba, mai degrabă, de o piesă psalmică compusă pentru împrejurările de moment. Astfel, liturghia se

pare că începea printr-un psalm creștin înainte de a ajunge la rugăciunea glosolală, interpretată cum se cuvine, în care imnica are locul său (rugăciunea glosolalică și cântarea sunt într-o oarecare măsură întrepătrunse, cf. v 150).

În comunitățile pauliniene posterioare

Bisericile de sub autoritatea Apostolului sau urmașe ale acestuia nu par să fi neglijat în totalitate cântarea, poate și datorită influenței elenistice. Autorul Colosenilor scrie: „Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu mulțumindu-I, în psalmi, în laude și în cântări duhovnicești" (Col. 3, 16). Chiar de la începutul acestui verset este vorba de învățătură și de o prevenire mutuală. Și aici, cântarea face corp comun cu cuvântul emis în adunare. Din nou li se atrage atenția cum să cânte: „în inimile voastre", adică reflectând la ceea ce spuneți (inima este sediul minții). Dar este, oare, posibilă distincția pe care el o face între psalmi, imnuri și cântări? Să fie vorba oare de trei categorii de cântări sau de o singură realitate numită de trei cuvinte diferite? Greu de spus. Fără îndoială, psalmul este diferit de laudă, însă cântarea (în grecește *ôdai*) ar desemna mai degrabă un cânt profan, de unde poate și precizarea pe care o face: cântări duhovnicești. Însă toți acești termeni interferează ușor. Absența unui suport muzical putea conduce rapid la o diluare a formelor. Iosif Flavius va spune, de exemplu, că David a compus „ode, cântări în trimetri și pentametri" (*Antiquités juives* 7 § 305); Filon vorbește de „cântarea unui imn cu odă" (*De Virtutibus* § 72). Autorul Efesenilor nu ne permite să o spunem cu exactitate, deoarece se mulțumește să repete aproape textul precedent, recomandându-le creștinilor: „Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului în inimile voastre" (Efeseni 5, 19). În sfârșit, Pastoralele nu menționează cântări. Apostolul reia doar un element din Psalmul 22, 23: „Spune-voi fraților mei numele Tău. În mijlocul Bisericii Te voi lăuda" (Evrei 2, 12).

Biserica lucaniană, urmașă a Apostolului, își exprimă, la rândul său, bucuria întru Domnul (aproape 30 de mențiuni în Luca – Fapte). Deja, în povestirea Rusaliilor, în care autorul a proiectat, oarecum, întreaga sa teologie a Bisericii în acest eveniment arhetipal, prima acțiune a poporului reînnoit a constat în a mărturisi „despre minunile lui Dumnezeu" (Fapte 2, 11). Nu este vorba de chemarea la convertire printr-un discurs misionar, ci despre rugăciune, mai întâi. Căci aceasta este sensul acestor ultime cuvinte desemnând o proclamare de tip profetic a *Mirabilia Dei*, adică a intervențiilor mântuitoare (acțiunilor de mântuire) ale lui Dumnezeu tocmai în maniera psalmilor (Psalmul 70, 19; cf. Luca 1, 49, psalmul Mariei). O asemenea proclamare implică cântarea, la fel cum rugăciunea glosolalică se asimilează muzicii.

În Fapte 16, Luca este mai precis, atunci când descrie arestarea și eliberarea lui Pavel la Filipeni. Sau când descrie învierea lui Eutihie, unde redă desfășurarea unei adunări creștine („În ziua întâi a săptămânii", cuvântul lui Pavel în ajun, apoi masa, cf. Fapte 20, 7-12); putem remarca, de asemenea, în povestirea de la Filipeni (Fapte 16, 16-34) câteva ecouri ale acestor prime adunări creștine: „la miezul nopții" (v. 25) Pavel anunță cuvântul Domnului, botează și mănâncă (v. 32-34). Și

în acest context se cântă: „La miezul nopții, Pavel și Sila, rugându-se, lăudau pe Dumnezeu în cântări" (v. 25). Biserica lui Luca va fi urmat un asemenea model, iar mai târziu, Plinius cel Tânăr, în *Scrisoare către Traian*, va aminti despre această practică a cântării imnice de la miezul nopții.

În alte Biserici și în Apocalipsă

Nu avem informații referitoare la celelalte Biserici din afara sferei pauliniene. Epistola lui Iacob menționează doar că unele cântări nu au fost uitate, legată fiind de rugăciune: „Este vreunul dintre voi în suferință? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmii" (Iacob 5, 13). Verbul grecesc „ψάλλω", aici folosit în maniera Septuagintei (de 56 de ori) vizează, în general, cântările de laudă (Ps. 7, 18; 9, 2 etc.); același verb este întâlnit în 1 Corinteni 14, 15; Romani 15, 9; Efeseni 5, 19 și Coloseni 3, 16. Bucuria se vădește în Iacob 1, 2, iar această evidență cheamă la rugăciune.

În afara acestei scurte mențiuni, documentația lipsește. Ne-am putea chiar întreba până în ce punct favorizau cu adevărat cântarea cercurile iudeo-creștine. În plus, evenimentele din Palestina nu îndemnau deloc la veselie.

În mediul ioaneic în sens larg, încă apropiat de o lume evreiască ostilă și, în același timp, deja atins în oarecare măsură de ceea ce mai târziu va deveni gnoza propriu-zisă, autorul Apocalipsei manifesta, fără îndoială, un interes mai mare pentru cântare. Mediul elenistic din Efes, la sfârșitul secolului I, explică, poate, această mare admirație. Piesele poetice cu aspect de imn sunt numeroase în text, bine integrate în ansamblu: Apoc. 4, 8-11; 5, 9-10; 12-13; 7, 12; 11, 17-18 etc. Remarcăm doar elementele unde cântarea este menționată: Apoc. 5, 9; 14, 3 și 15, 3. „Și când a luat cartea, cele patru ființe și cei 24 de bătrâni au căzut înaintea Mielului, având fiecare alăută și cupe de aur pline cu tămâie care sunt rugăciunile sfinților. Și cântau o cântare nouă zicând: Vrednic ești să iei cartea și să deschizi pecețile ei, fiindcă ai fost înjunghiat... Vrednic este Mielul Cel înjunghiat ca să ia puterea și bogăția și înțelepciunea, și tăria și cinstea și slava și binecuvântarea" (Apoc. 5, 8-9, 12).

Astfel, toate ființele vii (ființele din cele patru colțuri ale lumii) și întreg poporul lui Dumnezeu (Israel împărțit în 24 de clase) se închină Mielului înjunghiat cântând din alăută. Ei vor relua cântarea împreună cu îngerii, căci sfârșitul lumii a venit, iar alăuta care, în Templu, acompania psalmodierea (Ps. 33, 2; 98, 5; 147, 7; 150, 3), poate fi auzită din nou. Instrumentele cu strune au aici legătură cu „cântarea nouă" (*ὠδὴ καινὴ*), ca în psalm: „Îți voi cânta o cântare nouă; în psaltire cu zece strune îți voi cânta Ție" (Ps. 143, 9; 32, 2-3; alăuta, psaltirea și cântarea nouă).

În Ap. 14, 2-3, liturghia cerească a îngerilor, acompaniată de asemenea de alăute, intonează aceeași cântare nouă în fața Tronului divin și, de această dată, doar cei 144.000 de răscumpărați vor putea participa. În Ap. 15, 2-3, creștinii victorioși („biruitorii fiarei") „având alăutele lui Dumnezeu" vor cânta cântarea lui Moise, cea dintâi dintre cântări: „Și ei cântau cântarea lui Moise, robul lui Dumnezeu, și cântarea Mielului zicând: Mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne!" (v. 3).

Cântarea începe, într-adevăr, ca cea din Exod 15, despre ale cărei rezonanțe am vorbit mai sus, în contextul evreiesc din Egipt (Filon, *De Vita Contemplativa* § 87). Cântarea care urmează cuprinde, în fapt, o compilație de citate biblice (Ex. 15, 11 sau Ps. 98, 1; Deut. 32, 4 sau Ps. 145, 17; Ieremia 10, 6-7 sau Ps. 86, 9; Maleahi 1, 11 sau Ps. 86, 9-10). În maniera acelor *piyyutium* din Sinagogă sau *Magnificat*, întreaga Biblie și, în special Psaltirea, intră, putem spune, în rezonanță, cântând noi imne de slavă. Poporul nou poate de acum înainte să cânte cele mai minunate cântări.

Literatura posterioară (următoare)

Pentru a încheia această prezentare, să trecem în revistă câteva date despre literatura imediat următoare. Dacă, după Apocalipsă, Bisericile din Asia Mică îl cântă pe Domnul în maniera descrisă până aici, *Odele lui Solomon*, apărute puțin timp după, aparțin Antiohiei Siriei, însă este vorba de același mediu apropiat de cel ioaneic și deja în contact cu ceea ce va deveni Gnoza (pentru a se impregna sau a se apăra de aceasta, după caz). Aici, de asemenea, se înalță „laudă nouă" (*Ode* 31, 3; 41; 16) prin intermediul cântării, în limba siriacă, ca și limba ebraică, folosește radicalul *zemar* care a dat ψάλλω. Este același Duh care cântă: „Porumbelul a zburat pe capul Domnului Nostru Iisus Hristos... și a cântat deasupra lui și i-au auzit vocea" (*Ode* 25, 1-2). Și aici, cântarea e acompaniată de alăută: „alăuta Sfântului Tău Duh dă-o mie" (*Ode* 14, 7-8). De aceea, Odistul cere celor ce cunosc „cântări despre prezența Domnului, ca să iasă și să-L întâlnească, și să-I cânte întru bucurie, ca o harfă pe multe glasuri" (*Ode* 7, 17; 26, 2-3, 8). Această veche mărturie, în continuarea Apocalipsei, arată – credem noi – existența unui acompaniament muzical în acele vremuri cel puțin în anumite Biserici. Muzica putea răsuna din nou, căci vremurile de pe urmă au venit. În orice caz, cântarea ocupă un loc esențial în *Ode*: „După cum îndatorirea plugarului este aratul... la fel, îndatorirea mea este de a cânta imne de laudă Domnului" (*Ode* 16, 1; cf. 7, 22; 36, 2). O astfel de cântare e însoțită de antifoane: „Limba mea e îndulcită de răspunsurile Sale iar corpul meu e scăldat în cântările Sale" (*Ode* 40, 3).

Nu e de mirare, deci, că Ignațiu din Antiohia se exprimă astfel: „Clerul vostru pe bună dreptate reputat, vrednic de Dumnezeu, este consonant cu episcopul așa cum sunt strunele harfei, de asemenea, în acordul sentimentelor voastre și în armonia iubirii voastre, cântați lui Iisus Hristos. Trebuie de asemenea ca fiecare dintre voi să deveniți un singur cor, așa încât in armonia acordului vostru, luând tonul lui Dumnezeu în unitate, voi toți laolaltă și cu o singură gură să preaslăviți pe Dumnezeu și Domnul nostru Iisus Hristos" (Efes. 4, 1-2).

În plus, în contextul încă oriental, care nu cunoaște faimosul cuvânt al lui Pliniu cel Tânăr (spre 112-113): „Stato die ante lucem... carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem" (*Scrisori* X, 96).

Duminica în zori creștinii cântau, deci, un imn (*carmen*, imn mai degrabă decât psalm, după Tertulian și Eusebiu, care reiau acest element) lui Hristos ca unui zeu; iar cântarea este antifonată (*secum invicem*) sau, cel puțin, e însoțită de aceste răspunsuri sau antifoane de care vorbește *Oda lui Solomon* despre care am vorbit (40, 3).

În fine, Eusebiu amintește, de asemenea, de aceste prime cântări ale Bisericii: „Nici unul să nu ignore numeroasele cântări și imne scrise de frații primelor timpuri, în care Îl cântă pe Hristos ca pe Cuvântul lui Dumnezeu și Îl preamăresc ca Dumnezeu" (H.E. 5, 28).

În vreme ce Bisericile continuă să adreseze cântări Domnului, gnosticii uzează din plin de imnuri de toate felurile pentru a-și răspândi ideile, în maniera celor 150 de psalmi ai lui Bardesan din Edessa (154-222) sau a cântărilor cu muzică ale fiului său Harmonius, de unde și reacția eclesială. Curând, Bisericile care nu au avut norocul lumii siriene, cu frumoasele compoziții ale lui Efrem, îndeosebi, au fost reduse progresiv la psalmii din Scriptură, începând cu secolul III A.D. Cântarea va ceda, deci, locul lecturii psalmice (Ethéria, *Peregrinatio* 37, 6) doar monodiate în maniera în care se făcea la Sinagogă. Din fericire, o comunitate creștină din Egipt va continua, însă, să cânte imnuri. Ei îi datorăm primul manuscris referitor la notația muzicală a unui imn închinat Sf. Treimi de la sfârșitul secolului al III-lea:

„Astre, purtătoare de lumină, fluvii impetuoase, nu tăceți,
Ca să cântăm cu toții: Tatălui și Fiului și Sf. Duh,
Ca toate Puterile să îngâne: Amin, Amin,
slavă singurului Dătător de tot binele".

(Papyrus Oxyrhinque 1786)

Traducere de Daniela COJOCARIU

Recenzii

Marianna Koromila, **The Greeks and the Black Sea**. From the Bronze Age to the early 20th Century. New and enlarged Edition, The Panorama Cultural Society, Athens 2002, 471 p. in 4°.

O carte în ediție de lux apărută pentru prima oară în limba greacă (1991) și tradusă în același an în limba engleză este tipărită în anul 2001 mai întâi în limba greacă și după un an (2002) în limba engleză. Ultimile două ediții prezintă un text lărgit și revizuit. La această a doua ediție mă voi referi în rândurile de față.

Cartea este dedicată grecilor și civilizației lor de pe un teritoriu vast, centrat pe bazinul Mării Negre începând din epoca bronzului (sec. XIII a.Chr.) și până la începutul secolului al XX-lea. Cartea nu este o istorie amănunțită a acestei grecități, ci dă doar câteva puncte de reper dintr-o perioadă de timp îndelungată. Prezentarea se face în conexiune cu istoria grecilor din sud, din bazinul mărilor Egee și Marmara, care au fost în strânsă legătură cu grecitatea Pontului Euxin.

Autoarea principală a volumului, Marianna Koromila, nu-mi este cunoscută ca istoric din literatura de specialitate și de aceea presupun că ea s-a ocupat de perioade care mie nu-mi sunt familiare. Pentru anumite regiuni și probleme autoarea a apelat la cunoscători ai zonelor periferice ale bazinului Mării Negre, cum este cea a Caucazului (Colchida), a Georgiei ori a unor părți din Asia Mică și Tracia. Așa întâlnim nume ca: Otar Lordkipanidze, care scrie despre *The Greeks in Colchis*; Alexander Alexidze, despre *Martha-Maria: An outstanding personality in the cultural history of Georgia and Byzantion*; Anna Ballian, *Argyropolis-Gümüșhane*; Louisa Polychronidou, *Antiquities and archaeology in the Thracian seaboard of the Propontis* și Petros N. Protonotarios, *The Mint of the Empire of Trebizond*.

Succesul primei ediții o încurajează pe autoare să publice și pe a doua. Ea este convinsă că istoria grecilor din bazinul Mării Negre merită orice efort, deoarece zona aceasta reprezintă „cea mai vitală și vibrantă parte a elenismului". Înainte de dezmembrarea Uniunii Sovietice, o bună parte a acestei lumi era greu de cunoscut, acoperită de „un fum politic" ori „învăluită în ceață", deoarece contactele între specialiști erau îngreuiate, iar vestigiile grecești închise în muzee ori depozite, dacă nu chiar ignorate și lăsate în voia vremii (p. 10-11). Puținele publicații în limbile mari de circulație se concentrau pe antichități izolate de contextul lor, abordau subiecte foarte specializate, fragmentând astfel unitatea timpului și a spațiului, contribuind la limitarea sensului realității, a continuității populației grecești și a forței ei unificatoare (p. 11). Prima ediție engleză a avut meritul să dezvăluie aceste țări necunoscute (*terrae incognitae*) multor popoare, să devină un

fel de referință și catalizator pentru numeroase inițiative, care au urmat, iar pe grecii refugiați și urmașii lor să-și regăsească patria unde trăiseră în unire și totodată să devină conștienți de amploarea lumii lor pierdute. Aceasta ar trebui să-i ducă la conștientizarea rolului, pe care ei l-au avut în istoria Mării Negre și să reia legăturile cu acele popoare cu care au împărtășit experiențe comune.

Autoarea cărții nu-și ascunde tendința de a face din această lucrare un mobil cultural și liant național pentru toți grecii de azi; ei trebuie să aibă și conștiința responsabilității față de această moștenire atât de bogată.

Dacă țelul acesta cultural-național, urmărit de Marianna Koromila este atins, ca urmare și a implicării în publicare a Fundației Stavroa S. Niarchos, nu toate afirmațiile ei privitoare la studiile anterioare sunt valabile. Au existat nu numai studii parțiale, ci și lucrări de mari proporții, scrise de autori englezi, ruși și chiar de români. Amintesc aici doar pe: E.A. Minns, *Skythians and Greeks*. A Survvey of Ancient History and Archaeology of the Nord Coast of the Euxine from the Danube to the Caucasus, Cambridge, 1913; M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922; George I. Brătianu, *La Mer Noire*: Des origines à la conquête ottomane. Societas Academica Dacoromana, München, 1969 (cu o prefață de marele bizantinolog Vitalien Laurent), tradusă în limba română de Michaela Spinei și publicată în două volume, cu studiu introductiv și note bibliografice de Victor Spinei, Editura Meridiane, București, 1988; D.M. Pippidi – D. Berciu, *Geți și Greci la Dunărea de Jos din cele mai vechi timpuri până la cucerirea romană*, București, 1965. Mi se pare deci că autoarea a subestimat (ori n-a cunoscut) eforturile depuse înainte de ea pentru cunoașterea raporturilor dintre greci și autohtoni din jurul Mării Negre.

Cum era și firesc, primele capitole sunt dedicate timpurilor celor mai vechi, unde, din cauza puținelor dovezi arheologice ori a izvoarelor literare, mitologia se îmbină cu realul. Același lucru este prezent chiar în scurta introducere intitulată: *Lama săbiilor miceniene și persistența denumirilor sacre la localități*. E vorba de evenimente petrecute imediat după încheierea războiului troian (cca 1200 a.Chr.) și de soarta unor eroi principali. Marianna Koromila invocă legenda potrivit căreia sufletul lui Achile ar fi fost adus de mama sa zeița Thetis și depus în stâncile albe din Insula Leuke (Insula Șerpilor). Foarte aproape de această insulă (cca 24 mile) spre vest se află brațul Chilia al Dunării și cetatea cu același nume, iar Marianna Koromila crede că ambele ar deriva de la forma *Akilia*, *Kilia*, legate desigur de eroul Achile. În cercetarea istorică românească se crede însă că numele derivă de la τὸ κελλίον, -ου = cameră, chilie monahală, ceea ce presupune existența aici a unei mănăstiri sau de la τὸ κέλλιον,-ου = pivniță, depozit de mărfuri, ori cetatea bizantină Kilia este cunoscută pentru comerțul intens de mărfuri pe care-l făcea nu numai în Marea Neagră, ci și mai departe în Bizanț și Italia.

Pătrunderea grecilor în Marea Neagră n-a fost ușoară, de aceea și denumirea care i s-a dat de *Axenos Pontos* (Mare Neprimitoare). Descoperirile arheologice din epoca micenianâ (sec. XIII a.Chr.) sunt puține și ele vin în sprijinul punctului de vedere că prima corabie care a trecut prin Bosfor a fost o *Argo* cu 50 de vâsle, condusă de Iason, șeful argonauților, în drum spre Colchida, țară foarte bogată în rezerve minerale aflată în partea de nord a Muntelui Ararat.

Dificultățile pătrunderii în Marea Neagră țin nu numai de pericolele navigației (curenți nefavorabili, stânci submarine etc.), ci și de faptul că Troia, așezată pe țărmul Asiei Mici în strâmtoarea Hellespontului (Dardanele) exercita o adevărată blocadă. Se sugerează, astfel că războiul troian a avut ca țel principal spargerea acestei blocade, nu atât dobândirea frumoasei Elena. De aceea unii eroi ai războiului troian au fost zeificați: Achile, Patrocle, Antiochos, Marele Ajax din Salamina, ca și micul Ajax din Locrida.

Eliberarea din blocada Troiei a permis mai întâi grecilor din sud, din Attica și din bazinul egeean, pătrunderea și întemeierea de cetăți pe țărmurile Mării de Marmara, vecină cu Marea Neagră, dar despărțită prin strâmtoarea Bosforului. Aici au luat ființă numeroase orașe întemeiate de milesieni, magarieni, eolieni, samieni și athenieni, iar între acestea *Byzantion* și *Chalcedon*, ambele megariene și așezate chiar la gura de sud a Bosforului; ele aveau să preia controlul asupra vaselor care vroiau să pătrundă în Marea Neagră.

Colonizarea greacă în Marea Neagră s-a făcut în secolele VII-VI a.Chr. și ea nu poate fi bine percepută fără a o pune în legătură cu spațiul egeean și al Mării de Marmara. De altfel, Marea de Marmara mai este numită și *Propontida* (adică ceea ce este înainte de Pont). Către sfârșitul secolului al VI-lea, Marea Neagră devenise un „lac" grecesc sau mai degrabă unul „ionian", fiindcă cele mai multe colonii au fost întemeiate de grecii din Milet ori de coloniile acestora din Propontida. În ceea ce privește așezările de pe țărmul de vest al Mării Negre (aparținând României și Bulgariei) toate sunt colonii ioniene, cu excepția cetăților Callatis (Mangalia) și Mesembria (Nesebr), de origine doriană (megariană). Cea mai veche dintre toate este Histria (Istros) ale cărei începuturi se plasează pe la mijlocul secolului al VII-lea, iar numele îi este de la fluviul Istros (Dunărea), lângă care se află.

Autoarea volumului nu face decât considerații foarte generale asupra orașelor din Marea Neagră, încercând să le găsească substratul lor mitologic. Astfel, coasta de vest a Mării Negre s-ar fi aflat sub protecția copiilor gemeni ai lui Zeus: Apollo și Artemis. Orașul Apollonia din Bulgaria și-ar datora numele zeului său protector Apollo, care a salvat multe vieți de la moarte, navigând printre stâncile periculoase din mare. Când creștinismul s-a instaurat aici, numele cetății a fost schimbat în *Sozopol* (oraș salvator). Și *Odessos* (Odyssos), Varna de astăzi, și-ar datora numele eroului troian binecunoscut sau altor conducători cu acest nume.

Pe coasta de sud a Crimeii, zeița Artemis era adorată, iar în marele ei sanctuar și-ar fi găsit refugiu, după mitologie, Ifigenia, fiica lui Agamemnon și a Clytemnestrei. Unele descoperiri arheologice, în special vase ceramice cu reprezentări pictate, ar veni în sprijinul acestor presupuneri.

Fără să facă o prezentare sistematică a descoperirilor autoarea semnalează doar obiecte ieșite din comun. De pildă, ea se referă la unele amfore din piatră scoase din mare de arheologii submarini, de o greutate care merge de la 82 până la 362 kg, ceea ce ar indica pericolele întâmpinate de navigatori în Marea Neospitalieră (Axenos Pontos).

Ca o descoperire importantă de pe teritoriul României se menționează o sabie micenianâ (sec. XIV), descoperită la vest de Constanța (36 km), se pare la Medgidia într-un mormânt, dar referința mi se pare greșită, întrucât sabia aceasta este mult mai târzie. Nu există în Dobrogea așezări miceniene, dar obiecte izolate aparținând acestei culturi sunt cunoscute. După autoarea volumului cele mai vechi urme de pe Insula Leuke (Șerpilor)

datează din secolul al VII-lea a.Chr., dar templul de acolo a fost distrus în secolul al XIX-lea pentru a se construi un far.

Prezentarea cetăților de pe țărmul de sud al Mării Negre, azi pe teritoriul turcesc, urmează aceeași schemă ca și pentru cele de care am vorbit mai sus. Mitologia joacă și aici un rol în explicarea numelor. De pildă, *Herakleia Pontică*, o colonie dorianã a cetății Megara (559/8 a.Chr.) și care la rândul ei ajunsese atât de prosperă încât a întemeiat la noi cetatea Callatis, și-ar trage numele de la Herakles; acesta ar fi omorât cerberul, care trăia acolo într-una din numeroasele peșteri și teroriza populația locală. Localnicii n-ar fi uitat această faptă măreață și au numit cetatea după numele zeului.

Cele mai multe cetăți de pe țărmul de sud al Mării Negre au fost întemeiate în cursul secolelor VII-VI. Elenismul vechi și apoi cel bizantin și post-bizantin din Propontida și Marea Neagră își au rădăcina în această perioadă. Orașe, sate, debarcadere și pontoane peste râuri, dăinuind în epoca romană și creștină timpurie au fost construite ori reconstruite de multe ori de atunci, cum arată ruinele acelor colonii și emporia fondate în secolele VII-VI a.Chr. Pe locul vechilor sanctuare păgâne au fost întemeiate în perioada creștină mănăstiri, iar toponimia atestă acest lucru. Numele unor mănăstiri ca *Bomon* sau *Eleobomon* (pronunțat Vomon și Elaiovomon) are la bază cuvântul grecesc *bomos* (= vomos), care înseamnă: *sanctuar, templu*. Persistența vestigiilor grecești – păgâne ori bizantine – în mediul de stăpânire turcesc este demonstrată prin ruine de biserici bizantine.

După ce subliniază îndelung importanța dobândirii de către greci a Mării de Marmara (Propontida și întemeierea aici a celui mai important oraș – Byzantion –, devenit în secolul al IV-lea Constantinopol (orașul lui Constantin), autoarea trece la Pontul Euxin propriu-zis, nu înainte de a releva câteva semnificații ale numelui strâmtorii Bosforului. Îmi reținatenția cu deosebire: *Boos-poros*, ar însemna etimologic *vadul vitelor*, care cândva puteau trece strâmtoarea înot de pe un continent pe celălalt; iar cealaltă aparține lui Euripide (sec. V a.Chr), care pornește de la funcția de legătură a strâmtorii dintre Marea Mediterană și Marea Neagră și o desemnează ca: *cheie a Pontului*.

În amplul capitol al IV-lea, se expune procesul de elenizare a teritoriului vestic al Mării Negre, începând de la Dunăre, „ultima frontieră", spre sud până la Bosfor, cu precădere în mediul tracic, începând din secolul VII a.Chr. până la începutul secolului al VII-lea p.Chr. Reperul cronologic la care se oprește autoarea reprezintă (începutul perioadei întunecate (The dark ages) de cca trei secole, provocată de invaziile avaro-slavo-bulgare, în sud-estul european.

O a doua zonă tratată în același capitol este cea a coastei de nord a Mării Negre, începând cu Delta Dunării, prin stepele scitice, Crimeea, Bosforul Cimerian, Marea de Azov, până în Caucasia. Tot aici este inclusă și zona asiatică a Mării Negre, pe care autoarea o numește: *Zidul muntos al Euxinului de sud: Pontul*. Limita cronologică de jos a acestei prezentări nu mai este secolul al VII-lea ca în sud-estul european, deși pericolul arab ar fi putut reprezenta foarte bine un astfel de reper cronologic, ci începutul secolului al XX-lea.

Capitolul al V-lea tratează perioada dintre căderea Constantinopolului sub turci (1453) și Pacea de la Adrianopol (1829). După relatarea pe scurt a evenimentelor militare legate de apărarea și căderea Constantinopolului în mâinile turcilor lui Mahomed al II-lea, autoarea vorbește despre soarta capitalei bizantine și a Patriarhatului ecumenic în perioada otomană. Constantinopolul devine capitală a Imperiului

Otoman, iar Patriarhatul ecumenic rămâne singurul protector al creștinilor ortodocși căzuți în robia turcească. Umilințele la care este supus patriarhul, mutarea sediului lui dintr-o biserică în alta, pentru a face din ele după aceea moschei, este doar un aspect al acestor suferințe.

Referințele la situațiile românești sunt și aici numeroase: de la ecoul căderii capitalei imperiului, reflectată în picturile exterioare de la mănăstirile din Moldova și Epitaful lui Ștefan cel Mare dăruit Mănăstirii Putna, la casa în care a trăit Dimitrie Cantemir la Istanbul. Un subcapitol aparte este intitulat *Valahia și Moldova, un adevărat Byzance après Byzance*. Referirile în text ori în imagini la mănăstirile Moldovița și Sucevița, la domnitorii acestor provincii sunt numeroase.

Un alt subcapitol intitulat: *De la câmpia moldoveană la Alpii Pontici*, reprezintă un salt de la realitățile românești la cele din regiunea Trapezuntului, dar cu indicarea binefacerilor domnitorilor moldoveni celebrei mănăstiri Sumela în secolul al XVIII-lea. Aici se insistă asupra expulzărilor făcute de turci, care au golit de greci și creștini largi regiuni din Pont și, în general, din Asia Mică, din Cipru și din alte părți. Cei mai mulți dintre refugiați și-au găsit adăpost în Țările Române (The greatest influx of emigrants was to the Principalities, p. 352). Printre acești refugiați se aflau mulți tineri, care au fost încurajați și sprijiniți să studieze în școlile din Principate, să trăiască în mănăstirile ctitorite de domnitori și să devină figuri intelectuale de seamă. În acest mediu au fost educați în tradiția ortodoxă, studiind totodată legile neo-bizantine, astfel că atunci când se mai reîntorceau acasă în Imperiul Otoman erau pregătiți să devină conducători ai națiunii grecești, aflată în robie, fie ca mitropoliți, stareți de mănăstiri ori educatori ai comunităților grecești. Lucrul acesta era chiar posibil, fiindcă grecii controlau o mare parte a economiei otomane. Grecii din toate părțile Imperiului Otoman – Siria, Palestina, Egipt, Asia Mică – veneau la Iași și București, în marile mănăstiri, care dispuneau de mari biblioteci, tipografii ori scriptoria, așa cum a fost, de pildă, Mănăstirea Bistrița din Moldova. Unii dintre acești greci învățați erau pedagogi pentru copiii boierilor, a marilor proprietari ori comercianți. Alții deveneau bibliotecari în mănăstiri ori în case particulare, copiști, translatori, clerici, contabili, tipografi, editori, consilieri ori secretari ai domnitorilor fanarioți. Procentul grecilor la curtea domnitorilor fanarioți varia de la un domnitor la altul. De pildă, în Țara Românească în timpul lui Nicolae Mavrocordat (1716, 1719-1730) el atingea 34,3%, iar sub Mihail Ghika (1752-1753) era numai de 16,6%. În Moldova, în vremea lui Mihail Șuțu (1819-1821) atingea din nou 30%, iar puțin mai înainte, sub Scarlat Kallimachi (1812-1819) el fusese doar de 5,5%. Procentul a fost mic și în secolul al XVII-lea, căci Radu Mihnea avea în 1612 în Țara Românească în cadrul consilierilor săi doar 5 greci din totalul de 9. Unii învățați greci au codificat și tradus în neo-greacă legile bizantine, cum a făcut de pildă Georgios din Trapezunt (Trapezuntios) care a redat prin 1730 în neo-greacă vechile legi, iar acestea au stat la baza legislației fanariote din Țara Românească. Toată această lucrare s-a făcut „din porunca preacinstitului, preaînaltului și preaînțeleptului domnitor Nicolae Mavrocordat". Ceva mai târziu, Constantin Vodă Mavrocordat a făcut o reformă a agriculturii punând la bază modelul bizantin. Alți greci conduceau metocurile Muntelui Athos în Principatele Române sau chiar la Moscova, în inima Imperiului Țarist.

Două capitole spre finalul cărții sunt dedicate în mare parte grecilor din spațiul Imperiului Otoman, dar care au găsit la

un moment dat azil și sprijin în Țările Române. Unul din aceste capitole este intitulat: *De la Trikkala din Munții Corintului spre Principatele Dunărene* și tratează despre două personalități marcante ale secolelor XVII-XVIII în Țările Române și în Răsăritul ortodox. Este vorba de doi patriarhi ai Ierusalimului: Dositei Notara și Chrisant Notara, unchiul și nepotul. Dositei era descendent al unei familii nobile din Constantinopol, care s-a refugiat după 1453 la o mănăstire din nordul Peloponesului. A studiat latina, italiana, turca și araba la Constantinopol și a călătorit mult însoțindu-l pe Patriarhul Paisie al Ierusalimului. Înainte de 1669, când îi urmează lui Paisie la scaunul patriarhal al Ierusalimului, a fost în Moldova ca administrator al marilor proprietăți pe care Ierusalimul le deținea aici. Și ca Patriarh de Ierusalim (1669-1707) a petrecut multă vreme în Țara Românească și Moldova, întărind Ortodoxia împotriva catolicismului și a altor confesiuni protestante, tocmai într-un moment când acestea erau în ofensivă. În Moldova a organizat împreună cu domnitorul Gheorghe Duca învățământul și a întemeiat Tipografia de la Mănăstirea Cetățuia, care a fost pentru o perioadă de timp cea mai însemnată din lumea ortodoxă (For a considerable length of time, the publishing house at Iași was the most eminent in all orthodox world). Dositei a elaborat și o istorie amplă *Dodekabiblos*, cunoscută și ca *Viețile Patriarhilor de Ierusalim*, publicată după moartea sa de către Hrisant Notara și anume la București în 1715.

Patriarhul Hrisant Notara (1707-1731) a fost un om foarte învățat cu studii la universitățile din Constantinopol, Padova și Paris (Sorbona). După modelul unchiului său a petrecut și el multă vreme în Țările Române, iar în timpul ședерii sale în Moldova a întemeiat *Academia domnească de la Iași*, din însărcinarea domnitorului Antioh Cantemir. Autor de lucrări teologice, matematice și geografice, el a jucat un rol cultural major și chiar politic în lumea ortodoxă, fiind tutore al principelui Nicolae Mavrocordat și bucurându-se de trecere la țarul Petru cel Mare.

Și asupra unui alt mare învățat se oprește autoarea volumului, de data aceasta din Trapezunt. În capitolul intitulat: *De la Alpii Pontici la Principatele Dunărene* este evocată figura învățatului *Sebastos Kymenites*, apoi a Frontisterion-ului (universitatea din Trapezunt – 1683-1922) și *Academia (domnească) din București*. Sebastos Kymenites, considerat cel mai important educator din Pont și Valahia către sfârșitul secolului al XVII-lea s-a născut în satul Kymina, a beneficiat și el de o instrucție aleasă în școlile importante ale timpului (Trapezunt și Istanbul). Persecuțiile dezlănțuite de turci după 1665 în Trapezunt, când au prefăcut Catedrala „Sf. Ap. Filip" în moschee, au determinat exodul multor învățați spre Rusia, Valahia și Transilvania. În 1689, Constantin Brâncoveanu îl invită pe Sebastos Kymenites să conducă Frontisterionul din București devenind și primul profesor al lui. Alături de el au mai predat Panagiotis din Sinope (1700-1719), Ioan Komnenul, doctor și geograf, medicul personal al domnitorului. După moartea lui Kymenitis i-a succedat ca rector al Academiei Markos Porphyropoulos medic și filosof din Cipru. Erau atunci între cca 180-200 de studenți. Marianna Koromila invocă în sprijinul faptelor grecității pe pământul românesc și întemeierea Mănăstirii Sinaia de către Mihail Cantacuzino, care ar fi reprezentat un popas căutat de călătorii și comercianții greci la granița dintre Valahia și Transilvania în drumul lor spre Brașov și Sibiu.

Accentul pus pe grecitatea din România reiese nu numai din referirile frecvente din cadrul diferitelor capitole ale cărții, ci și din *Excurs*-ul de la sfârșitul

volumului intitulat: *O cochilie goală a elenismului din Marea Neagră. Brăila Dunăreană* (*Un aprilie friguros din 1987*). Autoarea relatează o călătorie făcută la Brăila, un loc unde comunitatea greacă fusese puternică, dar acum îi pare aproape inexistentă datorită evenimentelor istorice care au provocat în cursul timpului emigrația fie la București, fie în Grecia și a dus la părăsirea unor clădiri și biserici monumentale. Primul mare exod a avut loc după Primul Război Mondial, cel de-al doilea după 1950, cauzat de regimul comunist.

Ultimul capitol al cărții (al VI-lea) este dedicat unor aspecte din viața grecilor în perioada de la 1829 până la Primul Război Mondial. Autoarea a încercat ca și în capitolele anterioare să urmărească soarta comunităților grecești în toate zonele limitrofe Mării Negre, în limitele cronologice pe care și le-a propus, dar uneori nerespectate. În capitolul acesta final relatează sporadic ce s-a întâmplat cu grecii din aceste regiuni până la începutul secolului XX. O caracteristică a întregii cărți este că-i arată pe greci ca purtători de cultură și civilizație ori pe unde au trăit și să exemplifice acest lucru cu o ilustrație adecvată. Peste tot grecii din diaspora apar ca deținători de virtuți, binefăcători, deschizători de drumuri în orice domeniu, care au condus spre civilizație. Și în Țările Române ei au venit doar să ajute, să ridice nivelul cultural, într-un cuvânt zi *să ofere*. Nici un cuvânt nu se găsește în carte despre câștigurile materiale rezultate din schimburile de mărfuri cu populația autohtonă și care n-au fost totdeauna echitabile, despre exploatarea pădurilor românești, care le-au adus venituri fabuloase și le-a permis să-și constituie palatele din Brăila și Constanța revendicate astăzi, despre bogățiile obținute din administrarea averilor mănăstirești și, în final, despre rolul nefast al consilierilor pe lângă unii domnitori fanarioți.

Nu negăm firește rolul important pe care l-au avut grecii în antichitate în bazinul Mării Negre, ei sunt și cei care au întemeiat la noi primele orașe, dar după căderea Imperiului Bizantin sub turci mulți greci s-au făcut unelte ale stăpânirii otomane și acest lucru s-a reflectat negativ asupra teritoriilor românești, mai ales în perioada fanariotă. Exodul spre România a avut și o parte pozitivă, fiindcă a întărit intelectualitatea locală și viața religioasă ortodoxă, dar rapacitatea unor ierarhi, stareți de mănăstiri și consilieri la curțile domnești i-a făcut nepopulari, mai ales în Moldova unde numărul lor pare să fi fost cel mai mare. Din imigranți și oaspeți s-au făcut stăpâni și exploatatori. Să ne amintim de versurile lui Eminescu: *Cine ne-a adus pe greci / N-ar mai putrezi în veci*. De aceea secularizarea averilor mănăstirești de către Al. I. Cuza a trezit și aprobare în rândul românilor, cu toate că pe termen lung Biserica a fost privată de o mare parte a bazei ei materiale, iar mai târziu comuniștii au transformat-o în cerșetoare. La prima vedere, modul triumfalist în care este redactată cartea ar putea sluji întăririi idealului național pe care și l-a propus cartea, dar închizându-i paginile ai sentimentul că ai mâncat o prăjitură prea dulce.

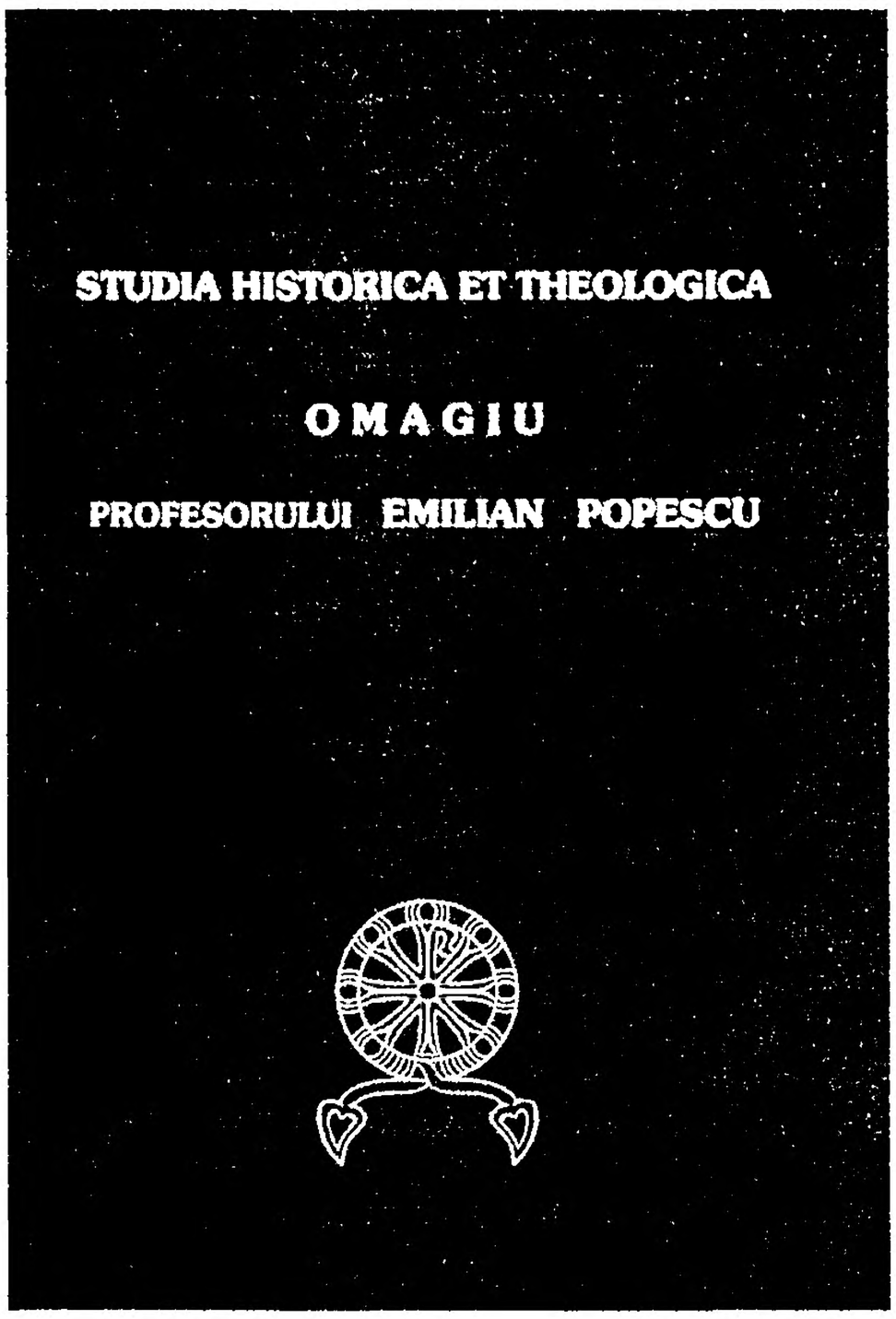
Un alt aspect care mi se pare că trebuie subliniat este faptul că nu toate numele de sorginte domnească, de pildă Cantacuzinii, desemnează greci puri, mulți dintre ei după decenii sau secole de viață pe teritorii românești s-au asimilat și au simțit mai mult românește decât grecește. Așa cred că e cazul domnitorului Ioan Șerban Cantacuzino, ctitorul Mănăstirii Cotroceni, pe care autoarea volumului îl încadrează în etnia grecească, atunci când reproduce frumosul act ctitoricesc al Cotrocenilor (p. 354) păstrat acum la Protaton din Athos.

Prof. Emilian POPESCU

„Studia Historica et Theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu", Editura TRINITAS, Iaşi, 2003, 839 p.

La aniversarea a 75 de ani de viață ai Profesorului, Editura TRINITAS a publicat, sub coordonarea lui Constantin C. Petolescu, a lui Tudor Teoteoi și a Părintelui Adrian Gabor, un volum omagial, conținând mesaje de felicitare trimise Domnului Profesor Universitar Dr. Emilian Popescu, date despre biografia și activitatea sa științifică și de catedră, dar și studii pe cele mai diverse teme din domeniul istoriei, ale celor care îi datorează Profesorului Emilian Popescu formarea lor, dar și ale unora dintre mulții prieteni pe care domnia sa îi are în România și în străinătate.

Volumul este impresionant ca dimensiuni, dar și ca diversitate a autorilor și a temelor abordate. El este deschis de „Cuvântul de prețuire", semnat de către Prea Fericitul Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, care îl vede pe Emilian Popescu descinzând, ca fiu de țărani din Vâlcea, din „singura și adevărata aristocrație a neamului românesc". Cu multă căldură, dar și cu obiectivitate, Prea Fericirea Sa surprinde în câteva cuvinte meritele de excepție ale Profesorului în argumentarea și dovedirea apostolicității creștinismului românesc, dar și în ceea ce privește punerea în lumină, în fața lumii întregi, a valorilor românești creștine. Emilian Popescu este apreciat de către P.F. Teoctist drept „creator al unei adevărate școli de teologie-istorică". Patriarhul României adaugă însă și o frază care explică toate aceste realizări de o viață: Emilian Popescu a trăit toți cei 75 de ani „în duhul slujirii bisericești", și a avut mereu, motivantă, „conștiința unei preoții universale, a colaborării științei cu teologia, a comuniunii rațiunii cu rugăciunea, a slujirii jertfelnice a omului și, prin aceasta, a lui Dumnezeu".



Al doilea mesaj publicat în volumul omagial aparține Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, având titlul-sinteză: „O conștiință eclesială a laicatului ortodox". Înalt Prea Sfinția Sa vorbește despre Profesor ca despre un model al laicului implicat în viața Bisericii, care pune în slujba Adevărului toată priceperea sa, toată credibilitatea sa ca personalitate culturală, dar și viața sa personală: „Domnul Emilian Popescu reprezintă laicatul ortodox român erudit și evlavios, ferm în credință și deschis spre universalitate, pentru care știința

universitară și spiritualitatea eclesială se împletesc într-o cunună de lumină a lucrării misionare a Ortodoxiei în societate". Aflăm din cuvintele I.P.S. Daniel că Domnul Emilian Popescu a refuzat, în mod repetat, „din smerenie și teamă sfântă față de sublimitatea și responsabilitatea Tainei Preoției" hirotonia în preot, dar tocmai de aceea are „o conștiință sacerdotală baptismală, aceea a preoției împărătești, universale (...) pe care o întâlnim la marii ctitori de biserici, de cultură și de instituții filantropice".

Înalt Prea Sfințitul Bartolomeu, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului se adaugă celor care-l felicită pe ilustrul cercetător. Volumul continuă prin câteva amintiri ale academicianului Virgil Cândea, care vorbește despre „Atracția pentru studii teologice a tinerilor din perioada interbelică". Rememorând conjunctura în care l-a întâlnit pe Emilian Popescu, Virgil Cândea arată că pentru licențiații Facultății de Filosofie, dezamăgiți de ideologizarea socialistă a Universității și mai ales a Facultății de Filosofie, Teologia reprezenta un teritoriu al adevărurilor întregi. Deși se expuneau, poate chiar periclitându-și cariera, acești tineri se înscriau la Facultatea de Teologie nu neapărat pentru a deveni preoți, fapt dovedit ulterior, ci dintr-o căutare sinceră a izvoarelor credinței.

Prima secțiune a volumului, „Mesaje", se încheie prin cuvintele Preotului Nicolae Burlan, parohul parohiei Sfânta Vineri și Sf. Ierarh Antim Ivireanul din București. În cadrul acestei parohii locuiește Profesorul Emilian Popescu, iar preotul paroh aduce mărturia implicării domniei sale la obținerea terenului de construcție pentru noua biserică. Preotul Burlan adaugă și lucruri mai puțin cunoscute din viața domnului profesor, care vorbesc de la sine despre cel pe care Pr. N. Burlan îl numește distinsul sărbătorit.

A doua secțiune a volumului omagial, „Viața și activitatea", începe prin studiul profesorilor Constantin C. Petolescu și Tudor Teoteoi despre parcursul științific al Profesorului Emilian Popescu. Se punctează, desigur, mai ales studiile în țară și străinătate, activitatea ca epigrafist, istoric, arheolog, cadru universitar. Semnatarii subliniază câteva dintre cele mai importante forme de recunoaștere internațională (printre care calitatea de membru al Centrului de Studii Bizantine „Dumbarton Oaks" din Washington D.C., centru dependent de Universitatea Harvard), dar punctează și activitatea eclesială neștiințifică a Profesorului. Inedite sunt facsimilele inserate în volum, reprezentând diplomele cele mai importante din viața domnului Emilian Popescu, între care aceea acordată de „Fundația Alexander von Humboldt" din Berlin care atestă studiile efectuate la Bonn, München și Köln, diplomă semnată de fizicianul Werner Heisenberg, laureat al premiului Nobel.

Părintele Adrian Gabor prezintă în continuare „Activitatea științifică, didactică și universitară a Profesorului Emilian Popescu". Prima parte a studiului cuprinde bibliografia completă a Profesorului, riguros catalogată în subcapitole: cărți, studii de istorie, epigrafie, arheologie în limba română și în limbi străine, rapoarte de săpături arheologice, recenzii, note, cronici și diverse prezentări, note bibliografice trimise redacției „Byzantinische Zeitschrift" în calitate de corespondent pentru România al acestei publicații.

Cuprinsul propriu-zis al volumului omagial *Studia Historica et Theologica* este împărțit în patru capitole: „Istorie și arheologie", „Istorie eclesiastică" (cu două subcapitole: Perioada bizantină și Perioada postbizantină), „Teologie", „Civilizație și Spiritualitate".

Prima parte a volumului, „Istorie și arheologie", începe cu studiul academicianului Alexandru Vulpe despre o

problemă despre care există foarte puține surse, dar foarte multe studii: denumirea „Gebeleizis" sau „Beleizis" care apare în opera lui Herodot ca nume alternativ folosit de către geți pentru zeitatea *Salmoxis (Zalmoxis)*. Problema discutată este care dintre cele două versiuni ale acestui nume alternativ este cel corect. Studiul următor aparține lui Petre Alexandrescu, fiind redactat în limba franceză: „Un nouvel examen du décret histrien pour Aristagoras, fils d'Apatourios". Constantin C. Petolescu și Antoniu-Teodor Popescu au avut acces la o descoperire arheologică recentă: o diplomă militară privitoare la provincia Moesia Inferior. Diploma datează din anii 91-92 d.Hr., iar textul complet și considerații privind importanța descoperirii pot fi citite în studiul semnat de cei doi istorici. Următorul studiu conține detalii despre o monedă de aur (*aureus*), păstrată în colecția preotului Gheorghe I. Petre din Govora, care este, împreună cu Carmen Maria Petolescu, și semnatarul articolului. Moneda descrisă prezintă un personaj important, Matidia, fiica Ulpiei Marciana (sora împăratului Traian). Matidia a fost soacra împăratului Hadrian, care, în semn de respect, a ridicat-o după moartea ei la rangul de *Diva*, trecând-o deci în rândul zeilor. Moneda discutată este emisă în scopul de consacrare a *Divei Matidia*, iar autorii vorbesc despre moneda în sine și despre obiceiul consacrării ca divi sau divae la romani.

Volumul omagial *Studia Historica et Theologica* se continuă prin detaliile pe care Constantin C. Petolescu ni le semnalează, în limba italiană, cu privire la „Opera dell'imperatore Traiano nel Basso Danubio", iar după aceasta Mihai Florian Popescu scrie despre „La topographie sacrale des camps de Dacie". În articolul următor, Dumitru Protase vorbește despre rezultatele săpăturilor efectuate, în anii 1975-1979 la castrul roman de la Hoghiz. Provocator încă din titlu este studiul lui Mihai-Ovidiu Cățoi: „Tertullian și Origen, izvoare ale creștinismului românesc?". Autorul preia o discuție foarte veche asupra a două texte din literatura creștină antică: Tertullian, cu pasajul în care spune că în timpul său „sarmații și dacii și germanii și sciții" primiseră credința în Hristos, și Origen care arată că, dimpotrivă, mulți dintre britani și germani, daci, sarmați și sciți n-au auzit cuvântul Evangheliei. Mai întâi, M.-Ov. Cățoi face un istoric documentat al disputei asupra acestor două surse referitoare la creștinarea daco-romanilor. Folosindu-se de așezarea în contextul originar al acestor pasaje, dar și de analiza intenției autorilor dedusă din aspecte de construcție a frazelor și din aspecte lingvistice complexe, istoricul ajunge la o concluzie care nu contrazice nici una dintre concluziile anterioare, în același timp fără a le confirma total: „învățătura creștină este prezentă în nordul Dunării la un nivel comparabil cu acela din celelalte provincii romane din zonă".

Mihail Zahariade și Octavian Bounegru semnează în continuare un studiu în limba engleză despre *bazilica Episcopalis* și cripta martirilor de la Halmyris, iar următorul studiu este semnat de Alexandru Suceveanu și anunță din titlu că aduce precizări „În legătură cu organizarea administrativă a Histriei în perioada Dominatului". V.H. Baumann se află pe urmele unui veteran al flotei moesice, care a adus cu sine în zona Tilița, jud. Tulcea, o diplomă militară descoperită în anul 2000. Cu prilejul acelorași săpături s-au mai descoperit și vestigii paleocreștine din secolele III-IV. Următorul studiu aparține cunoscutului istoric ieșean Dan Gh. Teodor, care face „Precizări privind realitățile etno-culturale din secolele IV-X d.Hr. în spațiul extracarpatic (cu privire

specială asupra zonelor carpato-nistrene". În fine, ultimele două studii din această secțiune a volumului omagial sunt: „Cruci relicvar descoperite la Isaccea, jud. Tulcea", semnat de Gheorghe Mănucu-Adameșteanu, și „Aux origines économiques du Moyen Âge au Bas-Danube: Notes sur l'évolution des échanges monétaires dans la zone rurale de Dobroudja et au nord-est de la Bulgarie aux VIe-Xe siècles", care aparține lui Ernest Oberlander-Târnoveanu.

Cea de-a doua parte a volumului, „Istorie Eclesiastică", este și cea mai consistentă: 19 studii, grupate în două secțiuni – Perioada bizantină și Perioada postbizantină. Prima secțiune începe cu studiul Părintelui Ionuț Hulubeanu, care vorbește despre Dionysius Exiguus și despre informațiile pe care acest teolog din Scythia Minor ni le oferă despre monahismul dobrogean. Informațiile respective sunt căutate de către autorul cercetării în două prefețe pe care Dionysius le scrie la traducerile în latină a câtorva dintre scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei. De asemenea, sunt aduse și importante amănunte despre implicarea călugărilor sciți în anumite dispute teologice din imperiu. În continuarea volumului, putem citi studiul preotului Marin Cojoc despre „Papa Grigorie cel Mare și Illyricul oriental", și putem consulta rezultatele cercetării lui Emanoil Băbuș referitor la „Creștinism și islamism în epoca umayadă și abasidă". Părintele Nicolae Chifăr vorbește pe larg despre „Teologia iconoclastă a împăratului Constantin al V-lea și Sinodul de la Hieria (754)", aducând pe lângă amănuntele istoriei și foarte atente considerații teologice, urmărind efectele unor termeni și a unor formule dogmatice în contextul respectiv. Pr. Ion Bica vorbește despre reprezentările iconografice de pe sigiliile bizantine din secolele X-XIII descoperite în Dobrogea; Mircea Marian Andreica arată că „Sfânta Coroană a lui Ștefan", primul rege al Ungariei, nu a putut să fie purtată de către Ștefan cel Sfânt din motive de bun simț istoric; Părintele Ioan Vasile Leb semnează un studiu în limba italiană despre relațiile eclesiastice Orient-Occident în urma marii schisme; Petre Diaconu îl descoperea în diferite izvoare pe Leon, un mitropolit de *Paristrion* mai puțin cunoscut. Studiile despre perioada bizantină se încheie cu detaliile despre învățământul din perioada Paleologilor, prezentate de Preotul Cristian Gagu, și cu studiul în care Părintele Varlaam Meticariu dovedește că istoria bizantină se reflectă în operele de artă bisericească pe care creștinii le-au creat mereu dându-le semnificația unui act de credință.

În secțiunea următoare a volumului, subcapitolul „Perioada postbizantină", găsim date despre contribuția Craiovestilor la multe mănăstiri din Muntele Athos (autor Pr. Ion Rizea), despre un român stareț la Mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai (autor Adrian Marinescu), despre credințe și etnii în Transilvania (autor Ioan-Aurel Pop). Ultimele două studii sunt semnate de Tudor Teoteoi, care parafrazează o spunere celebră vorbind despre Mitropolia din Târgoviște ca despre „mama tuturor bisericilor" din Țara Românească, iar Vasile V. Muntean arată cât de importante au fost legăturile pe care Epirul le-a menținut cu ținuturile românești din secolul XVI până în secolul XIX.

Cel de-al treilea capitol al volumului *Studia Historica et Theologica* grupează opt studii de teologie, mai puțin specializate decât articolele din capitolele anterioare. Subiectele alese de autori sunt dintre cele mai diverse: P.S. Irineu Bistrițeanul vorbește despre monahism ca „școală a jertfei și a sfințeniei", dar următorul studiu aparține lui Ioan

Moldoveanu care abordează problema mult mai practică a circulației operelor Sfântului Grigorie de Nazianz în limba română. De mare interes sunt și problemele abordate de ceilalți autori: Adrian Carabă creionează profilul filosofului „neopăgânismului" în Bizanț, Georgios Gemistos Plethon; Părintele Vasile Gordon discută problema predicii laicilor în Biserică; Părintele arhidiacon Ioan Caraza pornește de la teologia icoanei pentru a proba că, începând de la 1429, Biblia ilustrată a avut un loc bine precizat în spațiul ortodox; Părintele Adrian Gabor furnizează lista completă a doctorilor în teologie istorică îndrumați de profesori ai Facultății de Teologie din București.

Ultimul capitol al volumului, „Civilizație și spiritualitate", este la fel de divers ca cel anterior. Cele 15 studii vorbesc despre civilizația rurală românească (academician Ștefan Ștefănescu), dar și despre „Colecțiile de artă religioasă a Mănăstirii Căldărușani" (Pr. Florin Șerbănescu). Părintele Ion Vicovan studiază „Câteva aspecte din istoria capelei *Mihail Sturdza* din Baden-Baden", insistând pe schimbul de scrisori pe care principele Mihail Sturdza și Mitropolitul Moldovei Iosif Naniescu îl au în august-octombrie 1882, prin care primul propune, iar mitropolitul acceptă ca Mitropolia Moldovei să preia în jurisdicție capela ortodoxă de la Baden-Baden. Părintele Mircea Păcurariu este prezent în volumul omagial printr-o cercetare asupra „contribuțiilor ardelene la dezvoltarea învățământului teologic în Țara Românească în prima jumătate a secolului al XIX-lea". Părintele Mihai Săsăujan aduce precizări privitoare la două personalități ardelene, Dr. Gheorghe Ciuhandu și Dr. Nicolae Popovici. Părintele Nicolae Hurjui descoperă „Chipul demnității în suferință: Episcopul Grigore Leu", studiu pe care îl încheie cu speranța ca ipoteza probabilă a otrăvirii episcopului Grigore Leu să fie clarificată prin deshumare și analiză biochimică. Ultimul articol, semnat de Pr. Mihail Spătărelu, ne aduce și o surpriză: publicarea în facsimil a celor 20 de pagini de *Testament al Smeritului Patriarh Justinian al României*, redactat de marele ierarh cu un an înainte de mutarea la cele veșnice. Volumul omagial *Studia Historica et Theologica* se încheie cu lista autorilor studiilor publicate aici, titlul academic complet și adresa fiecărui semnatar.

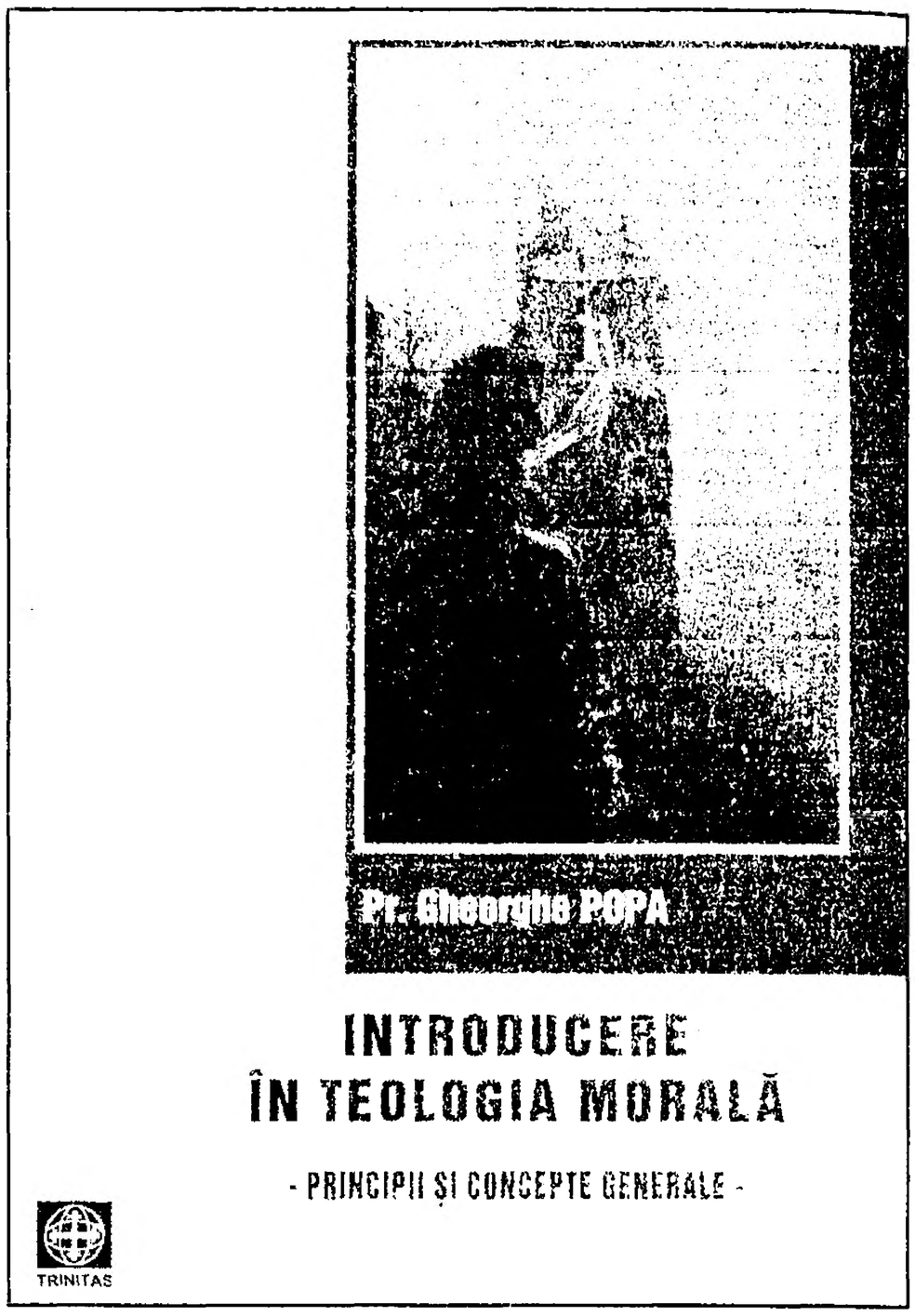
Diacon Nicolae DIMA

Pr. Gheorghe Popa, **Introducere în Teologia Morală – Principii şi concepte generale**, Ed. TRINITAS, 2003, 234 p.

O apariție importantă în 2003 la Editura TRINITAS a fost cartea Părintelui Profesor Gheorghe Popa, *Introducerea în Teologia Morală – Principii și concepte generale*. Lucrarea, de o condiție grafică deosebită, având pe copertă imaginea unei mănăstiri din complexul Meteorelor, sugerează dimensiunea ascetică și verticală a moralității întemeiate de Hristos, Care asumă și transfigurează firea umană, înălțându-o spre lumină și spre Cer.

Ca un pridvor al înțelegerii, o *Prolegomena* deschide calea lucrării, în care principalele noțiuni ale temei sunt interpretate împreună cu definițiile de rigoare. Dincolo de cazuistica metodologică necesară unei bune rânduieli a textului, suntem avertizați de faptul că *Teologia morală este o funcție slujitoare a Bisericii lui Hristos* în care prezența scripturistică ori patristică, apoftegmele filocalice ori asertiunile filosofice, fac din lucrare un organism viu, întemeiat pe evidența faptului că „între Biserică și Hristos nu există nici un interval spațial sau temporal". De asemenea, identitatea specifică a disciplinei este completată cu o evaluare a eticii creștine în contextul societății și al culturii veacului, elaborându-se punțile de legătură, dar și diferența specifică a fiecăruia. Într-un eon în care diversitatea se consumă prin corespondențe, iar fuziunile de idei amenință chiar specificul intim al culturii, mărturia Teologiei Morale – mai ales în contextul universitar actual – este una a întrupării Fiului lui Dumnezeu în lume ca fundament unic al oricărei moralități. În această perspectivă, Teologia – afirmă autorul – trebuie să se întrupeze în realitatea psiho-socială actuală și să-i hrănească în libertate idealurile, păstrându-și fidelitatea față de Hristos, dar interacționând critic și responsabil la provocările timpului. Deși consanguine *in principio* cu *Teologia Morală*, științele seculare nu se pot confunda ori cufunda în teologie, nici nu pot prelua din mers obiectivele ei. Atunci când încearcă să se substituie Ortodoxiei și mai ales Ortopraxiei, științele își ratează în mod esențial vocația și devin copii absurde ale religiozității, supuse modelor de orice fel ale societății. Relațiile dintre Teologia Etică și Sociologie, Psihanaliză, Științele naturii, Biologie, Ethologie ori Sistemică sunt în măsură să arate acea diferență esențială de abordare și de sens dintre acestea.

Autorul ne conduce apoi pe calea firească a oricărei Teologii și anume pe aceea a antropologiei teologice. *Viziunea teologică despre Om*, chip al Sfintei Treimi, primește consistență și evidență din



înomenirea Cuvântului lui Dumnezeu. Analize etimologice și exegeze scripturistice vin să arunce o lumină asupra acestei realități. Și ca o continuare legitimă, *vocația morală* a omului, ca „*dar*" al lui Dumnezeu pentru om, deschide cheia adevăratei înțelegeri a ființei umane care este ființă doxologică (*homo liturgicus*) și pascală, creatură și Împărat al făpturii, icoană în har a Treimii Celei veșnice și iubitoare.

Capitolul al doilea ne vorbește despre *Ordinea morală*, cu implicațiile sale în plan teologic sau al istoriei ideilor. În epoca actuală, universul nu mai e privit doar ca un mecanism – de tipul celui imaginat de Voltaire – ci ca un organism viu, cu interacțiuni specifice, cu corespondențe nebănuite de sens și de vocație,

dar mai ales adăpostind o taină plină de lumină, aceea a unirii omului cu Creatorul său. Astfel chiar unii mari cercetători occidentali descoperă plini de uimire subtilitatea de sens a universului, delicatețea sa esențială și consistența sa luminoasă. Temeiurile ordinii morale creștine sunt temeiuri ale acestei uniri de negrăit între om și Dumnezeu: temeiul ontologic-trinitar, cel hristologic-uman și cel pnevmatic-eclesial. Aceasta înseamnă că și finalitatea ființei umane și a universului stă în unirea cu Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Parcurgem apoi capitolul al treilea, *Legea morală*, cu toate aspectele respectării ei și cu dezvoltarea ei diacronică spre Hristos Care este Centrul și Ținta umanității și a istoriei. Sunt arătate diferențele dintre legea morală și sfatul moral, dar și precizarea că legea și sfatul se raportează la suflet și la libertatea dăruirii, la vocație și la educație, și deci nu pot deveni niciodată instrumente ale justificării proprii înaintea lui Dumnezeu.

Legea pozitivă dumnezeiască (capitolul IV) cuprinde interpretarea *Decalogului* care este o sinteză a legii morale pozitive a Primului Testament și a *Fericirilor* – sinteză a Legii morale pozitive a celui de-al doilea Testament. Relația de continuitate dintre Decalog și Fericiri, și superioritatea acestora din urmă arată planul dumnezeiesc al lumii și rațiunile veșnice după care lumea a fost creată de Dumnezeu. „Evoluția interioară" a umanității până când Adevărul S-a manifestat ca Persoană divino-umană este una având drept țintă îndumnezeirea omului în unire cu Creatorul. Legea morală este pedagogia dumnezeiască progresivă spre unirea cu Hristos Cel iubit, atunci când El va fi „totul întru toate".

Aprofundând subiectul, autorul lucrării dezbate problematica „principiului subiectiv al ordinii morale" și anume a *Conștiinței morale* (capitolul VI). Diferența dintre conștiința psihologică (V, 1) și cea moral-religioasă (V, 2 și V, 3) vine să pună în lumină unicitatea ființei umane și mai ales ireductibilitatea ei la „psihologic". Urmează o analiză critică a originii conștiinței morale cu toate teoriile care privesc originea conștiinței morale.

Capitolul VI tratează despre „Libertatea voinței", despre actul voluntar, act și acțiune etc. Citim despre „libertate și responsabilitate morală" (capitolul VII) și despre *virtute* care e împlinirea libertății morale (capitolul VIII). Toată diversitatea virtuților reflectând universul de sensuri ale firii umane vădește deopotrivă și vocația omului de Împărat al firii create, chemat să asume întru sine lumea, să o transfigureze și s-o înalțe spre Dumnezeu. La cealaltă extremă a ființei este analizat „păcatul" (capitolul IX) ca pervertire și îmbolnăvire a persoanei, ca „eșec al libertății și responsabilității morale". Toată cazuistica păcatului și a morții, dezvoltarea în istorie de la Adam până la Parousie este prezentată metodologic vorbindu-ni-se și despre puterea Sfintelor Taine ale Bisericii lui Hristos ca „doctorii ale nemuririi" (Sf. Ignatie al Antiohiei numește în secolul II Sf. Euharistie *farmakon athanasias*). În chip logic, calea de vindecare a păcatului – *Pocăința* (capitolul X) vine să încununeze această lucrare de anvergură în istoria eticii creștine românești.

Dincolo de valoarea universitară a operei (pentru studenții Facultății de Teologie Ortodoxă și nu numai), lucrarea Părintelui Profesor Ghe. Popa este o prezență remarcabilă în universul teologiei contemporane. Trăim o lume în care moralitatea se absoarbe lent într-o așazisă „etică de grup", golită de sens, ritualizată la maximum și răspunzând delirului tehnologic al vremii. Mai mult decât atât, însăși esența firii umane este pusă sub semnul întrebării de către o etică necreștină pentru care progresul științific

este sinonim cu clonarea, bio-selecția ori euthanasia. Diluarea etică modernă se accentuează pe măsură ce orice demers uman e catalogat „politically corect" ori nu.

De cealaltă parte, spiritul religios profund al umanității este atacat de simulacre extremiste de religiozitate. Creștinătatea cunoaște în mod tragic proliferarea *sectelor* care au ca unic fundament doctrinar existența ca minoritate și disciplina. Moralitatea devine moralism, iar acesta absoarbe trăirea religioasă, „simțirea" de Dumnezeu. Sectele care promovează această robie a sinelui sunt poate răspunsul extrem, dar la fel de patologic la haosul etic al lumii contemporane.

În acest context Biserica este chemată să afirme răspicat că Hristos, Împăratul veacurilor și Dumnezeu-Omul este Adevărul desăvârșit iar viața, moartea și Învierea Lui sunt criteriile supreme de elaborare a oricărei moralități adevărate ca pedagogie spre veșnicia personală. Butada care circula în mediile culturale ale veacului al XIX-lea în Transilvania: „Disciplina e cea mai înțeleaptă măsură a libertății" nu este adevărată decât în măsura în care viața umană este raportată permanent la Hristos, Calea, Adevărul și Viața lumii. El este Libertatea și sensul oricărei vieți umane.

Lucrarea Părintelui Popa este în măsură să opereze în chip esențial acea delimitare dintre etica seculară a cetății, un cod al manierelor elegante fără aplicabilitate practică și fundament ontologic și teologia morală a Bisericii care este viața ortopraxiei eclesiale. Pe lângă această delimitare, cartea făurește și anumite punți certe între cercetarea teologică și cea neteologică, dar mai ales oferă un punct de sprijin legăturilor firești și necesare dintre cultură și credința în Hristos.

Drd. Ioan Valentin ISTRATI

Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Iaşilor

– Dări de seamă 2002 –

Sectorul administrativ-bisericesc

Biserica s-a dovedit, şi pe parcursul anului 2002, a fi un factor de stabilitate în societatea românească nu numai prin educaţia moral-religioasă care transformă şi orientează conştiinţele oamenilor spre iubire unii faţă de ceilalţi şi spre respectarea valorilor autentice, dobândite prin muncă şi rugăciune, ci şi prin iniţierea şi punerea în practică a unor programe ample misionar-pastorale, cultural-educative, social-filantropice şi medical-caritative care angrenează mult personal oferind, astfel, locuri de muncă pentru 3857 oameni, efortul salarizării acestora, numai din fonduri proprii, fiind cuprins între 35-54 %, din cuantumul total de fonduri destinate salarizării, ajungând la nivelul unor sectoare, în anumite perioade ale anului, până la 60 % din totalul fondului de salarii, iar în cazul altor sectoare cum ar fi cel al Fabricii de cherestea „Sf. Troiţă", salarizarea fiind realizată numai din fonduri proprii.

Cu toate că activităţile derulate au fost îngreunate de situaţia economică dificilă prin care trece ţara, personalul angajat al Arhiepiscopiei Iaşilor a răspuns în mod pozitiv şi susţinut binecuvântatei chemări venite din partea Înalt Prea Sfinţitului Părinte Mitropolit Daniel de a nu privi munca din cadrul Bisericii doar ca un simplu serviciu, ci a se implica în aceasta ca fii duhovniceşti ai Bisericii, aceasta conducând către o seamă de realizări importante.

În cele ce urmează va fi prezentată structura administrativă a Arhiepiscopiei Iaşilor, desfăşurată atât la nivel de subunităţi, cât şi la nivelul schemei de personal, astfel:

I. *La nivelul Centrului eparhial*

I.1. ***Operaţiuni de personal***

Urmând cadrul legislativ în care Biserica îşi desfăşoară activitatea şi în conformitate cu Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române care vizează diversificarea şi amplificarea activităţilor pastoral-misionare şi social-caritative, statul de funcţii al Centrului eparhial Iaşi s-a completat prin înfiinţarea unui număr de 22 posturi noi.

Din punctul de vedere al mutațiilor de personal, la nivelul Centrului eparhial în anul 2002, au avut loc 18 transferări pe posturi din cadrul Centrului eparhial – Iași, 80 încadrări și 35 încetări de contracte de muncă.

La nivelul Centrului eparhial statul de funcții cuprinde un număr total de 585 posturi din care 395 ocupate și 190 de posturi vacante.

Ca subunitate subordonată Centrului eparhial Iași funcționează și Fabrica de cherestea „Sf. Troiță" – Târgu Neamț, aceasta având un stat de funcții specific activității de producție. Dintr-un total de 97 de posturi sunt ocupate 60 de posturi, iar 37 sunt vacante. Cele 60 de posturi ocupate sunt grupate astfel:

Personal	TESA	Administrativ	Auxiliar	Întreținere gr. II	Debitare bușteni	Semifabricate	Dep. Cherestea	Dep. Bușteni
Salariați	9	9	4	-	19	-	17	2

toate aceste posturi fiind salarizate integral din fonduri proprii.

Astfel, în organigrama personal-posturi a Centrului eparhial, incluzând personalul fabricii de cherestea, se află un număr total de 682 posturi din care 455 sunt ocupate, iar 227 vacante.

I.2. ***Salarizarea***

Situația salarizării personalului încadrat la Centrul eparhial se prezintă astfel: din totalul de 395 de posturi ocupate, 38 de persoane sunt plătite în conformitate cu Legea 142/1999, modificată prin O.G. 10/2002, 305 beneficiază de contribuție de la bugetul consiliilor județene (la nivelul salariului minim brut pe țară), iar diferența de 52 posturi sunt plătite din fonduri proprii.

În cadrul Arhiepiscopiei Iașilor activează 27 de preoți de caritate, a căror activitate este coordonată de către Sectorul de asistență socială „Diaconia" al Centrului eparhial, din care: 19 în județul Iași, cinci în județul Botoșani și trei în județul Neamț. Se acordă asistență religioasă în următoarele unități: 17 spitale, două penitenciare și patru unități militare, două cămine de bătrâni și un cămin pentru persoane cu handicap.

I.3. ***Evidența și prelucrarea documentelor, la nivelul secretariatului***

În condica de evidență a documentelor (intrări/expediții) a Centrului eparhial Iași, s-au înregistrat în acest an un număr de 10431 de adrese (19.984 operațiuni intrare-ieșire), dintre care peste o treime au fost lucrate la sectorul administrativ-bisericesc.

Anul acesta, în arhiva Centrului eparhial Iași, pe lângă operațiunile specifice de preluări de materiale arhivistice, fișări, transcrieri de documente etc., au avut loc 4351 rearhivări de documente și au fost întocmite atestate de vechime pentru 23 de persoane.

II. *La nivelul subunităților din cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor*

II.1. ***La nivelul cancelariilor de protopopiat***

În Arhiepiscopia Iașilor funcționează 12 protopopiate cu un număr de 1167 de parohii. Situația sediilor acestor instituții este următoarea: număr protopopiate – 12; sedii existente – 10; sedii în curs de construcție – 1; protopopiate fără sediu – 1.

Situația statului de funcții la cancelariile protopopiatelor este următoarea: dintr-un total de 117 posturi, 85 sunt ocupate, iar 32 sunt vacante.

Situația salarizării personalului încadrat la cancelariile protopopiatelor se prezintă astfel: din totalul de 85 de posturi ocupate, 12 persoane sunt plătite în conformitate cu Legea 142/1999, modificată și completată prin OG 10/2002, 53 beneficiază de contribuție de la bugetele consiliilor județene, iar diferența de 20 de posturi sunt plătite din fonduri proprii.

II.1.1. **La nivelul parohiilor**

În conformitate cu hotărârile Adunării eparhiale din 1993, au fost înființate în acest an un număr de nouă parohii.

La acest număr se adaugă numărul de 288 parohii înființate prin transformarea tuturor filiilor în parohii, rezultând un număr total de 297 parohii înființate în anul 2002.

Astfel, Arhiepiscopia Iașilor, cu 12 protopopiate, funcționează în prezent cu următoarea situație de posturi și personal, la nivelul parohiilor: dintr-un total de 2567 posturi, 1311 sunt ocupate, iar 1256 vacante.

Din totalul de 1311 de posturi ocupate, 843 persoane sunt plătite în conformitate cu legea nr. 142/1999, modificată prin OG 10/2002, 388 beneficiază de contribuție de la bugetele consiliilor județene, iar diferența de 80 de posturi sunt plătite din fonduri proprii.

În anul 2002, au fost programați și au urmat **cursurile pastorale și de metodologie didactică** 169 preoți dintre care 68 pentru definitivare, iar 101 pentru promovare.

Întrunesc condițiile de a urma cursurile pastorale și de metodologie didactică un număr de 128 preoți, după cum urmează: 81 pentru cursuri de definitivare, iar 47 pentru cursuri de promovare.

II.1.2. **La nivelul mănăstirilor**

La nivelul Arhiepiscopiei Iașilor statul de funcții al mănăstirilor cuprinde un număr total de 1290 posturi (dintre acestea 146 sunt incluse în statul de personal al Centrului eparhial) din care 978 ocupate și 312 de posturi vacante.

Situația salarizării personalului încadrat pe statul de funcții al mănăstirilor din Arhiepiscopia Iașilor se prezintă astfel: din totalul de 978 posturi ocupate, 161 persoane sunt plătite în conformitate cu legea 142/1999 modificată prin OG 10/2002, 790 beneficiază de contribuție de la bugetul de stat, iar diferența de 27 de posturi sunt plătite din fonduri proprii.

III. *Disciplina personalului*

În ce privește disciplina personalului, în anul 2002 au fost aplicate de către Chiriarh 38 de sancțiuni administrative sau canonice, după cum urmează: 24 de avertismente (conform Codului muncii); patru diminuări de retribuții; 10 avertismente și dojane (conform legiuirilor bisericești).

IV. *Hirotonii și ranguri onorifice acordate*

În anul 2002, situația numerică a preoților hirotoniți, pensionați și decedați și a rangurilor onorifice acordate este următoarea: decedați – 4; pensionați – 17; hirotonii – 32; ranguri acordate: sachelar – 1; iconom – 6; iconom stavrofor – 7; arhimandrit – 1; total ranguri acordate – 15.

Pe parcursul anului 2002 au fost făcute 57 de hirotonii dintre care 32 de preoți pe seama parohiilor vacante.

Activitatea Sectorului administrativ-bisericesc la nivelul anului 2002 a înregistrat o creștere atât ca volum de muncă, cât și ca eficiență. Această creștere a eficienței se datorează atât disciplinei și experienței personalului din acest sector, dar și climatului de dăruire și frățietate existent. Secretul rezultatelor foarte bune în muncă poate fi cuantificat în două cuvinte: pasiune și profesionalism.

Vă rog să-mi oferiți ocazia să le adresez mulțumiri persoanelor din cadrul sectorului administrativ-bisericesc care au abordat, pe parcursul anului 2002, această atitudine față de muncă.

Anul care a început, anunță noi și profunde transformări în activitatea sectorului administrativ-bisericesc, legate mai ales de apariția noului cod al muncii, de legislația în continuă transformare și de apariția unor noi domenii de activitate în cadrul Arhiepiscopiei Iașilor, însă vă asigur că și în acest an vom aborda cu toată seriozitatea și devotamentul activitatea din cadrul acestui sector.

Consilier administrativ-bisericesc,
Pr. Mihai CIOCAN

Sectorul Economic

I. *Analiza economică a veniturilor*

Veniturile realizate în anul 2002 au crescut cu 72,37% față de anul 2001 și ele au provenit, în principal, din următoarele surse:

a) donațiile primite de la persoanele fizice;

b) sponsorizări în bani și produse (persoane fizice și juridice);

c) donații externe în valută;
d) subvenții de la bugetul de stat;
e) subvenție de la Primăria municipiului Iași;
f) subvenție de la Consiliul local Iași;
g) creșterea producției de lumânări și tămâie datorită cerințelor din teritoriu;
h) obținerea producțiilor vegetale de pe terenurile arendate mai mari decât în anul 2001.

II. *Analiza economică a cheltuielilor*

Din total, cheltuielile privind utilitățile înregistrate (gaz metan, energie electrică, apă-canal, salubritate) se prezintă astfel:

	2001	**2002**	**%**
Gaz metan	689.845.859	787.315.509	114,13
Energie electrică	398.419.852	723.359.614	181,55
Apă-canal	325.481.456	476.748.493	146,47

Creșterile înregistrate pentru achitarea utilităților s-au datorat modificărilor de preț practicate de regiile respective, după cum urmează:

Denumirea cheltuielii	Tarif	1999	2000	2001	2002	%
1	2	3	4	5	6	col. 6:5
Energie electrică	lei/KW	695	770	1.670	2.823	169,04
Gaz metan	lei/m.c.	915	1.450	3.021	3.274	108,3
Apă	lei/m.c.	3.477	5.230	8.450	12.927	152,98
Canal	lei/m.c.	473	1.900	2.941	4.500	153

Prețurile sunt extrase din facturile emise de furnizor și cuprind taxa pe valoare adăugată.

De asemenea, s-au înregistrat creșteri de preț la materiile prime (parafină cu 12,5%, bumbac cu 2%), carburanți, lubrifianți și piese auto cu 33%.

Salariile personalului au crescut cu 12% prin aplicarea legislației privind protecția socială, creștere ce nu a acoperit cheltuielile suportate de angajați datorită inflației anului 2002 în procent de 17,8%.

III. *Analiza activității fără scop lucrativ pe sectoare*

Rezultatul activității fără scop lucrativ este negativ datorită cheltuielilor efectuate pe acest segment, din care numai pentru efectuarea construcțiilor și dotărilor, acestea reprezintă 48,73% din total.

Pentru susținerea acestei activități s-au folosit fondurile din donații și din fondurile proprii a activității economice.

IV. *Analiza economică a activității economice pe sectoare*

Activitatea economică cuprinde: activitate de producție și transporturi; activitate comercială; activitate agricolă.

În ceea ce privește activitatea de producție, Atelierul de lumânări și tămâie prezintă un rezultat favorabil datorită producției vândute și încasate, activitate specifică cultului ortodox.

Față de anul 2002, producția de lumânări realizată este de 153.346 tone, o creștere cu două tone de lumânări față de anul 2001, motivat de faptul că cerințele din teritoriu au fost mai mari față de anul precedent.

Activitatea Atelierului de tâmplărie, Atelierul de confecții metalice, parcul auto și Sectorul monumente plus construcții este o activitate internă în scopul realizării unor lucrări de reparații, întreținere, transporturi, confecții metalice pentru Centrul eparhial, fără a angaja unități specializate care au tarife de lucrări foarte mari.

Din analiza efectuată a lucrărilor executate se constată o economie din următoarele:

- lucrări executate de Sectorul construcții + monumente + arhitectură;
- confecții metalice realizate;
- transporturi interne pentru aprovizionări de marfă.

De asemenea, din verificările Sectorului tehnic a situațiilor de lucrări a firmelor constructoare, s-a obținut și o reducere a cheltuielilor ca și cheltuieli necuvenite.

Activitatea comercială s-a desfășurat prin pangarul Catedralei mitropolitane, unde s-au vândut lumânări și obiecte de cult și prin Casa „Nicodim" unde spațiile excedentare au fost închiriate, folosindu-se aceste fonduri pentru întreținerea lăcașului de cult.

Activitatea agricolă realizează în anul 2002 o producție de grâu de 256.360 kg și o producție de struguri de 132.415 kg, producții obținute de pe terenurile proprii ale Centrului eparhial.

Fondurile obținute au fost folosite pentru continuarea lucrărilor Centrului de Diagnostic și Tratament „Providența".

V. *Analiza activității caritative pe sectoare*

Activitatea caritativă s-a desfășurat atât prin Cabinetele medicale „Sf. Pantelimon" și „Sf. Ap. Petru și Pavel" și prin Sectorul „Diaconia".

Rezultatul pozitiv obținut de cabinetele medicale constituie sursă pentru amenajările și dotările, lucrări începute în anul 2002 și care se vor finaliza în primul trimestru al anului 2003.

Sectorul „Diaconia" a obținut venituri din donații în vederea sprijinirii activităților caritative, încheind la sfârșitul anului 2002 cu un rezultat pozitiv, rezultat ce va fi reportat pentru începutul anului 2003, în vederea realizării programelor sale.

VI. *Situația economico-financiară pentru Centrul eparhial*

Toată activitatea s-a desfășurat cu un personal de 217 angajați, din care 71 angajați cu convenție civilă și 146 de angajați cu contract de muncă.

Pentru aceste persoane s-au achitat salarii și cheltuieli salariale conform legislației în vigoare.

Rezultatul favorabil obținut la 31 decembrie 2002 va constitui sursă de finanțare pentru activitatea anului 2003 privind lucrările începute și nefinalizate, precum și pentru eventualele calamități, ajutoare sinistrați etc.

Propuneri privind înființarea și funcționarea sectorului silvic și agricol

Permanența Consiliului eparhial al Arhiepiscopiei Iașilor întrunită în ședință de lucru în data de 7 februarie 2003, a hotărât că pentru bunul mers al treburilor eparhiei sunt necesare unele măsuri care să contribuie la o mai bună împlinire a misiunii Bisericii, în contextul de astăzi. În acest sens, Permanența Consiliului eparhial propune spre sancționare Adunării eparhiale următoarele:

a) *Înființarea Sectorului silvic și agricol* în cadrul Centrului eparhial Iași cu o structură ce va fi stabilită de către organul executiv, având în vedere suprafețele mari de terenuri silvice și agricole ce au fost retrocedate și obținute pentru mănăstirile, schiturile și parohiile din Arhiepiscopia Iașilor, în județele Iași, Neamț și Botoșani, precum și necesitatea administrării lor cât mai eficient și în conformitate cu normele silvice și agricole, în vederea obținerii unor venituri corespunzătoare pentru susținerea operei pastorale și social-caritative a Arhiepiscopiei Iașilor și, de asemenea, prevederile art. 106, lit. „a", art. 94, lit. „e" și „f" din Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române;

b) *Administrarea întregului fond forestier* de către Centrul eparhial Iași prin *Sectorul silvic și agricol* deoarece toate demersurile pentru retrocedarea și obținerea terenurilor cu vegetație forestieră au fost inițiate, susținute și realizate în exclusivitate de către Centrul eparhial Iași care a dat asigurări că terenurile forestiere pe care le dobândește în proprietate potrivit legii vor fi administrate în regim silvic și veniturile vor fi folosite în scop social-misionar și pentru ca administrarea fondului forestier să se facă unitar și coordonat, iar veniturile să fie folosite în mod eficient și solidar pentru ajutorarea parohiilor, mănăstirilor și schiturilor sărace și susținerea activităților social-caritative ale Arhiepiscopiei Iașilor;

c) *Înstrăinarea terenurilor agricole* și cu vegetație forestieră care sunt proprietatea Arhiepiscopiei Iașilor sau a subunităților acestora să se facă doar cu acordul Consiliului eparhial, iar contractele încheiate de către proprietarii acestor terenuri să fie aduse neîntârziat la cunoștința Consiliului eparhial spre avizare.

Consilier economic,
Pr. Iulian NECULA

Contabil şef,
Ec. Gabriela MANGIROV

Sectorul Cultural

Raport privind activitatea cultural-misionară din Arhiepiscopia Iașilor în anul 2002

Misiunea prin cultură s-a desfășurat în anul 2002 prin dezvoltarea și aprofundarea activităților reușite în anul anterior, printr-o mai atentă preocupare în mediatizarea evenimentelor spirituale, a proiectelor și lucrărilor pastoral-misionare și social-filantropice din Arhiepiscopia Iașilor, și printr-o deschidere mai accentuată către cooperare și parteneriat cu instituții de cultură, învățământ și mass-media din țară și din străinătate.

În sinteza împlinirilor cultural-misionare din anul care s-a încheiat vom regăsi eforturile și contribuția sectorului cultural la evenimentele majore din 2002: *aniversarea a 360 de ani de la Sinodul ortodox internațional de la Iași (1642), proclamarea canonizării Sf. Ierarh Petru Movilă (†1646), mitropolitul român al Kievului, aducerea moaștelor Sf. Cuvios Ioan Casian (†435) de la Marsilia la Iași, cu prilejul hramului Catedralei mitropolitane de la 14 octombrie.*

I. *Activitatea editorială*

La intrarea în cel de-al doilea deceniu de activitate sub denumirea „Trinitas", Editura mitropolitană a realizat un salt valoric, atât în privința creșterii gradului de profesionalizare a angajaților cât și în privința calității lucrărilor, cu efecte imediate în plan economic-financiar.

Activitatea editorială din anul 2002 a fost deosebit de bogată, materializându-se în apariția a 22 de titluri de carte, periodicele mitropolitane („Candela Moldovei"; „Teologie și Viață"), pliante, calendare, afișe, ilustrate, coperți de casete și CD-uri etc. Analiza statistică a distribuției publicațiilor editate în 2002 arată că la începutul anului curent 81,18% din produsele de anul trecut erau deja vândute. Acest succes de difuzare se datorează unei practici manageriale care a avut în vedere trei criterii esențiale: selectarea și promovarea acelor autori și titluri care au impact și sunt căutați de public; o mai mare acuratețe în redactarea și paginarea cărților; o viziune grafică a coperților și a aspectului general, care să îmbine modernitatea cu tradiția.

Dintre lucrările realizate în anul 2002, remarcăm:

a) cărți editate cu prilejul evenimentelor jubiliare și pentru pregătirea hramului Catedralei mitropolitane de la 14 octombrie: *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă*, 600 p.+ 16 planșe color; Prof. Emilian Popescu și Diac. Mihai Iordăchescu, *Sf. Ioan Casian. Viața și învățătura lui*, 192 p.

b) *manuale de teologie și lucrări de doctorat ale profesorilor de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" – Iași:* Pr. Conf. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. III, 254 p; Pr. Conf. Nicolae Chifăr, *Teologie și spiritualitate patristică*, 208 p; Pr. Conf. Gheorghe Popa, *Lege și iubire. Coordonate biblice și hermenenutice pentru Teologia morală*, 152 p; Pr. Conf. Ion

Vicovan, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I și II, 304 p. + 376 p; Pr. Conf. Ion Vicovan, *Dați-le voi să mănânce! Filantropia creștină – istorie și spiritualitate,* 302 p; Pr. Lect. Mihai Vizitiu, *Filantropia divină și filantropia Bisericii după Noul Testament*, 180 p;

c) *cărți de evlavie și spiritualitate ortodoxă:* Arhim. Ioanichie Bălan, *Viața Părintelui Cleopa,* 336 p. + 16 planșe color; Protos. Petroniu Tănase, *Ușile pocăinței*, ed. a II-a, 126 p; acatiste, cuvinte de învățătură ale Părintelui Cleopa;

d) *monografii și lucrări privind conservarea patrimoniului cultural-spiritual românesc*: Arhim. Timotei Aioanei, *Schitul Vovidenia*, ed. a II-a, 54p. + 8 planșe color; Pr. V. Vaida și Prof. D.D. Rădăuceanu, *Biserica Sf. Nicolae-Copou, ctitoria lui Nicolae Iorga*, 40 p. + 12 planșe color; Prof. Costin Merișca, *Istoricul satelor Miclăușeni și Butea din județul Iași*, 142 p.+32 planșe alb-negru; *Patrimoniul religios românesc – permanență spirituală,* 384 p; *Conservarea și restaurarea patrimoniului cultural,* 332 p. + 48 planșe color.

În cursul anului 2002, editura a participat la mai multe târguri și saloane de carte, primind numeroase aprecieri pentru activitatea culturală și misionară pe care o desfășoară.

Premii obținute:

- **Premiul Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România** pe anul 2002, secțiunea *„Carte didactică și școlară"*, pentru „Strop de ler", vol. I și II, de V. Munteanu și V. Bârleanu;

- **Premiul „Ovidiu"** pentru *„editarea culturii clasice, latine și neoromanice"*, la Târgul național de carte Librex, ediția a X-a, aprilie 2002.

La 1 ianuarie 2003, Editura Trinitas avea 19 angajați (redactori, tehnoredactori, corectori, designeri), coordonați de Dl Redactor-șef Constantin Sturzu.

II. *Activitatea tipografică*

Lucrând în strânsă cooperare cu editura, Tipografia mitropolitană (cu cele două secții: A. Mănăstirea Golia, B. Mănăstirea Neamț) a contribuit din plin la creșterea calității publicațiilor care poartă marca Trinitas și a susținut, ca și în anii precedenți, întreaga activitate cultural-misionară din Arhiepiscopia Iașilor. S-au executat în condiții optime cele 182 comenzi interne (primite de la editură) și s-au căutat, prin intermediul serviciului de marketing, și alte lucrări pentru beneficiari externi (51 comenzi), în vederea obținerii unor venituri suplimentare care să susțină activitățile misionare.

Ca volum, producția tipografică din anul 2002 a fost cu 20% mai mare decât cea din anul precedent. Ponderea veniturilor realizate prin comenzi interne reprezintă 80% din totalul veniturilor.

Alături de cărțile menționate la prezentarea activității editoriale, au văzut lumina tiparului numeroase alte publicații, cu tiraje diferite: zeci de mii de cărți, 6 numere din buletinul oficial al Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, *„Candela Moldovei"* (tiraj: 10.000 exemplare), 2 numere din *„Teologie și Viață"* (tiraj: 2.500 exemplare), mii de pliante, ilustrate, icoane, iconițe, 325.000 de calendare pentru anul 2003 ș.a.

Pe linia reutilării și retehnologizării, prioritară în strategia managerială din ultimii ani, s-au efectuat reparații curente și capitale la utilajele tipografice, revizii periodice ale tuturor echipamentelor, s-au achiziționat componente noi și câteva mașini strict necesare pentru buna desfășurare a procesului de producție: o mașină de broșat carte, un dispozitiv de laminare coli, 4 ordinatoare noi. Pentru îmbunătățirea fluxului de distribuire a producției tipografice, în luna decembrie 2002 a fost cumpărată o autoutilitară Mercedes 410 și un autoturism Volvo 740.

În cele două secții ale Tipografiei Trinitas își desfășoară activitatea 39 de angajați, în frunte cu directorul lor, Arhim. Vitalie Danciu, starețul Mănăstirii Golia și responsabilul economic pentru întreaga activitate de la Trinitas.

În plan administrativ-gospodăresc, menționăm că în primăvara anului 2002 s-a terminat de amenajat mansarda noii clădiri de la Trinitas și s-au organizat aici câteva birouri, insuficiente totuși pentru buna desfășurare a activității. La solicitarea Mitropoliei, Primăria Iași a încredințat pentru folosința Mănăstirii Golia o clădire situată pe str. Cuza Vodă nr. 53. Pentru prima parte a acestui an sunt prevăzute lucrări urgente de reparații și amenajare a imobilului.

III. *Radio TRINITAS*

Aflat în al cincilea an de când este prezent zilnic în viața publică a ieșenilor, Radio Trinitas a devenit, încet dar sigur, un prieten devotat pentru cei mai mulți dintre iubitorii de cultură și spiritualitate din vechea capitală a Moldovei. Potrivit cotei de audiență care rezultă din analizele statistice efectuate la jumătatea anului trecut, lungimea de undă 92,7 FM este căutată de un număr din ce în ce mai mare de ascultători: 5% din populația totală a Iașilor ascultă cu consecvență Radio Trinitas, iar dintre ascultătorii de radio 16% preferă să rămână pe lungimea noastră de undă în cea mai mare parte a timpului de audiție.

La nivelul Institutului Trinitas se fac eforturi deosebite pentru susținerea financiară, managerială și redacțională a postului de radio. Obiectivele urmărite în cursul anului 2002 au fost: omogenizarea echipei redacționale și a departamentului tehnic, prezența mai intensă a radioului în viața Bisericii și în societate, creșterea calității emisiunilor și adaptarea grilei de programe contextului spiritual, cultural și social în care trăim, dezvoltarea producției de casete și CD-uri audio, atragerea de sponsori, extinderea ariei de emisie în toate județele Moldovei.

S-a reorganizat echipa redacțională, fiind numit un nou director executiv în persoana P.C. Diac. Insp. Ciprian Apetrei, s-a lucrat intens pentru îmbunătățirea calității emisiunilor și pentru implementarea noii grile de programe. Personalul angajat la Radio Trinitas numără în prezent 28 de persoane, dintre care numai 17 cu normă întreagă.

În studiourile de producție au fost pregătite matrițe pentru înregistrări de omilii, cântări psaltice, povestiri pentru copii, care au fost apoi multiplicate, în colaborare cu firma Roton S.A. Iași, din comercializarea acestora obținându-se fonduri pentru susținerea radioului. Iată aici doar câteva dintre cele 12 titluri de casete și CD-uri audio produse la Radio Trinitas în 2002:

- I.P.S. Daniel, *Post și pocăință*; *Milostenie și rugăciune*;
- Părintele Cleopa, *Frica de Dumnezeu*; *Iubirea de Dumnezeu*;

- P.S. Ioachim al Huşilor, *Ocrotiţi darul sfânt al vieţii*;
- Corala Trinitas, *Colindul sfânt şi bun;*
- *Acatistul Sf. Cuvioase Parascheva*;
- Viaţa Sfântului Ioan Casian.

Deşi s-au făcut numeroase intervenţii, la nivel local şi central, nu s-a reuşit încă obţinerea unei reţele de frecvenţe locale în principalele oraşe de pe teritoriul Mitropoliei (Suceava, Botoşani, Roman, Bacău, Vaslui, Huşi, Piatra Neamţ, Paşcani) pentru extinderea ariei de emisie. Explicaţia se găseşte probabil şi în tranziţia legislativă din domeniul comunicaţiilor şi audiovizualului, ştiut fiind faptul că în 2002 Consiliul Naţional al Audiovizualului nu a acordat nici o licenţă de emisie pentru radio.

În schimb, datorită sprijinului acordat cu generozitate de S.C. Comat S.A. Iaşi, de la 31 decembrie 2002 Radio Trinitas poate fi ascultat prin intermediul reţelei Internet din orice punct de pe glob, cu condiţia ca auditoriul să fie conectat la reţea.

IV. *Prezenţa în reţeaua Internet şi dezvoltarea sectorului multimedia*

Posibilitatea audierii postului de radio Trinitas pe Internet constituie o realizare excelentă, care nu ar fi fost posibilă dacă nu ar fi existat sprijinul unui sponsor din România, deşi s-a apelat şi la alţi români stabiliţi de multă vreme în statele prospere din America de nord sau în Europa occidentală. Din datele statistice oferite de compartimentul informatizare rezultă că în primele 20 de zile din ianuarie 2003 au accesat site-ul *www.trinitas.ro* pentru a audia emisiunile de la radio Trinitas 2000 de ascultători din 10 ţări.

De altfel, în anul 2002 un obiectiv important din activitatea Institutului Cultural-Misionar TRINITAS l-a reprezentat constituirea Departamentului informatizare, strict necesar pentru întreţinerea celor 45 de ordinatoare din reţeaua proprie şi pentru dezvoltarea de aplicaţii software moderne. Echipei de informaticieni de la Trinitas i se datorează noua prezentare a site-ului Mitropolici (*www.mmb.ro*) şi a site-ului *www.trinitas.ro*, unde este prezentată, cu detalii şi imagini, activitatea cultural-misionară din Arhiepiscopia Iaşilor. De la magazinul virtual cu un aspect deosebit de atrăgător cyber-cumpărătorul poate achiziţiona cărţi, casete sau CD-uri produse la Trinitas.

În acelaşi timp, anul 2002 a adus o dezvoltare a departamentului multimedia, care şi-a diversificat producţia, prin cooperare cu editura şi postul de radio. Dintre cele mai bine distribuite produse multimedia menţionăm aici câteva:

- *Sfânta Parascheva, ocrotitoarea pelerinilor* (cu texte în română, franceză, engleză şi greacă);
- *The Way of Orthodox Monasticism in Iasi County*;
- *Mănăstirea Sf Trei Ierarhi.*

În anul 2002 s-au pus bazele studioului audio-video, însă datorită lipsei de personal calificat activitatea se află în faza de început, lucrându-se cu colaboratori externi.

V. *Întruniri spiritual-academice, conferințe, concerte, expoziții, pelerinaje, activități cu tineretul*

Având în vedere importanța misionară a evenimentelor culturale și beneficiul lor spiritual, sectorul cultural s-a implicat atât în organizarea cât și în participarea activă la astfel de evenimente.

- **Procesiunea religioasă de Florii**, 27 aprilie 2002: Radio Trinitas a efectuat transmisiuni în direct din principalele orașe ale eparhiei, contribuind astfel la popularizarea unei tradiții creștine care trebuie păstrată și extinsă.

- **Zilele Institutului Cultural-Misionar Trinitas** și concertul extraordinar Tudor Gheorghe „Primăvara simfonic", desfășurat la Teatrul Național „V. Alecsandri" – Iași, 22-24 iunie 2002.

- La **Centrul Cultural-Pastoral „Sf. Daniil Sihastrul" – Durău** au avut loc importante întruniri teologice și culturale, dintre care menționăm aici:

- **Consultația ecumenică** *„Autoritate și învățătură autoritativă"*, 1-7 iulie 2002, întrunire de lucru a Comisiei „Credință și Constituție" din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor;

- **Colocviul internațional ecumenic** *„A fi episcop astăzi. Demnitatea și dificultățile unei misiuni"*, 17-19 septembrie 2002, organizat în colaborare cu Secretariatul de Stat pentru Culte – București și Dieceza romano-catolică de Padova (Italia);

- **Cursurile de perfecționare a muzeografilor și ghizilor de la colecțiile eclesiastice și monumentele istorice religioase din România**, organizate de Secretariatul de Stat pentru Culte în perioada 20-30 septembrie. Suportul de curs a fost tipărit cu cheltuiala Mitropoliei la Tipografia Trinitas.

- Alături de publicațiile pregătite special pentru hramul Catedralei mitropolitane de la 14 octombrie și de programele radiofonice adecvate sărbătorilor, sectorul cultural a participat la organizarea **Expoziției jubiliare de artă românească din sec. al XVII-lea** (Mănăstirea Sf. Trei Ierarhi, octombrie 2002) și a organizat un concert extraordinar Tudor Gheorghe la Sala Sindicatelor. În cooperare cu firma TEKART din București, sectorul cultural a realizat medalia jubiliară „360 de ani de la Sinodul internațional ortodox de la Iași (1642)".

- **Participarea la pelerinajul cu moaștele Sf. Cuvios Ioan Casian** la mănăstiri din Moldova și la aniversările istorice din anul 2002: *600 de ani de la sfințirea Mănăstirii Bistrița și 400 de ani de la ctitorirea Mănăstirii Secu din jud. Neamț.*

- În seara zilei de 22 decembrie, la Catedrala mitropolitană din Iași a avut loc concertul „Colindul sfânt și bun", organizat de Radio Trinitas, cu participarea a 8 grupuri corale, formate din tineri, elevi și studenți pasionați de muzica religioasă.

- În perioadele de pregătire pentru marile sărbători creștine (Învierea Domnului, Nașterea Domnului), Institutul Trinitas a colaborat la organizarea conferințelor spiritual-academice, iar Radio Trinitas a transmis ample relatări și interviuri cu invitații.

- **Participare la întruniri care au avut loc în afara Eparhiei:** Seminariile de martirologie organizate de Fundația „St. Gerhardt" – Stuttgart (Germania), la

Timișoara (luna mai) și Suceava (luna noiembrie); Masa rotundă „Religie și Democrație" (Timișoara, 30 mai-1 iunie); Al IX-lea Colocviu al Conferinței Europene a Radiourilor Creștine, „Identitate europeană și diversități culturale", Malta, 14-17 noiembrie 2002.

În luna noiembrie 2002, Arhim. Vitalie Danciu, Directorul Tipografiei mitropolitane Trinitas a făcut o vizită de studiu în SUA, unde a prezentat realizările Institutului Cultural-Misionar Trinitas și a stabilit legături de colaborare cu credincioșii ortodocși români din acea zonă.

VI. *Filantropia prin cultură și cooperarea cu celelalte sectoare de la Centrul eparhial Iași*

Cu binecuvântarea I.P.S. Mitropolit Daniel, s-a continuat proiectul „Filantropia prin cultură", inaugurat în anul 2000, care are ca obiectiv donarea de publicații religioase către unități bisericești și instituții cu profil educativ sau social-filantropice.

Activități cultural-filantropice:

- Donații de publicații religioase către diferite instituții (școli, spitale, parohii, protopopiate, mănăstiri): 49.400 cărți de rugăciune tipărite în Grecia și finisate la Trinitas (valoare 49.400.000 lei), iconițe: 10.000 bucăți (valoare: 3.000.000 lei), alte publicații (8 milioane lei);

Publicarea volumului de versuri pentru copii: „Să vă spun ce iubesc", de Cornelia Măriuța, în 400 exemplare, cu cheltuiala Mănăstirii Golia (4.500.000 lei);

- Difuzarea de emisiuni privind activitățile filantropice ale Mitropoliei (sectorul „Diaconia") și programe referitoare la implicarea Bisericii în proiectele social-caritative (Centrul eparhial Iași, protopopiate, parohii, mănăstiri); campanie de întrajutorare susținută în cadrul emisiunii „Univers FM";

- Cooperarea cu sectorul „Diaconia" la desfășurarea unor proiecte social-filantropice: expoziție de icoane pictate de copii (la Mănăstirea „Sf. Trei Ierarhi", octombrie 2002), proiectul „Ei sunt viitorul" (decembrie 2002).

Activitatea cultural-misionară din anul 2002 s-a desfășurat în strânsă cooperare cu toate sectoarele de la Centrul eparhial Iași, prioritate având însă cooperarea cu sectorul învățământ, cel mai apropiat ca lucrare. S-au publicat cărți având ca autori profesori de la Facultatea de Teologie Iași, s-a lucrat la finalizarea manualelor de Religie pentru clasele V-VIII, care au fost înaintate spre avizare la Sectorul de învățământ al Patriarhiei Române, s-a păstrat mereu legătura cu școlile teologice din eparhie pentru organizarea de întruniri și înregistrări de muzică religioasă. De asemenea, la organizarea hramului Catedralei mitropolitane, a existat o bună colaborare între Institutul Trinitas și Institutul ecumenic „Sf. Nicolae" din cadrul sectorului învățământ, precum și cu Biblioteca ecumenică „D. Stăniloae" sau cu Centrul „Resurrectio".

Activitatea cultural-misionară de la Centrul eparhial a fost sprijinită și susținută în toată eparhia de către unitățile bisericești locale (protopopiate, parohii, mănăstiri), precum și de către asociațiile creștine pentru mireni (Frăția Ortodoxă

Română, Asociația Studenților Creștini Ortodocși din România, Asociația Medicilor și Farmaciștilor Ortodocși din România etc.).

VII. *Cooperarea cu alte instituții de cultură, învățământ și mass-media*

Majoritatea proiectelor cultural-misionare din anul 2002 s-au desfășurat în cooperare cu alte instituții, bisericești sau laice. Dintre instituțiile de cultură cu care a existat o bună cooperare în 2003, menționăm aici: Direcția pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național Iași, Complexul național muzeal „Moldova", Teatrul Național „V. Alecsandri", Universitatea de Arte „George Enescu", Institutul de Filologie Română „Al. Philippide", Muzeul Literaturii Române.

În privința mediatizării evenimentelor bisericești, Institutul Cultural-Misionar Trinitas a menținut o relație de cooperare cu presa locală, scrisă și audiovizuală, în vederea reflectării cât mai corecte a vieții Bisericii în societate.

Susținerea financiară a activității cultural-misionare din anul 2002 a fost asigurată de către Arhiepiscopia Iașilor, însă se cuvine să adresăm mulțumiri și principalilor noștri sponsori, care sunt: S.C. Antibiotice S.A., S.C. Comat S.A., Primăria Iași, Protopopiatul Iași 2, Protopopiatul Iași 1, S.C. Iulius Group, S.C. Tehnoton S.A.

VIII. *Institutul Ecumenic „Sf. Nicolae"*

1. ***Activități educative, cursuri***:

- Curs intensiv de limbă engleză (WCC Intensive English Language Training Course), sponsorizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (WCC Geneva), s-a desfășurat în perioada 18 martie-25 mai 2002. Au participat studenți din: Albania, Armenia, Cehia, Bulgaria, Serbia, Belarus, Kyrgyzstan, Estonia și România.

- Cursuri de calificare (în colaborare cu THR București): ghid de turism, recepționer hotel, ghid național de turism, agent de turism, 4 martie-20 septembrie 2002, pentru personalul din Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

- Cursul de pregătire și consiliere în amenajarea și întreținerea spațiilor verzi, în perioada 16-27 septembrie 2002, în parteneriat cu specialiști din Scoția: s-a început amenajarea spațiilor verzi de la Bucium, Durău, Balțătești.

Lecții de educație religioasă și civică la grădinițele „Sf. Nicolae", „Sf. Parascheva" și nr. 10, în cadrul proiectului „Grădinițele creștine".

2. ***Programe ecumenice***

- Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor, 18-25 ianuarie, la care au fost implicați reprezentanți ai celor două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae" din Iași, Institutul Teologic Romano-Catolic și parohii din ambele eparhii.

- Seminarul ecumenic „Teologie și Spiritualitate Ortodoxă", organizat în cooperare cu Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, în perioada 28 aprilie – 8 mai 2002; au participat pastori și reprezentanți ai Bisericilor din 11 țări.

- Ziua Mondială de Rugăciune a Femeilor, Sala „Dr. Iustin Moisescu", 1 martie, cu participarea a 100 de persoane.

- Susținerea Bibliotecii „Dumitru Stăniloae" cu 400 de volume de carte în limba engleză și ediția completă pe ultimii 20 de ani ai revistelor „Theology", adusă la zi, sau colecția revistei „Journal of Moscow Patriarchate" prin donația Pr. Francis House din Anglia.

- „Despre Biserica Ortodoxă din România", seminar de studii pentru Pr. Ian Randall, 11-21 noiembrie 2002.

3. ***Activități culturale:***

- Seminar despre drepturile omului, Iași, 31 septembrie - 4 octombrie, 2002;

- O Biserică Ortodoxă: Istoria, Arta Comunitate, CD de prezentare a iconografiei, artei și arhitecturii unei Biserici ortodoxe în sistem multi-media.

- Restauratio et Patrimonia – cooperare cu restauratori din Anglia și Belgia în folosul Centrului Resurrectio și Facultății de Teologie.

- Editarea și publicarea cărții *Istoricul satelor Miclăușeni și Butea din județul Iași*, de Costin Merișca, Editura TRINITAS, în folosul Mănăstirii și al Castelului de la Miclăușeni.

4. ***Reprezentări la întruniri internaționale***

- Comisia „Biserică și Societate" a CEC – Elveția, Sigriswil, 25-28 aprilie 2002;

- Vizita unei delegații de cinci persoane din partea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei la Chelmsford și semnarea unui protocol de cooperare pe plan educativ, social și diaconal;

- Vizita grupului vocal psaltic Byzantion în Grecia, 26 februarie – 6 martie;

- „Autoritatea și predica cu autoritate", seminar organizat la Durău de Universitatea „Faith and Order" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, 1-8 iulie 2002.

5. ***Vizite ale unor personalități din mișcarea ecumenică***

- Thomas Blinkhorn – Banca Mondială – 9-10 mai 2002 vizită de informare la monumentele istorice de interes patrimonial cu scopul de a finanța unele proiecte.

- Hans Hodel, 28-30 septembrie, de la Organizația Interfilm, Elveția – pentru propunere de seminar cu privire la efectele artelor vizuale asupra educației creștine.

- Tristram Engelhardt, profesor de Bioetică, o conferință inaugurală cu ocazia binecuvântării de început de an 2002-2003.

- Excelența Sa Joris A.O.L. Vercammen, Arhiepiscop de Utrecht, Primatul Bisericii Vechi Catolice, Iași, 15-17 aprilie 2002, cu susținerea conferinței: Misiunea Bisericii astăzi într-o lume multiculturală și secularizată.

- Chris Newlands, preot anglican, cu un grup de donatori și binefăcători din Anglia, 18-22 august, pentru Spitalul Providența și Dr. Clunet.

- Hans Brennsteiner și Thomas Gruber, 10-12 aprilie 2002 – donații de materiale și echipamente agricole la unele unități ale Mitropoliei: mănăstirile Bucium, Vlădiceni, Războieni, Miclăușeni.

- Athenagoras Peckstadt, Bruge – Belgia, 12-14 aprilie 2002, întâlniri formale cu autoritatea bisericească, participare la viața liturgică a Bisericii „Sf. Nicolae Domnesc".

6. ***Programe social-misionare***

- Distribuirea a două camioane de ajutoare materiale din Norvegia la diferite instituții, ianuarie 2002;

- Participarea la Proiectul „Pădurea de Argint" derulat de Sectorul „Diaconia", începând cu luna aprilie 2002 – perioadă nedeterminată;

- Program de asistență spirituală și pastorală pentru persoanele în vârstă din Parohia „Sf. Ap. Toma" din Iași, 3-5 iunie 2002 în folosul a 30 de persoane de vârsta a treia;

- Cluburi de vacanță pentru copii, 8 - 12 iulie 2002, 15-19 iulie 2002, pentru 40 de copii în fiecare serie, din cartierele Dacia, Sărărie și Alexandru, Iași;

- Tabăra pentru copii la Mănăstirea Durău, 7-10 august 2002, în favoarea Centrului de Primire pentru Copiii Străzii „Sf. Andrei" – Iași;

- Pelerinaj pentru bătrâni, 2 iulie 2002, Sărbătoarea „Sf. Ilie", pentru 30 de persoane din diferite parohii sărace, în cadrul proiectului „Pădurea de Argint";

- Programul „O șansă pentru progres", decembrie 2001-iunie 2002, 28 ședințe de informatică pentru 18 participanți, în principal copiii de la Centrul de Primire pentru Copiii Străzii „Sf. Andrei" – Iași;

- Proiect de finanțare în lb. engleză pentru Centrul „Sf. Illie" de la Miclăușeni;

- Proiect de finanțare în lb. engleză pentru Centrul de Conferințe și Medicină preventivă Providența II;

Informare, cazări și hrană, program logistic, coordonarea activității a peste 120 de voluntari la hramul Sf. Cuvioase Parascheva.

IX. *Centrul de Pelerinaje „Sf. Parascheva"*

- Organizarea de pelerinaje în țară a constituit, cantitativ, cea mai mare parte a activității derulate. S-au oferit servicii de turism religios pentru 3.633 de pelerini în special pentru obiectivele din Bucovina și regiunea Neamț, în urma organizării a 110 pelerinaje, parcurgându-se în total 70.485 km.

- Servicii pentru 604 pelerini din străinătate, de diferite confesiuni creștine, care au vizitat țara noastră în cadrul a 35 de pelerinaje, de care au beneficiat pelerini din Marea Britanie, Grecia, Polonia, Bulgaria, Franța, Elveția, Germania, Olanda, Serbia, Norvegia.

- Pelerinajele organizate în străinătate au inclus: Pelerinajul pentru tineret – Taizé, Întâlnirea Europeană de Iarnă de la Paris, alte două pelerinaje în Franța, câte un pelerinaj în Italia, Grecia și la Constantinopole.

- S-au organizat pelerinaje cu caracter social-caritativ, organizate de preoți parohi, de profesori de religie din școli.

- Susținerea Centrului eparhial (subunități ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei) s-a concretizat în asigurarea în regim gratuit a transportului și

ghidajului pentru grupul de pelerini de la Marsilia; pelerinaj în sudul României pentru Seminarul Teologic „Sf. Vasile cel Mare".

În colaborare cu Institutul Ecumenic „Sf. Nicolae" a organizat în perioada 18 martie-10 octombrie 2002, trei cursuri de calificare și specializare în turism.

X. *Concluzii*

Activitatea cultural-misionară din anul 2002 cuprinde numeroase și valoroase împliniri. În același timp, realizările de până acum deschid noi perspective și ne arată cât de mult mai avem de făcut. Proiectele pentru anul 2003 vin în directă continuitate cu ceea ce s-a făcut bine în anul precedent. Ne exprimăm speranța că vom găsi susținători entuziaști pentru activitatea cultural-misionară și în acest an.

Consilier cultural,
Pr. Nicolae DASCĂLU

Sectorul învățământ

Dare de seamă pe anul școlar 2001-2002

Dezvoltarea învățământului teologic de toate gradele (universitar, postliceal, liceal și profesional) și, mai ales, creșterea calitativă a acestuia, a constituit, și în anul școlar 2001-2002, o preocupare de prim ordin a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel și implicit a sectorului învățământ. Potrivit noii orientări dată de Înalt Prea Sfinția Sa, învățământului teologic în cadrul Consfătuirii cu cadrele didactice de la Seminariile Teologice din Arhiepiscopia Iașilor, desfășurată la Centrul Cultural-Pastoral Durău în zilele de 11-12 septembrie 2001, orientare potrivit căreia școlile teologice „trebuie să devină școli misionare", atenția tuturor factorilor educativi, atât de la centru cât și din școlile noastre, a fost concentrată asupra atingerii acestui obiectiv, adică formării pastoral-misionare a elevilor seminariști, în principal punându-se accent pe cele trei categorii de activități enunțate în cadrul Consfătuirii amintite: *liturgice, culturale* și *filantropic-sociale.*

Pe lângă acest obiectiv, care are în vedere, în primul rând, conținutul învățământului teologic, în Adunarea Eparhială din 4 februarie 2002 au fost enunțate, pentru anul școlar 2001-2002, o serie de obiective de ordin administrativ și al resurselor umane: a) obținerea statutului de personalitate juridică de către cel mai tânăr Seminar Teologic (este vorba de cel din Piatra Neamț); b) aplicarea hotărârii Consiliului eparhial luată în Permanența din 19.07.2001, privind acordarea binecuvântării arhierești cadrelor didactice care doresc să participe la diferite concursuri; c) creșterea numărului cadrelor didactice titulare; d) dezvoltarea bazei materiale a școlilor teologice.

Cum au fost îndeplinite aceste obiective?

Activitatea liturgică

Ținând cont că „teologia adevărată este teologia care se manifestă în cult", în anul școlar trecut s-a realizat o cooperare mai strânsă între școlile teologice și protopopiate, concretizată prin prezența corurilor și grupurilor corale de la toate seminariile la hramurile bisericilor, mai ales la cele de pe raza protopopiatelor în care funcționează școli teologice, la sărbătorile importante, la slujbele arhierești și misionare, pelerinaje etc.

Activitatea culturală

Înțelegând că tinerii teologi trebuie să fie și adevărați „animatori culturali", școlile teologice, în colaborare cu protopopiatele, s-au implicat în evenimentele culturale naționale și bisericești, comemorări, aniversări etc., susținând concerte de muzică patriotică, religioasă, colinde, nu numai în protopopiatele pe raza cărora își desfășoară activitatea, ci și în alte protopopiate. Exemplu, corul Seminarului Teologic „Sf. Gheorghe" – Botoșani, înainte de Nașterea Domnului a susținut un concert în Municipiul Pașcani, bucurându-se de aprecieri cu totul deosebite.

Activitatea filantropic-socială

Tinerii teologi au participat la asemenea activități, în principal în vacanțele de Crăciun și Paști când protopopiatele și parohiile desfășoară mai intens acțiuni de acest gen, iar elevii și studenții pot ajuta în derularea lor.

Ca urmare a demersurilor insistente făcute de Centrul eparhial, Seminarul Teologic Liceal Ortodox „Sf. Împărați Constantin și Elena" din Piatra Neamț, începând cu anul școlar 2002-2003, și-a dobândit statutul de personalitate juridică, funcționând în cadrul Grupului școlar „Gh. Carteanu", unde, prin bunăvoința doamnei directoare și a întregului consiliu de administrație, a primit spațiu corespunzător desfășurării activităților școlare specifice seminarului. Adresăm un cuvânt de mulțumire Domnului Inspector general Emil Creangă și celorlalți inspectori din cadrul Inspectoratului Școlar Județean Neamț, care ne-au sprijinit consecvent în demersurile noastre.

Începând cu anul școlar 2001-2002, s-a aplicat hotărârea *Permanenței Consiliului eparhial* din 19.07.2001, în sensul că profesorii care au dorit să participe la diferite concursuri (transfer, definitivat, titularizare, gradul II sau gradul I) nu au primit binecuvântarea (acordul) Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel pentru a participa la aceste concursuri, decât dacă au prezentat dovadă de la preoții parohi din parohiile pe raza cărora funcționează școlile în care au lucrat profesorii solicitanți, că au păstrat legătura cu parohia. Și în acest caz apreciem buna colaborare cu inspectoratele școlare care, în general, au cerut ca piesă de dosar, pentru cei care s-au înscris la concursuri, acordul scris al Centrului eparhial, în conformitate cu prevederile Protocolului încheiat între Ministerul Învățământului (în prezent M.E.C.) nr. 9484/16.03.1993 și Secretariatul de Stat pentru Culte nr. 18.591 din 16.03.1993, punctul 5, precum și cu precizările Ministerului Învățământului nr. 9715 din 10.04.1996 punctele 11 și 12.

Din păcate, în ceea ce privește încadrarea pe posturi de Religie a unor profesori necalificați, mai sunt situații în care, nici până astăzi, nu s-a cerut acordul Înalt Prea Sfințitului Mitropolit, încălcându-se prevederile menționate.

Cu privire la ocuparea posturilor didactice, constatăm că, în anul școlar 2001-2002, unii dintre profesorii suplinitori au susținut examene de titularizare, începând cu anul școlar 2002-2003 ca titulari (unul la Seminarul de la Agapia și unul la Seminarul din Dorohoi), iar alții prin transfer (unul la Seminarul din Piatra Neamț). Au atins parametrii pentru punctajul „maxim" Seminariile Teologice „Veniamin Costachi" de la Mănăstirea Neamț (cu opt titulari), „Sf. Gheorghe" din Botoșani (cu șapte titulari) și „Sf. Vasile cel Mare" din Iași (cu șase titulari pentru profilul Pastorală, dar insuficient pentru profilul Patrimoniu cu numai doi titulari); pentru punctajul „bine" Seminarul Teologic „Sf. Ioan Iacob" din Dorohoi (cu cinci titulari); la limitele dintre „suficient" și „bine" se situează Seminarul Teologic „Cuvioasa Parascheva" – Agapia (cu patru titulari), iar sub limită se găsește, încă, Seminarul Teologic „Sf. Împărați Constantin și Elena" din Piatra Neamț (cu numai trei titulari).

În ceea ce privește baza materială, aceasta a cunoscut, de asemenea, o îmbunătățire în toate Seminariile Teologice din Arhiepiscopia Iașilor. Din punct de vedere al dotărilor, pe primul loc se situează, în prezent, de departe, Seminarul Teologic „Sf. Gheorghe" din Botoșani, urmat de Seminariile „Veniamin Costachi" Neamț, „Cuvioasa Parascheva" – Agapia, „Sf. Ioan Iacob" – Dorohoi, „Sf. Vasile cel Mare" – Iași, „Sf. Împărați Constantin și Elena" – Piatra Neamț.

Adresăm mulțumiri Domnului Ing. Florin Egner, Primarul Municipiului Botoșani, Domnului Prof. Dr. Constantin Manolache, Inspector general al Inspectoratului Școlar Botoșani, Domnului Teodor Clocotici, Inspector general adjunct, Domnului Eugen Mireuță, Director S.C. FIR MELBO Botoșani, pentru ajutorul dat, Seminarului Teologic din Botoșani, și îi rugăm să aibă în vedere și Seminarul Teologic din Dorohoi.

Sperăm ca în acest an, prin bunăvoința Domnului Prof. Dr. Constantin Simirad, Primarul Municipiului Iași, căruia, de asemenea, îi mulțumim pe această cale pentru tot ceea ce a făcut, până în prezent, pentru Seminarul din Iași, lucrările la noua construcție a seminarului ieșean să avanseze în așa fel încât, în anul 2004, elevii să se mute în „casă nouă".

Organizarea învățământului în cadrul Arhiepiscopiei Iașilor

A. ***Învățământul teologic***

Și în anul școlar 2001-2002 în cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor, au funcționat 12 instituții de învățământ teologic, în următoarea structură:

I. **Învățământ superior de lungă durată**

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", în cadrul căreia, în prezent, toate cele patru secții (Teologie Pastorală, Teologie Litere – limbă română și limbă străină, Teologie Asistență Socială și Teologie Patrimoniu Cultural) au fost acreditate.

Numărul total al studenților în anul universitar 2001-2002 a fost de 928, din care 677 la forma de învățământ zi, 212 la forma de învățământ frecvență redusă, 23 la fără frecvență, iar 16 la Studii Aprofundate. Din numărul total de studenți, 28 au fost din afara granițelor țării (21 din Republica Moldova, cinci din Ucraina, unul din Germania și unul din Grecia).

Pe secții, situația se prezintă astfel: Teologie Pastorală = 468; Teologie Litere (limba română) = 101; Teologie Litere (limbă străină) = 97; Teologie Asistență Socială = 92; Teologie Patrimoniu Cultural = 154; Studii Aprofundate = 16.

În anul universitar 2001-2002 au obținut titlu de licențiat 157 de absolvenți: Pastorală zi = 47, Pastorală fără frecvență = 6, Litere = 48 (limba română = 27 și limbă străină = 21), Asistență Socială = 20, Patrimoniu Cultural = 36.

Toți cei 16 studenți de la Studii Aprofundate au susținut dizertațiile, promovând anul.

Personalul didactic al facultății:

Alături de Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Daniel și Domnul Prof. Dr. Emilian Popescu, care au lucrat în facultate ca profesori asociați, în anul școlar precedent (2001-2002) au predat și cele 28 de cadre didactice titulare (3 profesori, 7 conferențiari, 12 lectori, 3 asistenți și 3 preparatori), precum și 3 suplinitori (un lector, un asistent și un preparator).

Pe lângă cadrele didactice menționate, au mai predat ca și în anii precedenți, cadre didactice de la alte facultăți din cadrul Universității „Al.I. Cuza", din cadrul Centrului Muzeal „Moldova" sau de la Academia de Arte, care au suplinit discipline la diferite specializări (filologie, patrimoniu cultural, asistență socială).

II. **Învățământ postuniversitar**

În anul universitar 2001-2002 au fost organizate studii aprofundate la secția Teologie Biblică. La această formă de învățământ au studiat 16 absolvenți ai învățământului teologic universitar de lungă durată. La Studiile Aprofundate disciplinele au fost predate de următoarele cadre didactice: Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Dr. Daniel – Teologia Dogmatică; Pr. Prof. Dr. Petre Semen – Teologia Biblică a Vechiului Testament și Limba ebraică; Pr. Lect. Dr. Mihai Vizitiu – Teologia Biblică a Noului Testament; Dl Lect. Badea Gheorghe – Limba greacă.

Menționăm că în anii 2001 și 2002 Arhiepiscopia Iașilor a avut un număr important de absolvenți și cadre didactice de la școlile teologice din eparhie care au beneficiat de burse de studii în străinătate.

Pentru anul universitar 2002-2003 au fost înscriși, în anul I de studii, 305 studenți din care: 214 la forma de învățământ zi (Pastorală = 58, Litere limba română = 28, Litere limbă străină = 22, Asistență Socială = 25, Patrimoniu Cultural = 37, Studii Aprofundate = 44), iar 91 la forma de învățământ frecvență redusă (numai la secția Pastorală).

III. **Învățământ superior de scurtă durată**

Colegiul de Institutori Religie, cu durata de 3 ani, confesiune ortodoxă, care își desfășoară activitatea în cadrul Facultății de Științe ale Educației, a dat în anul universitar 2001-2002 prima promoție de absolvenți, în număr de 20. Ca și în anii precedenți, disciplinele teologice au fost predate de cadre didactice de la Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae" și de P.C. Pr. Dr. Vasile Nechita.

Această instituție de învățământ merge însă, în lichidare, în anul universitar 2002-2003 funcționând ultimii cu 2 ani de studii.

IV. **Învățământ postliceal**

Până în anul 2002 în Arhiepiscopia Iașilor au funcționat două școli postliceale teologico-sanitare: „Cuvioasa Parascheva" din Iași și „Sf. Teodora de la Sihla" din Piatra Neamț. Din păcate, o dată cu încheierea anului școlar 2001-2002, școala din Piatra Neamț și-a încetat activitatea, promoția 2002 fiind ultima. Cauza încetării activității a fost hotărârea Ministerului Educației și Cercetării de a nu mai subvenționa învățământul sanitar postliceal, școlile putând să-și continue activitatea doar dacă elevii își plătesc școlarizarea. Acest lucru nu a fost posibil la Piatra Neamț, și, din acest motiv, începând cu anul școlar 1999-2000, nu a mai existat clasa I, școala mergând în lichidare.

Doar școala din Iași își continuă activitatea, cu un efectiv de 84 de elevi în cele trei clase. Pe total, în anul școlar 2001-2002, la cele două școli, au fost școlarizați 108 elevi (26 la Piatra Neamț – ultima clasă; și 82 la Iași). Numărul absolvenților a fost de 52 (26 la Piatra Neamț și 26 la Iași). Ambele școli au desfășurat o activitate didactică, misionară și social-filantropică deosebită.

V. **Învățământul seminarial**

În cele șase Seminarii Teologice Ortodoxe din Arhiepiscopia Iașilor au fost înscriși, la începutul anului școlar 2001-2002, 1278 elevi, din care 1034 la forma de învățământ zi, iar 244 la frecvență redusă și seral. Au încheiat anul școlar 1227 de elevi, restul de 51 elevi fiind transferați, retrași sau exmatriculați. Numărul total al absolvenților Seminarului în anul școlar 2001-2002 a fost de 187 (156 la forma de învățământ zi, iar 31 la seral).

Numărul total al elevilor înscriși în clasa a IX-a la Seminariile Teologice Ortodoxe din Arhiepiscopia Iașilor, în anul școlar 2002-2003, în urma examenului de admitere, este de 330 elevi (246 la zi și 84 la fără frecvență).

Din cei 1278 de elevi înscriși la începutul anului școlar, 43 au fost din afara granițelor țării noastre.

VI. **Învățământul profesional**

În cele două școli de cântăreți bisericești (Mănăstirea Neamț și Botoșani) au fost înscriși în anul școlar 2001-2002, 90 de elevi, dar au încheiat anul școlar 77, întrucât 13 elevi s-au retras pe parcurs (5 la Neamț și 8 la Botoșani). Au absolvit școala 26 elevi (11 la Neamț și 15 la Botoșani).

Din cauza lipsei de candidați pregătiți, și aceste două școli merg în lichidare.

Pentru anul școlar 2002-2003 nu mai există anul I de studii.

În ceea ce privește procesul instructiv-educativ, constatăm, cu bucurie, că, din punct de vedre calitativ, nivelul de pregătire a fost superior celui din anul 2000-2001, lucru dovedit și de faptul că la examenul de admitere la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", sesiunea iulie 2002, din cele 50 de locuri de la secția Pastorală, 34 au fost ocupate de absolvenți ai Seminariilor

Teologice Ortodoxe din Arhiepiscopia Iașilor. De asemenea, la Olimpiade, faza națională, desfășurată în prima parte a anului 2002, bilanțul participării elevilor noștri a fost cu totul remarcabil: două premii I, două premii II, trei premii III și nouă mențiuni, iar la concursul „Bun venit Mileniul al III-lea creștin" (pictură icoane): un premiu I, un premiu II, un premiu III și două mențiuni. Aceste rezultate au situat Arhiepiscopia Iașilor pe primul loc din țară.

Apreciind rezultatele obținute, și ca semn de prețuire pentru cei care au contribuit la realizarea lor, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Daniel, în data de 16 aprilie 2002, a invitat la Reședința mitropolitană de la Centrul eparhial pe elevii premiați și pe profesorii care i-au pregătit, oferind elevilor premii în cărți și icoane tipărite la Editura TRINITAS, iar profesorilor, pe lângă cărți, le-a oferit Diploma de vrednicie „Cuvioasa Parascheva" și medalia jubiliară 600 de ani de la recunoașterea oficială a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei de către Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol (1401-2001).

Desfășurarea primirii și numele profesorilor și premianților, pe seminarii, a fost prezentată, pe larg, în revista „Candela Moldovei" nr. 3-4/martie-aprilie 2002.

Încadrările cu personalul didactic:

În învățământul teologic preuniversitar din Arhiepiscopia Iașilor, în anul școlar 2001-2002, au lucrat 120 de profesori, dintre care 33 titulari, iar 87 suplinitori. Din totalul de 120 de profesori, 50 au fost teologi (25 titulari + 25 suplinitori), iar 70 neteologi (8 titulari + 62 suplinitori). Numărul profesorilor clerici a fost de 39.

B. ***Învățământul religios***

În anul școlar 2001-2002 în județele din Arhiepiscopia Iașilor (Botoșani, Iași, Neamț) disciplina Religie a fost predată de 1056 cadre didactice, dintre care 954 cu pregătire teologică.

Un lucru deosebit care s-a realizat, legat de această disciplină, a fost acela că, în luna iulie 2002, potrivit hotărârii Sfântului Sinod nr. 4780/2001, în cadrul Conferințelor preoțești, care s-au desfășurat la Centrul Cultural-Pastoral Durău sub președinția Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel, s-a evaluat predarea Religiei în școală (rezultate, probleme, perspective) făcându-se o serie de propuneri menite să ducă la creșterea calității actului didactic și eficientizarea acestei discipline. Menționăm că la aceste Conferințe au participat și unii dintre domnii inspectori generali de la Inspectoratele școlare, respectiv, Dl Prof. Dr. Constantin Manolache de la Botoșani și Dl Prof. Emil Creangă de la Neamț, precum și inspectorii de Religie de la inspectoratele Iași și Neamț și unii profesori de Religie, ceea ce arată seriozitatea cu care este tratată această disciplină. Întreaga desfășurare a Consfătuirilor, problemele discutate, concluziile și propunerile făcute vor fi reflectate într-un amplu articol, redactat de P.C. Pr. Insp. Dr. Vasile Nechita, articol care va fi publicat în una din revistele noastre bisericești.

Perfecționarea personalului didactic

Perfecționarea didactică a profesorilor de la seminariile teologice și a celor care predau Religia s-a făcut pe întreg parcursul anului școlar, fie în particular,

prin studiu individual, participarea la concursuri didactice (titularizare, definitivat, gradul II, gradul I) sau frecventarea cursurilor postuniversitare, fie în mod organizat, prin participarea la cercurile pedagogice pe discipline, planificate de inspectoratele școlare, comisiile metodice din școală, asistențe la ore etc.

Examenele pentru certificarea competențelor profesionale, bacalaureat și de admitere

Aceste examene s-au desfășurat cu respectarea strictă a metodologiilor elaborate de Comisia de Învățământ a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Comisie condusă de Înalt Prea Sfințitul Părinte Daniel, a celor elaborate de Ministerul Educației și Cercetării, precum și a instrucțiunilor ulterioare emise de cele două înalte foruri de învățământ. La aceste examene a participat și câte un delegat al Centrului eparhial, care a urmărit corectitudinea acestora.

În perioada 12-14 iulie 2002, a fost organizat examenul de capacitate preoțească, prezidat de Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit, la care au participat absolvenții Facultății de Teologie și ai Seminariilor Teologice din eparhie, promoția 2002, dar și din promoțiile anterioare. Candidații care au promovat acest examen au fost repartizați la parohii, în ordinea mediilor obținute.

Cursurile de îndrumare pastorală și misionară

Potrivit hotărârii Sfântului Sinod nr. 1135/2002 și aprobării Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel de pe Temeiul nr. 3068 din 19.04.2002, în perioada 27 mai-9 iunie 2002, la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", au fost organizate cursurile de îndrumare pastorală și misionară a clerului, seria a 87-a, la care au participat 169 de preoți din cele patru eparhii ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 105 dintre aceștia pentru definitivat, iar 64 pentru promovare. Din Arhiepiscopia Iașilor, cursurile au fost urmate de 100 de preoți, 68 pentru definitivat și 32 pentru promovare. Cursurile s-au finalizat cu un examen pe care l-au promovat toți participanții.

Legătura Centrului eparhial cu instituțiile de învățământ teologic

Potrivit unei frumoase tradiții, și în anul școlar precedent, oaspeții Înalt Prea Sfințitului Mitropolit la hramul Sf. Parascheva, sau în alte ocazii, au vizitat Facultatea de Teologie. Unele din Seminariile Teologice au fost vizitate de Înalt Prea Sfinția Sa, ocazional sau planificat, cum a fost vizita la Seminarul Teologic „Sf. Gheorghe" – Botoșani și la Seminarul Teologic „Sf. Ioan Iacob" – Dorohoi în zilele de 6 decembrie și respectiv 7 decembrie 2002. Această vizită este reflectată, pe larg, în ultimul număr al revistei „Candela Moldovei" din anul 2002. De asemenea, unele Seminarii au fost vizitate de consilierul cu probleme de învățământ, ocazional sau planificat prilej cu care s-au întocmit note de control ce au fost apoi prezentate Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit pentru a lua act de cele constatate. Legătura Centrului cu școlile teologice s-a mai realizat și prin delegații Înalt Prea Sfinției Sale care au participat la diferite examene.

Un mod de a păstra legătura cu unitățile de învățământ bisericești și laice l-a constituit și corespondența. În anul 2002, sectorul învățământ a avut 1074 numere la intrări și 858 numere la ieșiri din totalul de 10.431 numere înregistrate la Secretariat, ceea ce reprezintă un procent de 18,52% din corespondență.

Obiective de realizat în anul 2003

Anul 2003 este un an deosebit de bogat în aniversări bisericești și culturale în care școlile teologice vor fi implicate.

1. La aniversarea a 100 de ani de la nașterea Părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993) ne propunem organizarea unui simpozion internațional în care să fie evocată personalitatea și opera celui mai mare teolog român al secolului XX. Va fi implicată în mod deosebit facultatea.

2. Ne propunem organizarea unui concurs gen „Cine știe câștigă" dotat cu premii, la care să participe toate Seminariile din Mitropolia Moldovei și Bucovinei, legat de marile aniversări bisericești, istorice și culturale (1.690 de ani de la Edictul de libertate a creștinilor în Imperiul Roman – Milano, 313; 370 de ani de la moartea martirică a Domnitorului Miron Barnovschi – †1633; 360 de ani de la tipărirea Cazaniei – Carte românească de învățătură, Iași, 1643; 330 de ani de la tipărirea Psaltirii în versuri – Uniev 1673).

3. Organizarea unei Consfătuiri cu profesorii de Religie (în preajma deschiderii anului școlar 2003-2004), în colaborare cu Inspectoratele școlare, așa cum a fost organizată cu cadrele didactice din seminarii în anul 2001.

4. Organizarea unui concurs coral interseminarial, de asemenea dotat cu premii, în luna iulie, la Mănăstirea Miclăușeni.

5. Inspectarea tuturor Seminariilor Teologice pentru a constata progresele, dar și deficiențele care ar mai exista în școli.

6. Organizarea unor excursii în țară și străinătate cu profesorii și elevii care vor fi premiați la Olimpiada din acest an, precum și cu premianții școlilor la sfârșitul anului școlar, prin Centrul de pelerinaje al Arhiepiscopiei Iașilor.

7. Se vor căuta surse de finanțare pentru dotarea tuturor Seminariilor cu cele necesare unui învățământ modern.

8. Se va căuta ca Seminariile care mai sunt, încă, deficitare la capitolul „resurse umane" să înlăture această deficiență.

În concluzie, considerăm că activitatea sectorului în anul 2002 a fost superioară anului precedent, și, mulțumind Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit pentru grija deosebită ce-o acordă învățământului, precum și tuturor celor care ne-au ajutat, supun spre aprobare membrilor Adunării Eparhiale prezenta *Dare de seamă.*

Consilier învăţământ,
Pr. Lect. univ. Dr. Mihai VIZITIU

Sectorul Monumente

Dare de seamă
privind activitatea în cursul anului 2002

I. *Activitatea de conservare-restaurare „Resurrectio”*

Colectivul format din 7 restauratori este coordonat sub aspect ştiinţific de către un consilier ştiinţific specialist restaurator, iar din punct de vedere administrativ de către un manager, desfăşurându-şi activitatea prin cele două secţii de restaurare: restaurare icoană pe suport de lemn, lemn policrom şi restaurare carte veche rară.

În cadrul Centrului se realizează şi activităţi specifice de: întocmire a documentaţiilor tehnice pentru restaurare şi conservare de bunuri de patrimoniu cultural mobil (iconostase, mobilier bisericesc, icoane şi carte veche), de pictură din nou pe suport de lemn, amenajare muzeistică etc.

Un aspect important legat de veniturile realizate prin derularea activităţilor menţionate este acela că ele au fost realizate cu un preţ scăzut pe manoperă, acesta fiind adoptat condiţiilor economice şi posibilităţilor scăzute ale beneficiarilor.

Manager,
P.C. Pr. Cristian Muraru

II. *Activitatea de cercetare – Centrul Mitropolitan de Cercetări T.A.B.O.R.*

În anul 2002, colectivul a fost implicat în rezolvarea mai multor grupe de lucrări:

A. Cercetare ştiinţifică: 2 teme de cercetare asupra patrimoniului cultural şi natural.

B. Lucrări de expertizare şi conservare:

- 104 de obiecte de cult aparţinând Mănăstirii Galata;
- Baldachin aparţinând Mănăstirii Golia;
- 115 icoane pe lemn – tratament insectofungicid;
- pictura murală a 3 biserici monument istoric;
- 1 iconostas – tratament biotic;
- 25 de buletine de analiză/atestat de calitate ceară pentru Atelierul de lumânări al Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei.

C. Publicaţii:

- 2 cărţi de specialitate;
- lucrări ştiinţifice.

D. Participări la manifestări științifice (simpozioane, seminarii internaționale și naționale);

E. Participare la competiții de finanțare proiecte promovate de către ANSTI, CNCSIS, Romanian Enviromental Partnership Foundation.

F. Menținerea relațiilor de colaborare cu forurile culturale internaționale și naționale;

Număr de angajați 4, venituri 160.320.582 lei, cheltuieli 154.096.841 lei.

Prof. Dr. Ing. Corneliu Oniscu

III. *Activitatea de proiectare*

În cursul anului 2002, a elaborat un număr de 19 documentații tehnice la faza P.A.C., dintre care un număr de 9 documentații în valoare de 560.000.000 lei reprezintă sponsorizarea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei la mănăstirile și parohiile de pe cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor. Restul de 10 documentații în valoare de 294.000.000 lei sunt pentru lucrări la obiectivele Centrului eparhial Iași.

Valoarea proiectelor elaborate în sumă totală de 854.000.000 lei, raportată la suma de 91.613.159 lei cheltuieli efective cu salarizarea, rezultând o economie de 762.386.841 lei.

Arh. Bogdan Negoiţă

IV. *Activitatea Serviciului Tehnic*

Mitropolia Moldovei și Bucovinei a avizat în cursul anului 2002 un număr de:

- 17 documentații pentru construirea de noi locașuri de cult (din care 7 în Municipiul Iași, 2 în Municipiul Botoșani, 9 în județul Iași, 6 în județul Botoșani și 2 în județul Neamț);
- 7 documentații pentru pictarea lăcașurilor de cult;
- alte documentații pentru lucrări de construcții și reparații la obiectivele de pe cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor.

Urmare contractelor încheiate între Mitropolia Moldovei și Bucovinei cu anumite unități de construcții din Municipiul Iași, la serviciul tehnic s-au depus în cursul anului 2002 situații de lucrări în valoare totală de 6.360.247.434 lei, care în urma verificărilor s-au redus la valoarea totală de 5.725.073.718 lei, neacceptându-se la plată o sumă în valoare de 635.173.716 lei pentru lucrări necuvenite.

Serviciul tehnic a soluționat un număr de 334 adrese, obținându-se 22 avize de la Ministerul Culturii și Cultelor – Secretariatul de Stat pentru Culte, 8 avize de la Ministerul Culturii și Cultelor – Direcția Monumentelor Istorice și alte avize de la primării și consilii județene.

A verificat modul de execuţie şi calitatea lucrărilor executate la Centrul de Diagnostic şi Tratament „Providenţa", Centrul de Educaţie şi Informare Medicală „Providenţa", Centrul săptămânal pentru bătrâni „Sf. Ilie" Miclăuşeni, Stăreţie Mănăstirea Bucium şi a obiectivelor din cadrul Centrului eparhial Iaşi, la care a fost solicitat.

A realizat instruirea periodică a personalului angajat cu normele şi legislaţia de protecţie a muncii prin efectuarea lunară a instructajelor de protecţia muncii în toate subunităţile Centrului eparhial Iaşi.

V. *Activitatea de execuţie*

V. 1. **Echipa „Meşterul Manole"**

Echipa formată din 24 muncitori (20 angajaţi şi 4 cu convenţie) în cursul anului 2002 a executat, în regie proprie, lucrări de construcţii în valoare totală de 5.765.955.686 lei.

Prin contractarea acestor lucrări cu alte firme de construcţii valoarea acestora ar fi crescut la suma de 6.745.317.796 lei, diferenţa de 754.804.655 lei înregistrându-se astfel ca economie la Sfânta Mitropolie.

Principalele obiective la care s-au executat lucrări de construcţii sunt următoarele:

A. Centrul eparhial Iaşi: Catedrală mitropolitană; Palat mitropolitan; Căminul de Maici „Sf. Teodora"; Corp administrativ A; Lucrări diverse (întreţinere); Căminul preoţesc „Sf. Gheorghe"; Casa Nicodim; Complex „Albina"; 9. Centrul de Diagnostic şi Tratament „Providenţa";

B. Mănăstirea Miclăuşeni

1. Centrul săptămânal pentru bătrâni „Sf. Ilie": Corp D, Corp F, Centrala termică, Canal termic.

C. Centrul Cultural-Pastoral Durău

1. Casa „Pelerinul"

D. Mănăstirea Neamţ

1. Stăreţie

V.2. **Atelierul de confecţii metalice Golia**

Echipa formată dintr-un număr de 4 până la 5 muncitori a executat, în regie proprie, lucrări la un număr de 11 obiective în valoare totală de 888.155.889 lei.

Valoarea acestor confecţii metalice s-ar fi ridicat la suma de 1.789.974.512 lei, dacă aceste lucrări erau contractate şi executate la alte unităţi de specialitate, astfel că diferenţa de 901.818.623 lei se înregistrează ca economie pentru Mitropolia Moldovei şi Bucovinei.

Obiectivele la care s-au realizat lucrări de confecţii metalice sunt următoarele:

A. Centrul eparhial Iaşi: Catedrala mitropolitană; Biserica „Sf. Gheorghe" – catedrala veche; Palat mitropolitan; Complex „Albina"; Centrul de diagnostic şi tratament „Providenţa"; Căminul preoţesc „Sf. Gheorghe"; Cabinetul stomatologic „Sf. Pantelimon"; Garaje auto.

B. Mănăstirea Miclăușeni: Centrul săptămânal pentru bătrâni „Sf. Ilie";
C. Centrul Cultural-Pastoral Durău: Casa „Profetul"; Casa „Pelerinul".

V. 3. **Atelierul de tâmplărie Bucium**

Cu un număr de 4 muncitori s-a executat mobilier în valoare de 878.725.666 lei pentru un număr de 4 obiective: Centrul Săptămânal pentru Bătrâni „Sf. Ilie" Miclăușeni, Centrul Cultural-Pastoral Durău, Catedrala mitropolitană și Complex „Albina".

VI. *Activitatea lucrărilor de construcții în Arhiepiscopia Iașilor*

VI.1. **Activitatea lucrărilor de construcții, reconstrucții și de pictare la noile locașuri de cult**

În cursul anului 2002 situația se prezintă astfel:

- Locașuri de cult la care s-a pus piatra de temelie, total = 10
  - 1 în mediul urban, 9 în mediul rural;
  - 5 în județul Iași, 4 în județul Botoșani, 1 în județul Neamț.
- Locașuri de cult în curs de construire, total = 176
  - 31 în mediul urban, 145 în mediul rural;
  - 70 în județul Iași, 58 în județul Botoșani, 48 în județul Neamț.
- Locașuri de cult în curs de reconstruire, total = 5
  - 2 în mediul urban, 3 în mediul rural;
  - 1 în județul Iași, 3 în județul Botoșani, 1 în județul Neamț.
- Locașuri de cult noi terminate de construit, total = 17
  - 3 în mediul urban, 14 în mediul rural;
  - 8 în județul Iași, 2 în județul Botoșani, 7 în județul Neamț.

Față de anul 2001, când pe cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor au existat un număr de 206 șantiere cu locașuri noi în construcție, în anul 2002 numărul acestora a scăzut la 198 de șantiere, terminându-se de construit un număr de 17 edificii.

- Locașuri de cult sfințite și resfințite în anul 2002, total = 26
  - 1 în mediul urban, 24 în mediul rural;
  - 10 în județul Iași, 8 în județul Botoșani, 8 în județul Neamț.
- Parohii fără locașuri de cult, total = 48
  - 1 în mediul urban, 47 în mediul rural;
  - 25 în județul Iași, 7 în județul Botoșani, 16 în județul Neamț.
- Locașuri noi în curs de pictare, total = 43
  - 3 în mediul urban, 40 în mediul rural;
  - 16 în județul Iași, 6 în județul Botoșani, 22 în județul Neamț.

VI.2. **Activitatea de reparații, pictare și repictare la locașuri de cult, altele decât cele nou construite**

- Locașuri de cult în curs de reparare-restaurare, total = 63
  - 23 în mediul urban, 40 în mediul rural;

- 35 în județul Iași, 9 în județul Botoșani, 19 în județul Neamț.

• Locașuri de cult în curs de pictare-repictare, total = 56
- 3 în mediul urban, 53 în mediul rural;
- 33 în județul Iași, 20 în județul Botoșani, 3 în județul Neamț.

În anul 2002 față de anul 2001 locașurile sfințite și resfințite au crescut de la 4 la 26 de edificii. Comparativ cu anul 2001, se constată o creștere de la 63 la 106 șantiere de pictură, din care 6 în mediul urban și 100 în mediul rural.

Totalul șantierelor de pe cuprinsul Arhiepiscopiei Iașilor în anul 2002, față de anul 2001 au crescut cu 53 șantiere, de la 314 la 367 șantiere, din care 198 pentru construcții noi, 63 de reparații, consolidare, restaurare și 106 pentru pictură.

VI.3. **Activitatea lucrărilor de construcții privind sediile de protopopiate și a caselor parohiale**

În prezent, Arhiepiscopia Iașilor cuprinde un număr de 1.166 de parohii, repartizate pe cuprinsul a 12 protopopiate, din care 10 au sedii proprii, 1 fără sediu și 1 cu sediul în construcție. Din cele 1.166 parohii, 519 dispun de case parohiale, 55 au case în curs de construire, iar 592 nu au case parohiale.

VI.4. **Lucrări de consolidare și restaurare la bisericile și edificiile monumente istorice**

Valoarea cheltuielilor pentru lucrările de consolidare-restaurare suportate de Ministerul Culturii și Cultelor – Oficiul Național al Monumentelor Istorice, cât și de Inspecția de Stat în Construcție la cele 12 obiective din cele 20 existente în Arhiepiscopia Iașilor, cuprinse în Planul Național de Restaurare pe anul 2002, se ridică la suma de 21.093.678.000 lei. Din această sumă s-a plătit 2.661.538.000 lei pentru proiectare, 17.874.725.000 lei pentru lucrări de execuție, 165.250.000 lei pentru asistență tehnică și 392.165.000 lei pentru cercetare arheologică. Din suma de 21.093.678.000 lei Inspectoratul de Stat în Construcție a cofinanțat lucrări în valoare de 7.750.000.000 lei, iar 13.343.678.000 lei au fost finanțate de către M.C.C. – O.N.M.I.

Raportat la anul 2001, când D.M.I. – O.N.M.I. a finanțat suma de 23.438.036.000 lei, în anul 2002 a finanțat suma de 13.243.678.000 lei, reducându-se cu 10.194.358.000 lei.

Din valoarea plăților efectuate pe anul 2002 la monumentele istorice, S.C. Construcții Unu S.A. din Iași a încasat un procent de 62,37%, având 9 șantiere cu lucrări în execuție. Cu toate eforturile depuse, S.C. Construcții Unu S.A. a fost nevoită în cursul anului 2002, din lipsă de fonduri, să întrerupă lucrările de consolidare la fundația de pe latura de nord a Catedralei mitropolitane din Iași, afectându-se astfel grav structura de rezistență, acest lucru periclitând în orice moment stabilitatea edificiului la un eventual seism.

VII. *Obiective ale căror lucrări au fost susținute din fonduri proprii de către Centrul eparhial Iași*

Principalele obiective la care s-au executat lucrări de construcții: reparații, RK, întreținere, lucrări la instalații electrice, încălzire, sanitare etc sunt următoarele:

A. **Centrul eparhial Iași**: Palat mitropolitan; biserica „Sf. Gheorghe" – Catedrala veche; Centrul de diagnostic și tratament „Providența"; Centrul de educație și informare medicală Providența; Căminul preoțesc „Sf. Gheorghe"; Cabinet stomatologic „Sf. Pantelimon"; garaje auto; Complex „Albina"; Poarta „Sf. Gheorghe"; Casa Roznovanu, stăreție – Mănăstirea Bucium.

B. **Mănăstirea Miclăușeni**

Centrul săptămânal pentru bătrâni „Sf. Ilie": corp D, corp F, Centrală termică, canal termic.

C. **Centrul Cultural-Pastoral Durău**: Casa „Sihastru"; Casa „Profetul"; Casa „Pelerinul"; Sistematizare verticală (căi acces, platformă).

IX. *Donații și sponsorizări în cursul anului 2002*

În cursul anului 2002, Mitropolia Moldovei și Bucovinei a obținut importante sponsorizări de la: Primăria Municipiului Iași; Prințul Dimitrie Sturdza; Domnul Eric Sturdza; Domnul Dr. Paul Van Saanen – Elveția; Domnul Dumitru Sandu – Balastiera Cristești; S.C. IPROCHIM S.A. Iași; S.C. LAZĂR S.A. Reghin; S.C. ROM CERAM S.A. – Roman; S.C. MOLDOMOBILA S.A. – Iași; S.C. TRIMEC S.A.– Iași.

X. *Lucrări ce urmează a fi executate în cursul anului 2003*

1. **Centrul de diagnostic și tratament Providența**: amenajat spațiu amplasare litotriptor STORZ; punerea în funcțiune a instalației de climatizare și sterilizare de la sălile de operații; finalizare amenajare spațiu generator; montat coș evacuare noxe bucătărie; executat racord instalație climatizare; montat instalație sterilizare; montat lămpi scialitice și tavane pe definitiv săli operații; executat aerisire subsol și cale de acces direct din exterior; executat rezervor 500 m.c.; finalizat finisaje spații pentru medici la P.T.; confecționat + montat structură de rezistență metalică pentru protecția ultimului nivel (acoperiș); finalizat sistematizare verticală.

2. **Centrul de educație și informare medicală Providența**

Continuarea în ritm accelerat a lucrărilor: confecționat + montat structură de rezistență metalică; procurat + montat zonă vitrată și opacă acoperiș; procurat + montat pereți cortină închideri laterale; executat compartimentări interioare; executat canalizări exterioare; amenajat căi acces.

3. **Centrul eparhial Iași**

Catedrala mitropolitană: refăcut instalație electrică;

Palat mitropolitan: refăcut instalație electrică; revizuit instalații încălzire, sanitare;

Canal termic: refăcut instalația termică;

Magazinul „Altarul": reparații, zugrăveli, vopsitorii, revizuit instalații;

Casa „Nicodim”: executat racord gaz metan; montat centrală termică;

Căminul preoţesc „Sf. Gheorghe”: executat supraetajare; modificat instalaţii sanitare.

Clădirea „Veniamin Costachi”: reamenajare anexă B; începerea lucrărilor de consolidare a clădirii.

Dotări: procurarea a 4 centrale termice pentru clădirile Centrului eparhial.

4. **Mănăstirea Bucium**

Biserica cu hramul „Învierea Domnului”: executat organizare de şantier; executat împrejmuire provizorie; începerea lucrărilor de construcţie a bisericii.

Casa Roznovanu – stăreţie mănăstire: finalizarea lucrărilor de consolidare; refacere instalaţii sanitare; refacere instalaţii electrice; reparaţii instalaţii încălzire; executat lucrări de împrejmuire;

5. **Mănăstirea Miclăuşeni**: executat lucrări de restaurare la Castelul Sturdza; reamenajare Parc dendrologic; reparaţii clădiri existente; finalizarea Căminului Săptămânal pentru Bătrâni „Sf. Ilie”; înlocuit instalaţii electrice, încălzire, sanitare; dotarea cu încă două centrale termice; aducţiune gaz metan; executat canalizare exterioară; alimentare cu apă potabilă din reţeaua Timişeşti – Iaşi; reamenajare fosta sală de sport în sală de conferinţe; finalizare drumuri şi alei de acces; împrejmuire parc.

6. **Centrul Cultural-Pastoral Durău**

- *Casa Sihastrul*: continuarea lucrărilor de sistematizare verticală; lucrări de întreţinere.
- *Casa Pelerinul*: executarea lucrărilor de reparaţii şi modernizare băi şi grupuri sanitare; modificarea instalaţiei de încălzire existentă astfel încât fiecare tronson al construcţiei să fie încălzit separat de celelalte.

Pentru realizarea lucrărilor propuse a se efectua în cursul anului 2003, facem apel la onoraţii membri ai Adunării eparhiale pentru a ne sprijini în identificarea unor noi surse, faţă de cele existente, cum ar fi: noi sponsori, donatori, finanţatori etc.

Sectorul monumente prin activitatea desfăşurată a adus economii Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei în valoare totală de 2.493.796.994 lei, după cum urmează:

- Serviciul tehnic	635.173.716 lei
- Serviciul arhitectură	202.000.000 lei
- Echipa „Meşterul Manole”	754.804.655 lei
- Atelierul de confecţii metalice Golia	901.818.623 lei
TOTAL	**2.493.796.994 lei**

Consilier pentru monumente
şi construcţii bisericeşti,
Ing. Mircea PRECUPAN

Notă: Datele privind activitatea lucrărilor de construcţii în Arhiepiscopia Iaşilor au rezultat prin centralizarea situaţiilor provenite de la protopopiate.

Biblioteca Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei

Raport de activitate 2002

Activitatea desfășurată la Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei s-a înscris pe următoarele coordonate:

I. *Completarea fondurilor bibliotecii*

Completarea fondurilor Bibliotecii Mitropoliei Moldovei și Bucovinei s-a realizat pe trei căi:

- cumpărături (prin înțelegerea și sprijinul I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, biblioteca a beneficiat de 4.000.000 lei lunar (total 48.000.000 lei), la care s-au adăugat 5.177.400 lei cu care au fost achitate câteva comenzi direct la editură.
- donații;
- schimb de publicații.

Cărți intrate și prelucrate în anul 2002: achiziționarea prin cumpărături a 317 volume cu 52.728.786 lei; donații a 500 volume cu 43.740.900 lei (Institutul Ecumenic „Sf. Nicolae").

Periodice intrate și prelucrate în anul 2002:

La Biblioteca Ecumenică „Dumitru Stăniloae" și Secția Istorică: 275 volume (de inv.) cu 32.743.000 lei, cu 1358 fascicole.

În prezent, la secțiile amintite pot fi consultate 2023 titluri publicații periodice într-un număr de 12.318 vol. de inventar, dintre care 43 de titluri noi au fost adăugate pe parcursul anului 2002.

La Secția „Studium": 356 volume (de inventar), în curs de evaluare.

Au fost introduse pe calculator, în baza de date a periodicelor, proprie Secției „Studium", bază care a ajuns la 3457 de volume.

Total cărți și periodice prelucrate în anul 2002: 4719 de volume în valoare de 376.128.710 lei.

Fond în curs de prelucrare din diferite donații: 8000 volume de cărți în curs de evaluare.

Cărți scoase din inventar în 2002: 248 de volume cu 1.549.500 lei.

Fond existent la Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, la 31 decembrie 2002: 78.653 volume cu 1.475.964.366,40 lei.

Fond total prelucrat și în curs de prelucrare: 86.653 de volume.

II. *Prelucrarea informatizată*

S-au pregătit cărțile în vederea introducerii pe calculator a documentelor pentru 70 de tranșe (cărți și reviste), pentru care s-au stabilit: 6345 indici de clasificare și 8050 descriptori.

S-a continuat prelucrarea informatizată a documentelor, repartizate la toate cele trei secții ale Bibliotecii Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, în programul CDS/ISIS. S-a continuat dezvoltarea bazei de date PAPYRUS (1245 de referințe), pentru bibliografii.

III. *Exploatarea bazei de date*

În anul 2002, s-a îmbunătățit structura rețelei de calculatoare, prin achiziționarea a două calculatoare noi, prin autofinanțare (cu bani proveniți din permise) și prin donația a două calculatoare și a unei imprimante de către Diaconul Marc Dunant, din Elveția. Aceste calculatoare au înlocuit pe cele de generație veche, fiind posibilă introducerea programului Windows'95 pentru cele șase stații de lucru.

În prezent, la Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei sunt șase stații de lucru pentru bibliotecare și două terminale pentru consultarea bazei de date de către studenți.

S-a realizat generarea și listarea la imprimantă a registrului inventar general și a registrului subinventar pentru cărți pe 2001 și pentru periodice pentru anul 2002.

IV. *Înscrierea și deservirea cititorilor. Informații bibliografice*

Pe parcursul anului 2002, s-au înscris 168 de studenți și s-au acordat 126 de vize, pentru care s-au încasat 12.025.000 de lei.

Frecvența cititorilor a fost de 53.000, fiind consultate 64.897 de volume.

Cititorii au beneficiat de peste 400 de bibliografii tematice, pe suport clasic (765 de fișe) și prelucrate informatizat, pentru care s-au făcut listări la imprimantă, în funcție de solicitări.

Exemplificăm o serie de teme noi: *Comuniune, Catolicitate, Contemplație, Ontologie, Teatru religios, Martir, Mitropolitul Petru Movilă, Sociologie religioasă* ș.a.

S-a continuat completarea plicurilor tematice cu materiale iconografice și fișe bibliografice.

S-a început realizarea unui Fond documentar „Dumitru Stăniloae", care să cuprindă materiale documentare de și despre marele teolog al ortodoxiei contemporane.

S-a continuat colaborarea cu Biblioteca Națională a României la elaborarea Catalogului cărților străine și Repertoriul periodicelor străine intrate în bibliotecile din România, pentru care s-au semnalat 116 titluri periodice și 2100 titluri pentru cărți.

S-a prelungit programul la Biblioteca Ecumenică „Dumitru Stăniloae", cititorii având acces între orele 9.00-14.00 și 15.00-18.00.

V. *Conservarea fondurilor*

S-a acordat o atenție deosebită conservării fondurilor prin amenajarea judicioasă a spațiilor de depozitare.

La Secția „Studium" s-a făcut verificarea fondului de carte (11.989 de volume) și au fost scoase din inventar 248 de volume, care erau în mai multe exemplare, pentru a fi donate seminariilor din Arhiepiscopia Iașilor, în baza temeiului cu nr. 8367 din 21.10.2002.

Se fac demersuri pentru confecționarea de noi dulapuri la Biblioteca Ecumenică „Dumitru Stăniloae". Se impune extinderea spațiilor de depozitare pentru toate cele trei secții. Sperăm, ca în anul 2003, să începem amenajarea spațiului fostei Fabrici de lumânări pentru bibliotecă, pentru a rezolva această problemă.

S-a continuat acțiunea de igienizare și restaurare a unor cărți de patrimoniu.

S-au legat 20 de cărți și registrele de inventar, cu bani proveniți din exploatarea copiatorului.

VI. *Schimb internațional*

S-a continuat schimbul de publicații, primind de la 22 de parteneri, din opt țări, un număr de 15 titluri de reviste, cu 73 de fascicole, pentru care am trimis revista „Teologie și viață".

Mulțumim Institutului Cultural-Misionar TRINITAS pentru suportarea cheltuielilor de expediere.

VII. *Exploatarea copiatorului*

În perioada ianuarie-decembrie 2002 s-au executat 5744 de copii în valoare de 8.883.000 de lei.

S-au mai executat un număr de 7519 de copii, fiind xeroxate bibliografii diverse, cărți și articole pentru Fondul documentar „Dumitru Stăniloae", materiale pentru Radio TRINITAS și pentru Cabinetul Stomatologic „Sf. Pantelimon".

Alte activități

S-au făcut donații din plusurile de reviste din bibliotecă pentru seminariile din Arhiepiscopia Iașilor și Facultatea de Teologie din București.

S-a întocmit o fișă documentară despre Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei solicitată de Biblioteca Județeană „Gheorghe Asachi" din Iași, pentru a realiza o Istorie a culturii ieșene, în date, pentru perioada 1400-2000.

La solicitarea Centrului de Conservare și Restaurare „Resurrectio" s-a făcut o evidență a bunurilor cultural-mobile tip carte din Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei a fost prezentă în paginile revistei „Candela Moldovei" cu rubrica „Tezaur tainic între filele cărților" și a participat la mai multe emisiuni la Radio TRINITAS.

La împlinirea celor 360 de ani de la Sinodul de la Iași, biblioteca a organizat la *Sala Gotică* a Mănăstirii „Sf. Trei Ierarhi", expoziția de carte cu edițiile Mărturisirii de credință, sec. XVII-XXI, existente în biblioteca noastră.

S-a reeditat pliantul bibliotecii, ediția în limba română și au fost publicate edițiile în limba franceză și engleză.

La inițiativa și insistența bibliotecii s-a procurat o copie a manuscrisului *Parisinus* a *Mărturisirii ortodoxe* de la Biblioteca Academiei din Paris.

Cu deosebită considerație și multă bucurie aducem mulțumiri celor care pe parcursul anului 2002 au făcut donații bibliotecii: I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei; Facultatea de Teologie „Aristotelis" din Tesalonic, Protos. Constantin Chirilă din America, Marc Dunant – Elveția, Arhim. Dosoftei Șcheul, Arhim. Timotei Aioanei, Pr. Dragoș Bahrim, World Vision din Iași.

Mulțumim pentru colaborare și pentru donații Dlui Ion Arzoiu, Directorul Editurii *Priors Books*, de la care am achiziționat lucrări de referință pentru biblioteca noastră.

Biblioteca a fost sponsorizată cu 25.170.000 de lei, pentru procurare de cărți, pentru care aducem mulțumiri: I.P.S. Mitropolit Daniel, părinților profesori de la Facultăților de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași, părinților protopopi, stareților, părinților de la parohii din Iași și studenților de la Facultatea de Teologie.

Biblioteca Mitropoliei Moldovei și Bucovinei a fost apreciată pentru organizarea și importanța ei în procesul de învățământ, de Comisia de acreditare a Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, formată din profesori de la celelalte facultăți de teologie din țară.

Un eveniment deosebit pentru biblioteca noastră a fost vizita Doamnei Lidia Stăniloae (mai 2002), prilej cu care biblioteca a primit o donație bogată de cărți din biblioteca personală a Părintelui Dumitru Stăniloae, un portret al părintelui, pictat de A. Stoenică în anul 1987 și suma de 3.350.000 lei pentru achiziții de cărți noi.

În anul 2003, cu prilejul aniversării a 100 de ani de la naștere și comemorarea a 10 ani de la trecerea în veșnicie a patronului spiritual al bibliotecii, Părintele Dumitru Stăniloae, dorim să colaborăm cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași și cu Institutul Cultural-Misionar TRINITAS pentru a organiza diverse manifestări. În acest sens, biblioteca organizează un Fond documentar „Dumitru Stăniloae" cu materiale documentare de și despre marele teolog al teologiei contemporane și dorim să facem un pelerinaj la mormântul Părintelui Dumitru Stăniloae.

Am încercat să relietăm cele mai semnificative realizări ale echipei de bibliotecare formată din cinci bibliotecare cu carte de muncă și patru încadrate cu convenție, care s-au străduit, prin profesionalism și dăruire, să intensifice, să dezvolte și să extindă aria activităților care se pot desfășura într-o bibliotecă, să ofere un climat optim de studiu și să colaboreze cu instituții similare. Asistența informatizată a fost asigurată de programatori de la Institutul Cultural-Misionar TRINITAS.

Bibliotecar coordonator,
Cristina MURARU

Institutul Ecumenic „Sf. Nicolae”

I. *Activități educative, cursuri*

Curs intensiv de limba engleză (WCC Intensive English Language Training Course), sponsorizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (WCC Geneva), s-a desfășurat în perioada 18 martie – 25 mai 2002. Au participat studenți din: Albania, Armenia, Cehia, Bulgaria, Serbia, Belarus, Kyrgyzstan, Estonia și România.

Cursuri de calificare (în colaborare cu THR București): *ghid de turism, recepționer hotel, ghid național de turism, agent de turism*, 4 martie – 20 septembrie 2002, pentru personalul din Mitropolia Moldovei și Bucovinei.

Cursul pregătire și consiliere în amenajarea și întreținerea spațiilor verzi, în perioada 16-27 septembrie 2002, în parteneriat cu specialiști din Scoția: s-a început amenajarea spațiilor verzi de la Bucium, Durău, Bălțătești.

Lecții de educație religioasă și civică la grădinițele „Sf. Nicolae”, „Sf. Parascheva” și nr. 10, în cadrul proiectului: „Grădinițele creștine”.

II. *Programe ecumenice*

Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor, 18-25 ianuarie, la care au fost implicați reprezentanți ai celor două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică, Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași, Institutul Teologic Romano-Catolic și parohii din ambele eparhii.

Seminarul ecumenic „*Teologie și Spiritualitate Ortodoxă*”, organizat în cooperare cu Institutul Ecumenic de la Bossey, Elveția, în perioada 28 aprilie – 8 mai 2002; au participat pastori și reprezentanți ai Bisericilor din 11 țări.

Ziua Mondială de Rugăciune a Femeilor, Sala Dr. Iustin Moisescu, 1 martie, cu participarea a 100 de persoane.

Susținerea Bibliotecii Dumitru Stăniloae cu 400 de volume de carte în limba engleză și ediția completă pe ultimii 20 de ani ai revistelor „Theology” adusă la zi sau colecția revistei „Journal of Moscow Patriarchate” prin donația Pr. Francis House din Anglia.

„Despre Biserica Ortodoxă din România”, seminar de studii pentru Pr. Ian Randall, 11-21 noiembrie 2002.

III. *Activități culturale*

- **Seminar despre drepturile omului**, Iași, 31 septembrie – 4 octombrie, 2002;
- **O Biserică Ortodoxă: Istorie, Artă, Comunitate**, CD de prezentare a iconografiei, artei și arhitecturii unei Biserici ortodoxe în sistem multi-media;
- **Restauratio et Patrimonia** – cooperare cu restauratori din Anglia și Belgia în folosul Centrului Resurrectio și Facultății de Teologie.

Editarea și publicarea cărții *Istoricul Satelor Miclăușeni și Butea din Judetul Iași*, de Costin Merișca, Editura TRINITAS, în folosul Mănăstirii și al Castelului de la Miclăușeni.

IV. *Reprezentări la întruniri internaționale*

- **Comisia „*Biserică și Societate*" a CEC** – Elveția, Sigriswil, 25-28 aprilie 2002;
- **Vizita unei delegații de cinci persoane** din partea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei la Chelmsford și semnarea unui protocol de cooperare pe plan educativ, social și diaconal;
- **Vizita grupului vocal psaltic *Byzantion*** în Grecia, 26 februarie – 6 martie;
- „***Autoritatea și predica cu autoritate***", seminar organizat la Durău de Unitatea „Faith and Order" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, 1-8 iulie.

V. *Vizite ale unor personalități din mișcarea ecumenică*

- **Thomas Blinkhorn** – Banca Mondială – 9-10 mai 2002 vizită de informare la monumentele istorice de interes patrimonial cu scopul de a finanța unele proiecte.
- **Hans Hodel,** 28-30 septembrie, de la Organizația *Interfilm*, Elveția – pentru propunere de seminar cu privire la efectele artelor vizuale asupra educației creștine.
- **Tristram Engelhardt** – Profesor de Bioetică, o conferință inaugurală cu ocazia binecuvântării de început de an 2002-2003.
- Excelența Sa Joris A.O.L. Vercammen, Arhiepiscop de Utrecht, Primatul Bisericii Vechi Catolice, Iași, 15-17 aprilie 2002, cu susținerea conferinței: Misiunea Bisericii astăzi într-o lume multiculturală și secularizată.
- **Chris Newlands,** preot anglican, cu un grup de donatori și binefăcători din Anglia, 18-22 august, pentru Spitalul Providența și Dr. Clunet.
- **Hans Brennsteiner** și **Thomas Gruber**, 10-12 aprilie 2002 – donații de materiale și echipamente agricole la unele unități ale Mitropoliei: mănăstirile Bucium, Vlădiceni, Războieni, Miclăușeni.
- **Athenagoras Peckstadt,** Bruge – Belgia, 12-14 aprilie 2002 întâlniri formale cu autoritatea bisericească și participare la viața liturgică a Bisericii „Sf. Nicolae Domnesc".

VI. *Programe social-misionare*

- **Distribuirea a două camioane** de ajutoare materiale din Norvegia la diferite instituții, ianuarie 2002;
- **Participarea la Proiectul „Pădurea de Argint" derulat de Sectorul „Diaconia"**, începând cu luna aprilie 2002 – perioadă nedeterminată;
- **Program de asistență spirituală și pastorală** pentru persoanele în vârstă din parohia „Sf. Ap. Toma" din Iași, 3-5 iunie 2002 în folosul a 30 de persoane;

- **Cluburi de vacanță pentru copii,** 8-12 iulie 2002, 15-19 iulie 2002, pentru 40 de copii în fiecare serie, din cartierele Dacia, Sărărie și Alexandru, Iași;

- **Tabără pentru copii la Mănăstirea Durău,** 7-10 august 2002, în favoarea Centrului de Primire pentru Copiii Străzii „Sf. Andrei" – Iași;

- **Pelerinaj pentru bătrâni,** 2 iulie 2002, Sărbătoarea „Sf. Ilie", pentru 30 de persoane din diferite parohii sărace, în cadrul proiectului „Pădurea de Argint";

- **Programul „O șansă pentru progres"**, decembrie 2001 – iunie 2002, 28 de ședințe de informatică pentru 18 participanți, în principal copiii de la Centrul de Primire pentru Copiii Străzii „Sf. Andrei" – Iași;

- **Proiect de finanțare** în limba engleză pentru Centrul „Sf. Ilie" de la Miclăușeni;

- **Proiect de finanțare** în limba engleză pentru Centrul de Conferințe și Medicină preventivă Providența II;

- **Informare, cazări și hrană, program logistic**, coordonarea activității a peste 120 voluntari la hramul Sf. Cuvioase Parascheva.

Centrul de Pelerinaje „Sf. Parascheva"

Organizarea de pelerinaje în țară a constituit, cantitativ, cea mai mare parte a activității derulate. S-au oferit servicii de turism religios pentru 3.633 de pelerini în special pentru obiectivele din Bucovina și regiunea Neamț, în urma organizării a 110 pelerinaje, parcurgându-se în total 70.485 km.

S-au asigurat servicii pentru 604 pelerini din străinătate, de diferite confesiuni creștine, care au vizitat țara noastră în cadrul a 35 de pelerinaje, de care au beneficiat pelerini din Marea Britanie, Grecia, Polonia, Bulgaria, Franța, Elveția, Germania, Olanda, Serbia, Norvegia.

Pelerinajele organizate în străinătate au inclus: Pelerinajul pentru tineret – Taizè, Întâlnirea Europeană de Iarnă de la Paris, alte două pelerinaje în Franța, câte un pelerinaj în Italia, Grecia și la Constantinopol.

S-au organizat pelerinaje cu caracter social-caritativ, organizate de preoți parohi, de profesori de religie din școli.

Susținerea Centrului eparhial (subunități ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei) s-a concretizat în asigurarea în regim gratuit a transportului și ghidajului pentru grupul de pelerini de la Marsilia; pelerinaj în sudul României pentru Seminarul Teologic „Sf. Vasile cel Mare".

În colaborare cu Institutul Ecumenic „Sf. Nicolae" a organizat în perioada 18 martie-10 octombrie 2002, trei cursuri de calificare și specializare în turism.

Casa de odihnă și pelerinaje „Sf. Dr. Cosma și Damian"

Devenită din martie 2002, schit al Mănăstirii Miclăușeni, Casa a oferit în acest an servicii de cazare și de masă pentru 858 pelerini, primindu-se 31 de grupuri. Dintre acestea șase au fost din străinătate, din spațiul ortodox (Serbia, Bulgaria, Republica Moldova).

Director,
Pr. Lect. Dr. Dan SANDU

Sectorul juridic

Dare de seamă asupra activității desfășurate în anul 2002

Diversificarea activităților ca răspuns la cerințele actuale ale Bisericii ne-a determinat în anul 2002 să ne mobilizăm și mai mult eforturile pentru a găsi soluții viabile în vederea rezolvării într-o măsură cât mai mare și în conformitate cu legile canonice și civile problemele cu care se confruntă Centrul eparhial și unitățile sale de cult subordonate.

Deși a trebuit să facem față unui volum mare de lucru și deseori să contracarăm acțiunile ostile ale unor autorități locale, totuși sectorul juridic s-a înscris cu rezultate remarcabile de un real câștig pentru Biserică necesare dezvoltării și susținerii activităților sale misionare, medicale, de caritate etc.

În general, activitatea oficiului juridic în anul 2002 poate fi concretizată în următoarele acțiuni:

I. *Reprezentarea intereselor unităților de cult în fața instanțelor judecătorești și a tuturor autorităților administrației locale și centrale pentru recuperarea și apărarea patrimoniului bisericesc*

a) În anul 2002, oficiul juridic a avut un număr de 97 de dosare care s-au derulat pe rolul instanțelor judecătorești de la Iași, Neamț, Botoșani, Bacău, Suceava, Cluj-Napoca și Curtea Supremă de Justiție București. Aceste dosare au avut ca obiect diferite cauze, dintre care enumerăm: revendicarea proprietăților bisericești agricole și silvice, recuperarea imobilelor, litigii de muncă, litigii economice, furturi din patrimoniul bisericesc etc. Din aceste dosare aflate pe rolul instanțelor s-au soluționat un număr de 33 dosare, din care favorabil 30 și nefavorabil 3, restul dosarelor urmează să fie soluționate, fiind pe rol.

Sunt notabile soluțiile date în dosarele de la următoarele instanțe:

1. *La Iași* în dosarul cu Direcția Silvică Iași – instanța a dat câștig de cauză celor 137 unități de cult, obligând Direcția Silvică Iași să predea pentru a fi puse în posesie unitățile noastre de cult, conform Anexei nr. 55 a H.C.J. Iași nr. 232/ 21.12.2000 pe o suprafață totală de 1.546 ha pădure;

2. *Judecătoria Pașcani* a obligat, de asemenea, Direcția Silvică Iași să predea 25 ha teren cu vegetație forestieră pentru a fi pus în posesie Schitul Boureni;

3. *La Cluj*, după ce inițial Judecătoria Cluj-Napoca a respins acțiunile introduse de Mitropolia Moldovei și Bucovinei, în recurs, după un lung șir de procese (20 la număr), Tribunalul a dat câștig de cauză Bisericii, după cum urmează:

a) a obligat Direcția Silvică Neamț să delimiteze și să pună la dispoziția comisiilor locale, pentru a fi puse în posesie mănăstirile, schiturile și parohiile din județul Neamț (209 la număr), pe următoarele suprafețe de pădure: comuna Vânători – 5.164 ha pădure; comuna Agapia – 90 ha pădure; comuna Viișoara –

400 ha pădure; comuna Pângărați – 440 ha pădure, însumând o suprafață totală de 6.094 ha teren cu vegetație forestieră;

b) a obligat Comisiile locale de fond funciar de la Vânători, Pângărați, Agapia și Viișoara (Alexandru cel Bun) să pună în posesie unitățile noastre de cult cu suprafața totală de 6.094 ha pădure pe raza celor 4 comune;

c) a obligat Comisia Județeană Neamț să elibereze titluri de proprietate pentru cele 209 unități de cult din județul Neamț cu suprafața totală de 6.094 ha pădure;

4. Curtea Supremă de Justiție București a obligat Mitropolia de stil vechi – Slătioara să lase în deplină și liniștită posesie biserica parohiei de stil vechi „Sfântul Nicolae" – Zănești, Protopopiatul Roznov, jud. Piatra Neamț;

5. Instanțele din Iași au admis acțiunea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei de revendicare a Castelului Miclăușeni cu anexele sale și a parcului dendrologic aferent în suprafață de 29 ha.

II. *Activități privind fondul silvic și agricol*

a) După ce am obținut titluri de proprietate pe o parte însemnată din terenurile pe care le-a avut Centrul eparhial, în activitatea noastră am urmărit în special îndeplinirea a două mari obiective:

1. Preocuparea deosebită pentru administrarea și lucrarea eficientă a pământului în vederea obținerii unor profituri maxime pe terenurile agricole;

2. Continuarea acțiunii de recuperare și a celorlalte terenuri agricole și forestiere, conform legilor de fond funciar.

În prezent, Centrul eparhial Iași administrează o suprafață totală de 549 ha teren agricol, situat pe raza mai multor comune din județul Iași, proprietatea unor unități de cult direct subordonate. Aceste terenuri se găsesc amplasate astfel:

a) Pe municipiul Iași – 43 ha agricol și vie;
b) Pe comuna Popricani – 250 ha agricol și vie;
c) Pe comuna Vlădeni – 140 ha agricol și vie;
d) Pe comuna Voinești – Lungani – 65 ha agricol și vie;
e) Pe comuna Aroneanu, Șorogari – 11 ha agricol și vie;
f) Pe comuna Miroslava, Uricani (vis-à-vis de Metro) – 31 ha agricol și vie;
g) Pe comuna Cotnari – 4,5 ha vie;
h) Pe comuna Scobinți – 2 ha vie;
i) Pe comuna Țifești – Panciu, jud. Vrancea – 2,5 ha vie.

Din această suprafață 307 ha reprezintă teren arabil, 44 ha vii, 199 ha pășune și 14 ha neagricol.

În prezent, toate aceste terenuri sunt date spre lucrare de către Centrul eparhial, unităților de cult proprietare sau unor societăți agricole cu capital privat, prin contracte de arendă. Am recurs la această formă de exploatare datorită faptului că nu deținem o bază materială agricolă și personal corespunzător care să permită înființarea de microferme și cultivarea lor în sistem privat. Cu toate acestea am fost interesați de a găsi cei mai buni arendatori, organizând o selecție a ofertelor de arendare. Astfel, suprafața de 405 ha teren arabil și pășune, Mitropolia Moldovei și Bucovinei a dat-o în arendă S.C. IAȘI NORD S.A., primind o cantitate de

250.000 kg grâu. De la S.C. Agromixt S.A. de pe cele 15 ha arabil și pășune s-a primit 6.000 kg grâu. Aceste cantități de grâu au fost depozitate la S.C. Erste S.A. Letcani și urmează a fi folosite pentru activitățile pastoral-misionare ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei.

Din suprafața totală de 44 ha vii, o suprafață de 18,5 ha vie este lucrată și administrată de Mănăstirea Bucium, iar suprafața de 25,5 ha vie este dată în administrare, în regim de arendă, următoarelor societăți agricole:

a) S.C. Agrimixt S.A. Iași – 15 ha vie, achitând o arendă de 6.104 kg struguri;

b) S.C. Veritas Panciu S.A. – 2,5 ha vie, achitând o arendă de 2.650 kg struguri;

c) S.C. Podgoria S.A. Iași – 6,12 ha vie, achitând o arendă de 6.370 kg struguri;

d) S.C. Cotnari S.A. Iași – 2 ha vie, achitând o arendă în bani de 10.000.000 lei.

Întreaga arendă a fost predată sectorului economic, respectiv gospodăriei anexe de la Mănăstirea Bucium.

Tot la acest capitol putem consemna și faptul că sectorul juridic, la dorința expresă a moștenitorilor poetului Ion Pillat și la dispoziția Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel, a acționat pentru recuperarea și trecerea în patrimoniul Bisericii a ansamblului istoric și cultural „Ion Pillat" din satul Miorcani, com. Rădăuți-Prut, județul Botoșani, împreună cu o suprafață de 3 ha parc dendrologic, situat în jurul castelului și 10 ha pădure situate la frontiera cu Republica Moldova, pe malul Prutului.

Aici urmează să se creeze și să se dezvolte Centrul Cultural-Pastoral „Ion Pillat" Miorcani, com. Rădăuți-Prut, jud. Botoșani.

De asemenea, Mitropolia Moldovei și Bucovinei a mai achiziționat contracost de la doamna Jeana Pillat și o suprafață de 45 ha teren arabil în comuna Cotușca, jud. Botoșani, veniturile obținute de pe acest teren fiind dirijate exclusiv pentru întreținerea și reparația clădirilor de la Centrul Cultural-Pastoral „Ion Pillat" – Miorcani.

În legătură cu aplicarea Legii nr. 501/2002, privind recuperarea imobilelor existente în natură și a terenului aferent acestora, care au fost confiscate abuziv de regimul comunist în perioada 6 martie 1945 – 22 decembrie 1989, am acționat în termenul prevăzut de lege pentru constituirea dosarelor obiectivelor bisericești, solicitate cu actele doveditoare de proprietate. Pentru aceasta au fost necesare ample cercetări în arhiva Centrului eparhial, la Arhivele statului și la alte arhive pentru găsirea actelor autentice de dovedire a dreptului de proprietate asupra acestor clădiri. Într-o perioadă relativ scurtă de timp (oct.-dec. 2002), am reușit ca dintr-un număr de 58 clădiri confiscate de regimul comunist, să strângem dovezi și să întocmim dosare pentru un număr de 25 obiective bisericești. Facem precizarea că deși am trimis mai multe circulare prin care am cerut protopopiatelor și implicit parohiilor, schiturilor și mănăstirilor din Eparhie să dea atenția cuvenită acțiunii de găsire a actelor doveditoare de proprietate, în cele mai multe cazuri nu am găsit înțelegerea și preocuparea corespunzătoare din partea acestor unități de cult.

2) Paralel cu administrarea terenurilor agricole, am acordat o atenție deosebită și acțiunii de recuperare a terenurilor cu vegetație forestieră care au aparținut mănăstirilor, schiturilor și parohiilor din județele Iași, Neamț și Botoșani, astfel:

a) Pe județul Botoșani au fost recuperate până la limita de 30 ha pădure de fiecare unitate de cult, pentru un număr de 18 mănăstiri și schituri, în total 251,63 ha pădure;

b) Pe județul Iași am obținut Hotărârea Comisiei Județene nr. 233/21.12.2002, prin care s-a reconstituit dreptul de proprietate pentru un număr de 137 unități de cult (mănăstiri și parohii) cu o suprafață totală parțială de 1.546 ha teren cu vegetație forestieră.

O dată obținute aceste hotărâri, am crezut că punerea ei în aplicare reprezintă o simplă formalitate. Dar nu a fost să fie așa, întrucât Direcția Silvică Iași, cu rea-credință și cu o îndârjire de neexplicat, ne-a acționat în instanță, solicitând anularea ei, motiv pentru care această cauză a constituit obiectul de judecată a șase procese.

Cu toate că în toate aceste dosare, instanțele de judecată de la Iași au dat câștig de cauză Bisericii, Direcția Silvică Iași a manifestat în continuare aceeași rea-credință și ostilitate, refuzând să execute hotărârile judecătorești, definitive și irevocabile.

În atare condiții, Mitropolia Moldovei și Bucovinei a trebuit să se adreseze Parchetului de pe lângă Tribunalul Iași cu o plângere în vederea sancționării autorităților silvice de la Iași pentru săvârșirea infracțiunilor de abuz în serviciu și neexecutarea hotărârii judecătorești. În final, doar în aceste condiții de presiune penală Direcția Silvică Iași a procedat la predarea celor 1.546 ha de pădure, în felul acesta dând posibilitatea comisiilor locale să pună în posesie cele 137 unități de cult din județul Iași pe cele 1.546 ha pădure.

În prezent, pe județul Iași, s-au eliberat deja titluri de proprietate pentru un număr de 57 unități de cult cu o suprafață totală de 984 ha pădure, repartizată pe următoarele comune astfel: Voinești – 660 ha; Țibana – 154 ha; Mogoșești – 60 ha.

Pentru diferența de 562 ha, predată ulterior comisiilor locale de fond funciar, se acționează la punerea în posesie a respectivelor unități de cult rămase de pus în posesie din Anexa nr. 55 și pentru eliberarea titlurilor de proprietate. Sperăm ca până la sfârșitul lunii februarie 2003 să definitivăm această acțiune.

Pe de altă parte, deși există precedentul judiciar privind obținerea pe cale judecătorească a celor 1.546 ha pădure, Direcția Silvică Iași în continuare creează probleme unităților de cult de pe raza jud. Iași, refuzând să predea diferența de 1.140 ha pădure reconstituită din fondul bisericesc al mănăstirilor și schiturilor înzestrate cu pădure, conform Decretului regal nr. 1340/20 martie 1938, publicat în M.O. nr. 74/30 martie 1938 și în baza Legii nr. 400/2002.

Situația este următoarea :

- pe comuna Mogoșești, prin H.C.J. Iași nr. 1.058/21.11.2002, s-a reconstituit suprafața de 340 ha pădure;
- pe comuna Moțca, prin H.C.J. Iași nr. 1.059/21.11.2002, s-a reconstituit suprafața de 50 ha pădure;
- pe comuna Mironeasa, prin H.C.J. Iași nr. 1.060/21.11.2002, s-a reconstituit suprafața de 750 ha pădure.

Vor urma alte procese în care instanțele de judecată își vor spune cuvântul, întrucât Direcția Silvică Iași, așa cum am spus anterior manifestă în continuare aceeași rea-credință și ostilitate față de reconstituirea dreptului de proprietate al unităților de cult asupra pădurilor.

c) O situație mai deosebită o reprezintă activitatea de recuperare a pădurilor din județul Neamț. Aici, ostilitatea Direcției Silvice Neamț este susținută și de către Prefectura județului Neamț, împreună cu o serie de cercuri de afaceri cu material lemnos din zonă și nu numai. Și aici au fost numeroase procese, atât la Tg. Neamț cât și la Piatra Neamț.

Deoarece au fost semnale de imixtiune asupra justiției din Neamț, am fost nevoiți să solicităm Curții Supreme de Justiție – București strămutarea judecării cauzelor cu Direcția Silvică și Prefectura județului Neamț în afara județului Neamț.

Curtea Supremă de Justiție – București a reacționat favorabil și a dispus strămutarea judecării acestor dosare la instanțele din Cluj-Napoca, unde litigiul cu Direcția Silvică Neamț și Prefectura jud. Neamț a format obiectul a 20 de dosare.

În prezent, mai sunt 8 dosare, 12 soluționându-se în favoarea noastră, în sensul că instanțele de la Cluj ne-au dat câștig de cauză.

Deși instanțele de la Cluj-Napoca ne-au dat câștig de cauză, Direcția Silvică Neamț, urmând exemplul Direcției Silvice Iași, cu și mai mare îndârjire refuză executarea acestor hotărâri judecătorești, în mod special opunându-se cedării pădurilor din Vatra Mănăstirii Neamț.

Conform acestor hotărâri judecătorești, Direcția Silvică Neamț a fost obligată să delimiteze și să predea Mitropoliei Moldovei și Bucovinei următoarele suprafețe de pădure situate pe raza următoarelor localități: Vânători – 5.164 ha pădure; Agapia – 90 ha pădure; Viișoara – 400 ha pădure; Pângărați – 440 ha pădure.

Întrucât nu a executat aceste obligații, am fost nevoiți să facem o plângere penală, împotriva domnului Rusu Costache – Director al Direcției Silvice Neamț. Plângerea este pe rolul Parchetului de pe lângă Curtea de Apel – Bacău și are ca obiect săvârșirea infracțiunilor de abuz în serviciu, neexecutarea hotărârilor judecătorești, furt din avutul privat al Bisericii și daune materiale în valoare de 7 miliarde de lei. Domnul Rusu Costache, Director al Direcției Silvice Neamț, își întemeiază refuzul de a preda Vatra Mănăstirii Neamț, pretextând că aceasta este o așa-zisă rezervație naturală. Argumentul său nu stă în picioare, întrucât organele silvice, în mod premeditat, artificial, nejustificat și la intervenția unor factori locali interesați au propus Guvernului ca această Vatră a Mănăstirii Neamț să fie declarată rezervație naturală și arie protejată. Dacă este arie protejată și rezervație naturală, ne întrebăm: De ce Direcția Silvică Neamț în data de 4 decembrie 2002 a organizat licitație de tăiere și exploatare a masei lemnoase din această așa-zisă „rezervație”? Oare normele de protecție a rezervațiilor naturale nu sunt valabile și pentru ei? Sunt valabile numai pentru noi? Răspunsul nu este greu de găsit.

III. *Studii, avize și referiri asupra chestiunilor de ordin juridic ale administrației eparhiale, subunităților anexe, protopopiate, parohii, mănăstiri și schituri*

Sectorul juridic, zilnic și ori de câte ori este nevoie prin circulare și diferite adrese comunică sectoarelor și subunităților Centrului eparhial toate actele normative nou apărute și oferă îndrumări pentru aplicarea lor. În acest sens, există, de asemenea, la sectorul juridic și o condică de evidență a acestor circulare.

IV. *Deplasări în teritoriu și consultații juridice date la Centrul eparhial și la sediul unităților de cult de pe raza Arhiepiscopiei Iașilor*

Sectorul juridic este dotat cu o mașină de serviciu – Dacia Supernova, pentru care mulțumim Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel. Acest mijloc de transport ne ajută să rezolvăm prompt și rapid toate solicitările și problemele de pe întreg cuprinsul Eparhiei Iașilor și nu numai.

V. *Propuneri pentru eficientizarea activității de fond funciar*

În condițiile în care sectorul juridic se îngrijește, pe de o parte de recuperarea proprietăților bisericești, în general, și a terenurilor în special, pe de altă parte, este necesară și o administrare eficientă a acestora în vederea obținerii unei eficiențe economice cât mai mari.

De aceea, pe viitor, este necesar să se continue aceste eforturi și să se organizeze un sistem profesionist de exploatare, iar pentru realizarea acestui scop facem următoarele propuneri:

1. Continuarea acțiunilor procedural-judecătorești și administrative până la soluționarea finală a problemei proprietăților bisericești, în general, și a pădurilor mănăstirești înzestrate, în special;

2. Organizarea unei ferme agricole în comuna Popricani pentru cultivarea acestui teren în sistem propriu;

3. Organizarea unei ferme zootehnice în localitatea Lungani, com. Voinești și achiziționarea construcțiilor fostului A.E.I. din această zonă pentru a deservi această fermă;

4. Înființarea și organizarea unui ocol silvic sau cel puțin a unui district silvic la Iași pentru gestionarea celor 1.546 ha de pădure la care se vor mai adăuga și cele 1.140 ha de pădure obținute prin Legea 400/2002 (înzestrarea mănăstirilor);

5. Măsuri legale privind obligarea Direcției Silvice Neamț să pună la dispoziția Comisiei comunale Vânători suprafața de 5.164 ha pe vechiul amplasament (Vatra Mănăstirii Neamțu-Secu);

6. Organizarea unui ocol silvic la Neamț pentru administrarea celor 6.094 ha pădure care au fost câștigate irevocabil și definitiv la instanțele judecătorești de la Cluj-Napoca.

În încheiere, dorim să ne exprimăm sentimentele de fiască recunoștință față de Chiriarhul nostru, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Daniel, Președintele Adunării eparhiale, pentru importanța pe care o acordă rolului sectorului juridic în cadrul activităților administrativ-pastorale ale Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, convinși fiind de faptul că fără Înalta Sa Binecuvântare și concreta implicare juridică, sectorul juridic nu s-ar fi putut prezenta la acest bilanț cu realizările enumerate mai sus.

Consilier juridic,
Pr. jr. Constantin GRIGORE

Referent agricol,
Pr. Benone DASCĂLU

Exarhat

Până acum rapoartele sectorului exarhat prezentate anual reflectau activitatea și contribuția mănăstirilor și a monahilor la viața Bisericii în general și a eparhiei în special, mai puțin activitatea exarhului.

Raportul de față care este prezentat Adunării Eparhiale spre aprobare, prezintă activitatea biroului sectorului exarhat prin care se reflectă în date legătura Centrului eparhial Iași cu mănăstirile și schiturile din subordine și cu vieţuitorii din ele, ca și cu unele eparhii din țară sau străinătate.

Datorită solicitărilor și numărului mare de acte pentru cele 112 așezări monahale și cei 2090 vieţuitori din mănăstirile și schiturile eparhiei, I.P.S. Daniel a aprobat ca Monahul Mitrofan Tomescu din obștea Mănăstirii Sihăstria să îndeplinească funcția de secretar al sectorului exarhat. Amintim că exarhul eparhial este ajutat de doi exarhi onorifici de zonă în județele Botoșani și Neamț.

Deși întotdeauna exarhul a avut o activitate bogată pentru că au existat mănăstiri multe și cu viață activă, ceea ce impunea existența unui responsabil cu mănăstirile din eparhie, dar niciodată nu a fost scoasă în evidență contribuția sa în a menține legătura între Centrul eparhial și mănăstirile din teritoriu.

În cele ce urmează arătăm schematizat, sub formă de tabele, activitatea biroului din cadrul sectorului exarhat pentru anul 2002.

Total vieţuitori în așezările monahale din Arhiepiscopia Iașilor și situația școlarizării lor:

	Total vieţuitori	Studii								Fără studii
		Doctori Teologie	Abs. curs. doctorat	Absolvenți masterat	Licențiați Teologie	Abs. Sem. Teologic	La seminar	Abs. alte facultăți	Abs. de liceu	
Călugări	959	1	1	2	56	107	104	40	171	477
Maici	1131	–	–	–	46	62	26	30	178	789
Total	2090	1	1	2	102	169	130	70	349	1266

Au fost hirotoniți 6 monahi în diaconi și preoți.

Total așezări monahale în Arhiepiscopia Iașilor:

	Mănăstiri de călugări	Mănăstiri de maici	Schituri de călugări	Schituri de maici
Iași	22	4	6	3
Botoșani	7	3	2	–
Neamț	16	4	41	4
Total	45	11	49	7

Total așezări monahale de călugări – 94;
Total așezări monahale de maici – 18;
În total, în Arhiepiscopia Iașilor există 112 așezări monahale.

Ranguri acordate:
În cursul anului 2002 un protosinghel a fost ridicat la rangul de arhimandrit.

Tabel cu mișcările de personal din mănăstirile Arhiepiscopiei Iașilor în anul 2002:

Angajări	Transferări	Încetări
215	18	94

În anul 2003 s-au făcut:

Rapoarte privind								Total rapoarte
Închi-novieri	Raso-forii	Călugării	Hiro-tonii	Pelerinaje în străinătate	Recla-mații	Ieșiri din eparhie	Diverse	
24	25	27	14	26	3	6	99	224

Exarhul a participat ca invitat sau delegat al I.P.S. Daniel la:

Participări			Total participări
Instalări de stareț	Înmormântări și parastase	La hramuri	
4	10	25	39

În anul 2002 s-au emis:

Circulare	Adrese
20	210

Alte aspecte ale activității exarhului:

- După hramul Sf. Cuvioase Parascheva am însoțit moaștele Sf. Ioan Casian de la Catedrala mitropolitană din Iași la mănăstirile Bistrița și Secu și Episcopia Dunării de Jos, pe parcursul a patru zile.
- În afara participărilor prilejuite de diferite sărbători sau alte ocazii ce au avut loc la mănăstirile și schiturile din eparhie, prinse în tabele, în cursul anului 2002 am făcut de mai multe ori vizite canonice la majoritatea mănăstirilor și schiturilor.

- Pe lângă acestea este necesar să arătăm și faptul că multe comunicări, anunțuri, verificări sau informări ale personalului monahal și despre monahi s-au făcut telefonic, ceea ce a dus la economisirea de timp și alte cheltuieli.

- În afară de acestea, am fost tot timpul la dispoziția călugărilor și maicilor, la birou sau la Mănăstirea „Sfinții Trei Ierarhi", indiferent de oră sau de zi, acordând audiențe în orice împrejurare.

Propuneri pentru întărirea disciplinei monahale:

- Toți monahii să aibă legitimație până la sfârșitul lunii martie.

- În afară de sinaxa anuală cu starețiii, să facem o sinaxă cu duhovnicii, pentru lămurirea unor probleme în ceea ce privește aplicarea canoanelor și atitudinea preoților duhovnici față de viețuitorii din mănăstire și credincioșii de rând.

Mănăstirile și schiturile Arhiepiscopiei Iașilor Arhipăstor: Înalt Prea Sfințitul Arhiepiscop și Mitropolit Daniel		
Numele mănăstirii	Numele și rangul starețului / stareței	Nr. viețuitori
Județul Iași		
„Întâmpinarea Domnului" – Catedrala mitropolitană	Arhim. Dosoftei Șcheul – Mare Eclesiarh	15
Mănăstirea „Tuturor Sfinților" – Palatul mitropolitan	——	
„Sf. Trei Ierarhi" – Iași	Arhim. Clement Haralam	7
„Sf. Nicolae Domnesc" – Iași	——	
„Înălțarea Domnului" – Golia	Arhim. Vitalie Danciu	16
„Pogorârea Sf. Duh" – Dobrovăț	Ierom. Chesarie Codreanu	9
„Sf.Apostoli" – Cetățuia	Protos. Partenie Petric	23+4 monahii
„Sf M.Mc.Gheorghe" – Hlincea	Protos. Metodie Oprica	7+2 monahii
„Sf.M.Mc.Gheorghe" – Bârnova	Ierom. Paisie Furdui	11
„Sf.M.Mc.Dimitrie" – Stavnic	Protos. Amfian Răgoșcă	6
„Sf. Ioan Teologul" – Vlădiceni	Protos. Meletie Cucoară	6
„Sfinții Atonului și Sfinții Români" – Bucium	Protos. Ioachim Ceaușu	17+1 monahie
„Adormirea Maicii Domnului" – Piatra sfântă	Ierom. Cristofor Ruxandu	11+2 monahii
„Bunavestire" – Brădicești	Ierom. Simeon Foca	5
„Nașterea Maicii Domnului" – Hadâmbu	Protos. Nicodim Gheorghiță	9
„Sf. Nicolae" – Lacuri	Ierom. Petroniu Andrei	3
„Sf. Împărați Constantin și Elena" – Șoldana	Ierom. Nectarie Voroneanu	3
„Înălțarea Sf. Cruci" – Sângeap	resp. Rasof. Alexandru Alexa	1
„Pogorârea Sf. Duh" – Dagâța	Ierom. Lucian Gavril	2
„Sf. Gheorghe și Sf. Teodora de la Sihla" – Catedrala Veche	Monahia Gabriela Gheorghiță	11
„Înălțarea Domnului" – Galata	Monahia Valentina Țugui	18+1 preot
„Bunavestire" – Miclăușeni	Monahia Mihaela Stroescu	34+1 preot
„Sf. Atanasie și Chiril" – Podgoria Copou	Eg. – Monahia Maria Magdalena Vrânceanu	10
„Adormirea Maicii Domnului" – Rediu – Mitropolie	Fără biserică și chilii	
„Sf. Nicolae" – Popricani	Fără biserică și chilii	

Județul Iași		
Schituri în jud. Iași - „Adormirea Maicii Domnului" – Blaga († Galata) - „Sf. Arhangheli" Cotnari († Bucium) - „Schimbarea la Față" – șoseaua Bucium (†Centrul eparhial)	 Eg. Monahia Pistisa Însurățelu Eg. Ierom. Paisie Crețu Eg. Protos. Iustin Neagu	 6 3 1
Schituri (înființate, fără biserică sau chilii) - „Sf. Antonie cel Mare" – Lungani († Stavnic) - „Sf. Gheorghe" – Șorogari († Golia) „ Schimbarea la Față" – Schitul Borosești († Sf. Trei Ierarhi) - „Sf. Trei Ierarhi" – Copou († Centrul eparhial) - Schitul Z a n e († Bucium) - „Sf. Gheorghe" – Cozmești – Pașcani († Miclăușeni)	 — — resp. Monah Vasian Mănăilă — — —	
Județul Botoșani		
- „Sf. Nicolae Domnesc" Popăuți – Botoșani -„Bunavestire" – Sihăstria Voronei -„Sf. Nicolae" – Coșula -„Adormirea Maicii Domnului" – Zosin -„Adormirea Maicii Domnului" – Cozancea -„Sf. Treime" – Știubieni -„Sf. Treime" – Bals -„Nașterea Sf. Ioan Botezătorul" – Gorovei - „Nașterea Maicii Domnului" – Vorona - „Pogorârea Sf. Duh" – Agafton -„Sf. Treime" Eroii Neamului – Guranda	 Protos. Luca Diaconu Protos. Ghedeon Huțănașu Protos. Calinic Chirvase Ierom. Teodosie Pleșca Ierom. Vasian Melencu Protos. Melchisedec Sandu Protos. Isidor Bucătariu Protos. Teofil Timișag Stavrofora Teofana Scântei Monahia Ambrozia Hrițuc Rasof. Magdalena Onofrei	 11 11 10 14 4 5 7 6 52+2 preoți 14 - obște + 21 - sine + 1pr. 21+1 preot
Schituri -„Acoperăm. Maicii Domnului" Oneaga Sihăstria Voronei) - „ Sf. Ioan de la Neamț" – Alba (†Gorovei).	Eg. Ierom. Teodosie Bahnă Eg. Ierom. Rafael Hobincu	5 3

Județul Neamț		
-„Adormirea Maicii Domnului" – Bistrița	Arhim. Ciprian Zaharia	60
-„Înălțarea Domnului" – Neamț	Arhim. Benedict Sauciuc	57+8 monahii
-„Nașterea Maicii Domnului" – Sihăstria	Arhim. Victorin Oanele	127
-„Sf. Ioan Botezătorul" – Secu	Arhim. Vichentie Amariei	70+3 monahii
-„Schimbarea la Față" – Nechit	Arhim. Zenovie Ghidescu	12+1 monahie
-„Bunavestire" – Bisericani	Protos. Serafim Mihali	16+1 monahie
-„Nașterea Maicii Domnului" – Tazlău	Ierom. Spiridon Strugariu	9
-„Pogorârea Sf. Duh" – Sihăstria Tarcăului	Ierom. Arsenie Barb	18
-„Sf. M.Mc. Dimitrie" – Pângărați	Protos. Teofil Lefter	19
-„Schimbarea la Față" – Muntele Ceahlău	Ierom. Casian Florea	5
-„Sf. Arhangheli" – Petru Vodă	Protos. Iustin Pârvu	55
-„Pogorârea Sf. Duh" – Horaița	Protos. Petroniu Marin	35+2 monahii
-„Toți Sfinții" – Almaș	Arhim. Laurențiu Niță	34
-„Sf. Ioan de la Neamț" – Seminar – M-rea Neamț	—	—
-„Nașterea Maicii Domnului" – Oșlobeni – Dumbrăvele	Protos. Pavel Toderiță	15
-„Intrarea Maicii Domnului în Biserică" – Peștera – Gârcina	Protos. Neofit Amariei	7+3 monahii
-„Adormirea Maicii Domnului" – Văratic	Monahia Iosefina Giosanu	47 - obște + 392 - sine + 7 preoți
-„Sf. Arhangheli" – Agapia	Stavrofora Olimpiada Chiriac	98 - obște + 247 - sine + 8 preoți
-„Bunavestire" – Durău	Stavrofora Raisia Lungu	40 + 1 preot
-„Sf. Arhangheli" – Războieni	Stavrofora Acachia Căuș	30 + 1 preot
Schiturile Mănăstirii Bistrița		
-„Acoperământul Maicii Domnului" – Brusturi – Drăgănești	Eg. Ierom. Mihail Horga	1
- „Cuv. Pahomie cel Mare" – Hangu	Eg. Ierom. Iustin Măzărianu	3
-„Cuv. Paisie" – Cartier Capșa Bicaz	Eg. Ierom. Gherontie Țibulcă	3
-„Sf. Ioan Botezătorul" Bicaz Chei – Lacu Roșu	Eg. Monah Daniil Brujban	5
-„Cuv. Daniil Sihastru" – Cuejdi – Gârcina	Eg. Ierom. Eftimie Popescu	3
-„Sf. Cuvioasă Parascheva" – Podoleni	Eg. Ierom. Petroniu Bătroș	3
-„Sf. Mina" – Brateș – Tarcău	Eg. Policarp Onofraș	3
-„Sf. Ilie Tezviteanul" – Vama Brateș – Tarcău	Eg. Monah Cleopa Tofan	4
-„Schimbarea la Față" – Muntele Pietricica	Eg. Monah Emilian Harpa	5
-„Sf. Cuvios Ioan de la Neamț" – Sf. Ana – Alexandru cel Bun	Eg. Monah Chirii Ionei	3
-„Sf. Ap. Andrei" – Negulești – Piatra Șoimului	Eg. Ierom. Spiridon Pruteanu	3
-„Sf. Apotoli Petru și Pavel" – Bâtca Doamnei	Eg. Ierom. Maxim Prisecaru	3
-„Înălțarea Sf. Cruci" – Brusturi Drăgănești	Eg. Ierom. Efrem Ciobanu	7
-„Sf. Treime" – Dealul Cozla – Draga	Eg. Ierod. Iosif Alexe	3
-„Sf. Vasile cel Mare" – Bodești	Eg. Ierod. Ioanichie Cosma	3

Județul Neamț		
Schiturile Mănăstirii Neamț:		
-„Intrarea în Biserică a Maicii Domnului" (Vovidenia)	Eg. Protos. Clement Schipor	8+2 monahii
-„Acoperământul Maicii Domnului" (Pocrov)	Eg. Protos. Ghervasie Gheorghe	9
-„Schimbarea la Față" – Icoana Nouă	Eg. Protos. Andrei Pascaru	13
-„Sf. Antonie cel Mare" – Icoana Veche	Eg. Ierom. Simeon Țuțu	2
-„Sf. Ioan Cel Nou" – Bolniță	——	
„Sf. Împărați Constantin și Elena" – Băiceni	Eg. Ierom. Galaction Suharu	4
-„Sf. Apostoli Petru și Pavel" – Branițte	Eg. Monah Ghenadie Buhăianu	4
-„Binecredinciosul Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt" – Cărbuna	Eg. Ierom. Petroniu Boboc	3
Schiturile Mănăstirii Sihăstria		
-„Nașterea Sf. Ioan Botezătorul" – Sihla	Eg. Protos. Pahomie Catană	28
-„Sf. Împărați Constantin și Elena" – Boureni	Eg. Ierom. Proclu Găinuță	6
-„Sf. Teodora de la Sihla" – Codrii Pașcanilor	Eg. Ierom. Ieronim Cozma	6
-„Sf. M.Mc. Mina" – Dumbrava – Tg. Neamț	Eg. Ierom. Mina Gabur	8
-„Sf. Cuvios Daniil Sihastru" – Râpa lui Coroi	Eg. Ierom. Sava Popa	4
-„Înălțarea Sf. Cruci" – Poiana lui Ion	resp. Monah Dosoftei Lăcătușu	
Schiturile Mănăstirii Secu		
-„Sf. Maria Magdalena" – Țibucani	Eg. Ierom. Arsenie Rus	4
-„Bunavestire" - Nifon	——	
-„Acoperământul Maicii Domnului" – Băiceni	Eg. Ierom. Damaschin Avătăjiței	13
-„Sf. Mucenici Mina Victor și Vichentie" – Dealul „Tăciunele"	——	
Schiturile Mănăstirii Nechit		
-„Sf. M.Mc.Mina" – Borlești	Eg. Ierom. Antim Bozoancă	3
-„Sf. Prooroc Ilie Tezviteanul" – Borlești	——	
-„Sf. M. Zenovie și Zenovia" – Nechit	——	
Schiturile Mănăstirii Ceahlău		
-„Sf. Prooroc Ilie" – Cerebuc	Eg. Ierom. Gherontie Munteanu	2
-„Sf. Antonie cel Mare" – Stănile	Eg. Rasof. Antonie Slabu	3

Județul Neamț		
Schiturile Mănăstirii Durău -„Sf. Teodora de la Sihla" – Poiana Maicilor – Răpciunița -„Sf. Parascheva de la Iași" – Sabasa	Eg. Monahia Eufrosina Aschiopoaiei ——	7
Alte schituri : -„Bunavestire" – Horăicioara († Horaița) -„Sf. Ioan de la Neamț" – Urecheni († Petru Vodă) -„Sf. Parascheva" – Păstrăveni († Petru Vodă) – nou înființat -„Schimbarea la Față" – Agapia Veche (†Agapia) -„Sf. Cosma și Damian" – Bălțătești († Miclăușeni) – nou înființat	Eg. Ierom. Caliopie Pomohaci Eg. Ierom. Chesarie Niculeț Eg. Ierom. Pamvo Eg. Monahia Cipriana Mihăilă Eg. Monahia Ecaterina Oșlobanu	6 4 3 50+2 preoți 3

În anul 2002 două schituri au fost ridicate la rang de mănăstire și s-au înființat două schituri.

Notă: Dintre toate acestea un număr de patru așezări monahale au un statut special:

- Mănăstirea „Sf. Nicolae Domnesc" – Iași este paraclis mitropolitan unde slujește P.S. Calinic Botoșăneanu (nu are chilii);
- Mănăstirea „Sf. Atanasie și Chiril" – Copou are egumenă și depinde de Mănăstirea „Înălțarea Domnului" – Galata;
- Mănăstirea „Sf. Împărați Constantin și Elena" – Boureni, care este schit dependent administrativ de Mănăstirea Sihăstria;
- Mănăstirea „Sf. Teodora de la Sihla" – Codrii Pașcanilor, care este schit depedent administrativ de Mănăstirea Sihăstria.

Sectorului de Asistență Socială „Diaconia"

În anul 2002, în activitățile de asistență socială ale Arhiepiscopiei Iașilor au fost implicate următoarele resurse umane: 16 asistenți sociali teologi, angajați la Centrul eparhial Iași și în șase din cele 12 protopopiate, 27 de preoți de caritate, care își desfășoară activitatea în unitățile bugetare (spitale, penitenciare, unități militare, unități de asistență socială), 6 preoți misionari la 5 protopopiate, preoții

din parohii și mănăstiri, personalul unităților de asistență socială și medicale caritabile, precum și al altor subunități ale Eparhiei, numeroase persoane voluntare, majoritatea fiind studenți sau elevi ai Instituțiilor de Învățământ Teologic, dar și ai altor unități de învățământ din eparhie.

Principalele activități de asistență socială desfășurate în Arhiepiscopia Iașilor în anul 2002 au fost următoarele :

A. *Activități desfășurate prin unități de asistență socială și unități medicale caritabile:*

1. Așezăminte de asistență socială aparținând unităților bisericești din eparhie: *patru brutării cu activitate caritabilă* (Iași, Pașcani, Dorohoi și Humulești); *patru cantine pentru săraci* (Hârlău, Botoșani, Humulești și Roznov); *patru parohii* (două în Iași și două în Botoșani) *oferă o masă caldă la domiciliu* unor persoane aparținând categoriilor sociale defavorizate din aceste orașe.

Alte unități de asistență socială: două *Centre de Servicii Sociale* (la Centrul eparhial Iași și la Protopopiatul Iași II); un *Centru de Informare și Consiliere* (la Protopopiatul Hârlău); *un Centru de Zi pentru bătrâni* (realizat, în cooperare, de Protopopiatul Pașcani); un *Cămin pentru bătrâni* („Cuvioasa Eustochia" la Mănăstirea Agapia); trei *Cămine pentru bătrâni* se află într-o fază avansată de construcție la mănăstirile Neamț, Văratic și Miclăușeni.

2. Așezăminte medicale caritabile aparținând unităților bisericești din eparhie: *Centrul Medical PROVIDENȚA Iași*, realizat de Centrul eparhial Iași, prin implicarea directă a Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel, care cuprinde: *Centrul de Diagnostic și Tratament PROVIDENȚA; Centrul de Educație și Informare Medicală PROVIDENȚA; Dispensarul Policlinic „Sf. Ap. Petru și Pavel" / Triaj – PROVIDENȚA*; *Cabinetul Stomatologic „Sf. Pantelimon"* (cu Radiologie și Laborator de tehnică dentară).

În prezent, funcționează Dispensarul Policlinic „Sf. Ap. Petru și Pavel", Secția Triaj a Centrului Medical PROVIDENȚA și Cabinetul Stomatologic „Sf. Pantelimon", în timpul anului 2003 urmând să fie pus în funcțiune și Centrul de Diagnostic și Tratament PROVIDENȚA.

Alte cabinete medicale: *două cabinete medicale* (Cabinete de Medicină Generală la Mănăstirea Sihăstria și Mănăstirea Agapia); *trei cabinete stomatologice* (Protopopiatul Dorohoi, Mănăstirea Sihăstria și Mănăstirea Văratic).

3. Așezăminte de asistență socială aparținând unor O.N.G.-uri patronate de Arhiepiscopia Iașilor: un *Cămin pentru Copiii Străzii* (Centrul „Sf. Andrei" Iași), cu o capacitate de 16 locuri, realizat de asociația „Familia Nostra" Iași; *un Centru de Zi pentru copii cu sindrom Down* („Sf. Daniel Proorocul" – Cicoarea), realizat, în cooperare, de asociația „Renașterea Speranței" – Iași; *un centru pentru persoane fără adăpost, care suferă de boli pulmonare* (Centrul „Sf. Nicolae" Golăești, jud. Iași), realizat de fundația „Samarineanul Milostiv" – Iași.

Alte detalii cu privire la programele sociale realizate în Arhiepiscopia Iașilor în anul 2002, în număr de 33. Amintim, totuși, următoarele aspecte referitoare la

activitățile medicale caritabile desfășurate prin unitățile care aparțin Arhiepiscopiei Iașilor:

Peste 3.000 de persoane au beneficiat de consultații, tratamente și analize medicale gratuite și peste 25.000 de persoane au beneficiat de consultații, tratamente și analize medicale la un preț subvenționat între 25% și 75%;

Aproximativ 200 de persoane au beneficiat de medicamente și materiale medicale gratuite;

Prin AMFOR (Asociația Medicilor si Farmaciștilor Ortodocși din România), 668 de persoane au beneficiat de consultații gratuite. Dintre acestea, 411 persoane au beneficiat de investigații gratuite, iar 392 de tratamente gratuite. AMFOR a asigurat și asistența medicală a pelerinilor la Hramul Sfintei Cuvioase Parascheva, fiind acordate îngrijiri medicale unui număr de 54 de persoane. Valoarea actelor medicale: 397.000.000 lei.

Maternitatea „Cuza Vodă" Iași a fost sprijinită cu 250 fiole citostatice.

B. *Activități desfășurate prin protopopiate și parohii:*

Din datele centralizate, rezultă că activități de asistență socială importante s-au desfășurat în majoritatea protopopiatelor și în multe dintre parohiile Eparhiei. În anul 2002, activitățile desfășurate au avut ca scop nu numai oferirea de ajutoare financiare și/sau materiale celor mai importante categorii sociale defavorizate – multe dintre aceste persoane fiind ocrotite în unitățile de asistență socială existente în Eparhia noastră –, ci și oferirea de consiliere, consultanță și alte servicii sociale, fiind, de asemenea, realizate programe cultural-filantropice, în special programe educative adresate copiilor și adolescenților.

Principalele categorii de beneficiari au fost: copiii orfani, abandonați sau bolnavi, familiile sărace cu mulți copii, bătrânii singuri și fără sprijin, persoane aflate în detenție sau recent eliberate, persoanele cu nevoi speciale, elevi și studenți săraci, tineri talentați, romi, precum și alte categorii sociale defavorizate. Au fost oferite 22.166 servicii sociale, după cum urmează:

- Ajutoare materiale și/sau financiare: 10.920;
- Consiliere pastoral-socială și consultanță: 2.638;
- Consultații, medicamente și tratamente medicale gratuite (realizate prin unități medicale care nu aparțin Mitropoliei Moldovei și Bucovinei): 436;
- Meditații gratuite: 45;
- Plasament familial: 27;
- Întreținere și îngrijire (hrană la domiciliu sau la cantina socială, menaj, cazare, îmbrăcăminte etc.): 7.491;
- Activități recreative: 609.

În cazul persoanelor instituționalizate, ajutoarele au constat, în general, din daruri acordate în cadrul unor acțiuni caritabile organizate cu ocazia marilor sărbători creștine, precum și din alimente, în special pâine, ce a fost oferită prin intermediul brutăriilor existente în protopopiatele din Eparhie. Printre instituțiile cel mai frecvent sprijinite s-au aflat: spitalele, căminele de bătrâni, centrele de

îngrijire și asistență, centrele de plasament, centrele pentru minori și pentru copiii străzii, centrele pentru copiii bolnavi de SIDA, școlile speciale, penitenciarele, precum și cantinele pentru săraci din eparhia noastră.

C. *Activități desfășurate prin preoții de caritate din spitale, penitenciare, unități militare și unități de asistență socială*

În Arhiepiscopia Iașilor, în anul 2002, și-au desfășurat activitatea 27 de preoți de caritate, dintre care: 19 în spitale, doi în penitenciare, patru în unități militare și doi în unități de asistență socială (un centru de îngrijire și asistență și un cămin pentru pensionari). Situația spațiilor liturgice din unitățile bugetare este următoarea: șase biserici și 20 de capele finalizate, precum și șase biserici și o capelă aflate în construcție.

Principalele activități desfășurate au fost:

- activități liturgice după un program prestabilit;
- dotarea spațiilor liturgice;
- acțiuni caritabile cu ocazia marilor sărbători creștine;
- oferirea în unele unități a unui supliment de hrană, cu ocazia marilor sărbători creștine, dar și sâmbăta și duminica;
- programe de asistență socială;
- amenajarea de librării și biblioteci creștine;
- consiliere creștină;
- oferirea de material de colportaj (icoane, calendare, cărți de rugăciune, reviste ș.a.);
- editarea unor reviste de spiritualitate ortodoxă;
- participarea la seminarii și simpozioane cu tematică de profil.

D. *Activități desfășurate prin intermediul Centrului eparhial Iași*

Organizarea și coordonarea Rețelei de asistență socială, inclusiv a unităților medicale caritabile ale Eparhiei.

Acordarea de sprijin categoriilor sociale defavorizate (ajutoare financiare și/sau materiale, alte forme de sprijin):

- Oferirea de sprijin prin Centrul de Servicii Sociale „Sf. Ștefan", din cadrul Centrului eparhial Iași, fiind ajutate persoane aparținând tuturor categoriilor sociale defavorizate. În total, în anul 2002, au fost acordate 210 ajutoare financiare, valoarea totală a acestora fiind de 133.701.423 de lei. Principalele categorii sociale defavorizate sprijinite au fost: familii sărace cu mulți copii, persoane aflate în suferință, elevi și studenți săraci, familii și persoane cu risc social etc. De asemenea, peste 1.000 de persoane au fost sprijinite, prin oferirea de consiliere și consultanță.

- *Sprijinirea materială* a unor *familii și instituții sărace*, precum și a unor *unități bisericești* de pe cuprinsul Eparhiei noastre, care susțin activități caritabile,

acțiunea fiind realizată cu ajutorul următoarelor instituții și organizații din țară și străinătate:

- Direcția Generală a Finanțelor Publice a Județului Iași, care a oferit bunuri cu titlu gratuit în valoare de 10.500.000 de lei;

- Guvernul SUA, care a oferit, prin intermediul asociației catolice „Caritas", alimente pentru 1563 persoane aparținând categoriilor sociale defavorizate, în valoare totală de 371.248.300 de lei, proiectul continuând și în anul 2003;

- Asociația Creștină de Misiune Ortodoxă „Panhelienic", din Grecia, care a oferit ajutoare umanitare în valoare de 4.500 de EURO;

- S.C. MAR LUX București, care a oferit bunuri în valoare de 87.040.000 de lei.

Alte proiecte medical-caritabile și social-filantropice realizate de Centrul eparhial Iași:

- „Pădurea de argint" – proiect destinat batrânilor singuri și fără sprijin, care au beneficiat de asistență medicală și socială la domiciliu;

- „Ei sunt viitorul" – proiect destinat sprijinirii copiilor talentați și cu rezultate bune la învățătură, proveniți din familii sărace;

- „Un adăpost și pentru ei" – proiect destinat sprijinirii tinerilor străzii din Iași, pentru care se intenționează construirea unui centru social la Parohia „Sf. Apostol Toma" Iași.

Organizarea unor acțiuni caritabile având ca principali beneficiari: copiii săraci, abandonați sau bolnavi, bătrânii singuri și fără sprijin, familiile sărace cu mulți copii, persoanele cu nevoi speciale, pelerinii săraci, alte categorii sociale defavorizate. Au fost organizate trei acțiuni caritabile cu ocazia marilor sărbători creștine (Sf. Paști, Sf. Cuvioasă Parascheva și Nașterea Domnului), prin care au fost oferite daruri sau pachețele cu mâncare la aproximativ 7.500 de persoane, multe dintre acestea fiind ocrotite în peste 20 de unități de asistență socială, valoarea produselor oferite fiind de aproximativ 85.000.000 lei.

Atragerea de resurse financiare pentru susținerea programelor de asistență socială ale eparhiei, prin colecte, donații și sponsorizări;

Activități de colaborare cu diferite organizații guvernamentale și neguvernamentale pentru sprijinirea programelor sociale existente sau pentru realizarea unor noi acțiuni:

Continuarea colaborării între Centrul eparhial și cele 4 protopopiate din județul Iași, pe de o parte, și organizația World Vision, pe de altă parte, având ca scop realizarea unei rețele de asistenți maternali și sprijinirea familiilor cu risc social. De asemenea, Centrul eparhial Iași a colaborat cu organizația World Vision pentru integrarea socială a unor tineri ai străzii.

Participarea unui reprezentant al Bisericii noastre, mai precis a consilierului pentru asistență socială, la unele acțiuni comune ale organizațiilor guvernamentale și neguvernamentale din Iași, destinate rezolvării problematicii sociale a județului Iași: Forumul Multiinstituțional, având ca scop protecția copilului și prevenirea delincvenței juvenile; Forumul având ca temă „Violența Domestică".

- *Sprijinirea activităților asociației „Familia Nostra" și a Centrului pentru Copiii Străzii „Sf. Andrei" Iași*, prin păstrarea corespondenței cu principalii donatori din străinătate;

- *Sprijinirea activităților asociației „Renașterea Speranței" și a Centrului de Zi pentru copii cu sindrom Down „Sf. Daniel Proorocul" – Cicoarea, Iași*;

- *Colaborarea cu mass-media* pentru prezentarea activităților de asistență socială ale Eparhiei;

- *Participarea angajaților Sectorului „Diaconia" la seminarii, vizite de studiu și cursuri de instruire* pe probleme de asistență socială, precum și la întâlniri cu membri ai unor delegații din străinătate, care au dorit să cunoască activitățile sociale ale Bisericii noastre, în vederea desfășurării unor programe ecumenice comune;

- *Activități de secretariat și corespondență* cu persoane, organizații și instituții din țară și străinătate, cu care Sectorul „Diaconia" colaborează;

- *Activități de documentare și informare* pe probleme specifice de asistență socială.

Din datele centralizate până în prezent, a reieșit că în anul 2002 valoarea totală a ajutoarelor financiare și materiale, a serviciilor medicale gratuite și compensate, precum și a altor forme de sprijin, oferite prin intermediul Centrului eparhial Iași, protopopiatelor, mănăstirilor, parohiilor și a altor subunități, precum și a unităților de asistență socială și medicale caritabile ale Eparhiei a fost de aproximativ 8 miliarde lei.

Fondurile utilizate în anul 2002 pentru susținerea activităților social-filantropice și medical-caritabile au fost obținute din colecte, donații, sponsorizări, subvenții ale Centrului eparhial, Fondul „Filantropia", finanțări din partea unor organizații guvernamentale și neguvernamentale.

La cele prezentate, se adaugă numeroase alte activități de asistență socială desfășurate prin organizațiile neguvernamentale patronate spiritual de Biserica noastră.

Angajații Sectorului de asistență socială „Diaconia" mulțumesc, în mod deosebit, Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Daniel pentru sprijinul și implicarea directă în realizarea activităților de asistență socială, inclusiv medical-caritabile, ale Eparhiei desfășurate prin intermediul Sectorului „Diaconia", de asemenea, tuturor subunităților administrative ale Eparhiei noastre cu care am colaborat sau care ne-au sprijinit, în special Protopopiatelor I și II Iași, Editurii și Tipografiei TRINITAS, Institutului Ecumenic și Căminului Teologic „Sf. Nicolae", precum și tuturor colegilor de la Centrul eparhial Iași care au sprijinit activitățile Sectorului de asistență socială „Diaconia".

Consilier asistență socială,
Pr. Radu ANTONOVICI

Programele şi activităţile prioritare propuse pentru anul 2003

- Punerea în funcțiune a Centrului de Diagnostic și Tratament PROVIDENȚA Iași;

- Continuarea și accelerarea lucrărilor pentru realizarea Centrului de Educație și Informare Medicală PROVIDENȚA;

- Finalizarea lucrărilor la Centrul Social-Cultural „Sf. Ilie" Miclăușeni;

- Realizarea, prin Fundația „Solidaritate și Speranță", aparținând Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, a proiectelor finanțate de Programul RICOP (Uniunea Europeană), precum și a altor programe și proiecte;

- Continuarea desfășurării principalelor programe social-filantropice derulate în anul 2002, de sprijinire a categoriilor sociale defavorizate;

- Realizarea de noi programe sociale destinate protecției copilului aflat în dificultate, în colaborare cu organizații guvernamentale și neguvernamentale din eparhie;

- Intensificarea programelor sociale și a pelerinajelor misionare destinate tinerilor;

- Atragerea de noi resurse financiare și materiale pentru susținerea programelor existente, precum și a unor programe prioritare noi, în special ecumenice, prin: redactarea unor proiecte care să fie supuse spre finanțare diferitelor instituții și organizații finanțatoare din străinătate, în special cele ale Uniunii Europene; intensificarea relațiilor de colaborare cu Biserici creștine din străinătate, în vederea realizării unor proiecte comune; identificarea de noi sponsori și donatori din țară și străinătate, care să sprijine proiectele eparhiei.

- Realizarea unor cursuri de instruire a resurselor umane implicate în programele filantropice sociale și medicale ale Bisericii noastre, în special, în vederea redactării de proiecte care să fie înaintate spre aprobare instituțiilor și organizațiilor finanțatoare;

- Realizarea unor noi materiale informative de prezentare a programelor filantropice ale eparhiei, în limba română și limba engleză;

- Principalele programe sociale și medicale filantropice propuse a se realiza sau finaliza în Arhiepiscopia Iașilor în anul 2003, în număr de 32.

Nr. crt.	**Denumire proiect**	**Inițiator**	**Categorii de beneficiari**	**Locul desfășurării**
1.	Centrul de Diagnostic și Tratament PROVIDENȚA	Centrul eparhial Iași	Toate categoriile sociale. Cele defavorizate vor fi sprijinite de Centrul eparhial	Centrul de Diagnostic și Tratament PROVIDENȚA
2.	Centrul de Educație și Informare Medicală PROVIDENȚA	Centrul eparhial Iași	Toate categoriile sociale (educație); personalul din domeniul medical (informare).	Centrul de Educație și Informare Medicală PROVIDENȚA

3.	Centrul social-cultural „Sf. Ilie”	Centrul eparhial Iași	Bătrâni și pelerini fără venituri sau cu venituri mici. Activități cu tinerii.	Mănăstirea Miclăușeni
	Grădinița de duminică „Sf. Stelian”	Protopopiatul Hârlău	Elevi	Pârcovaci
4.	Tabără de creație	Protopopiatul Hârlău	Elevi talentați	Poiana Deleni
5.	Amenajarea Centrului de Zi pentru copii abandonați	L.T.O.R. Botoșani	Copii abandonați	Botoșani
6.	„Bătrânii-înțelepții noștri”	Protopopiatul Botoșani	Bătrâni	La domiciliul acestora
7.	Tabere pentru copii și tineret	Protopopiatul Botoșani	Copii și tineri	Protopopiat, Ipotești, Agafton etc.
8.	Centru de zi pentru pensionarii singuri	Protopopiatul Botoșani	Pensionarii singuri	Protopopiat
9.	Educația religioasă și asistența socială a copiilor ortodocși aflați în centrul de plasament al Fundației „Hand of Help”	Protopopiatul Botoșani	Copii instituționalizați	Biserica „Sf. Ioan Botezătorul”
10.	„Manuale de religie în liceele botoșănene”	Protopopiatul Botoșani	Elevi și profesori	Inspectoratul Școlar Botoșani
11.	„Cuvântul teologic la instituții”	Protopopiatul Botoșani	Funcționari	Instituții de pe raza Protopopiatului Botoșani
12.	„Gazeta Creștină” în școală	Protopopiatul Botoșani	Profesori și elevi	Inspectoratul Școlar Botoșani
13.	„Candela Moldovei” pentru profesori și elevi	Protopopiatul Botoșani	Profesori și elevi	Inspectoratul Școlar Botoșani
14.	„Chemarea credinței” pentru cei mici	Protopopiatul Botoșani	Educatori și preșcolari	Inspectoratul Școlar Botoșani
15.	„Să prețuim sănătatea”	Protopopiatul Botoșani	Persoane cu probleme medicale grave	Direcția Sanitară Botoșani
16.	„Și ei sunt ai noștri”	Protopopiatul Botoșani	Persoane cu hadicap	Protopopiatul Botoșani
17.	„În sprijinul bătrânilor”	Protopopiatul Botoșani	Persoane de vârsta a treia	Protopopiatul Botoșani
18.	Asistența religioasă a condamnaților	Protopopiatul Botoșani	Condamnați	Penitenciarul Botoșani
19.	„Să învățăm împreună”	Protopopiatul Botoșani	Elevi din familii defavorizate cu rezultate bune la învățătură	Protopopiatul Botoșani
20.	Tabără de asistență comunitară	Protopopiatul Botoșani	Tineri	Ipotești

21.	„Situații de urgență”	Protopopiatul Botoșani	Persoane aflate în situații de criză	Protopopiatul Botoșani
22.	Nașterea Mântuitorului – prilej de mare bucurie	Protopopiatul Botoșani	Enoriași din Protopopiatul Botoșani	Parohii din Protopopiatul Botoșani
23.	Pastorala de Sfintele Paști și Pastorala de Crăciun în instituții și unități de învățământ	Parohiile și Protopopiatul Botoșani	Elevi și cadre didactice din școli și licee	Instituții de învățământ din Protopopiatul Botoșani
24.	„Împreună pentru bucuria Crăciunului”	Protopopiatul Botoșani	Familii defavorizate	Parohiile din Protopopiatul Botoșani
25.	„Împreună pentru un Paște fericit”	Protopopiatul Botoșani	Persoane defavorizate	Parohiile din Protopopiatul Botoșani
26.	Club pentru adolescenți	Protopopiatul Iași II	Adolescenți din parohiile arondate protopopiatului	Centrul de Servicii Sociale „Sf. Ecaterina”
27.	Parteneriat pentru copii și familii	Protopopiatul Tg. Neamț și Fundația Serviciilor Sociale „Bethany”	Persoane defavorizate	Târgu Neamț
28.	„Sprijinirea persoanelor sărace aflate în necaz și în nevoie”	Protopopiatul Pașcani	Persoane defavorizate, familii numeroase	Brutăria „Sf. Dumitru”
29.	„Filantropia”	Protopopiatul Pașcani	Familii sărace, persoane vârstnice	Complexul Social „Sf. Andrei”
30.	„O masă caldă pentru cei săraci”	Protopopiatul Roznov	Personele defavorizate	Protopopiatul Piatra Neamț

Metropolitanate of Moldavia and Bukovina

THEOLOGY AND LIFE

REVIEW OF THOUGHT AND SPIRITUALITY

CONTENTS

THE RESURRECTION OF OUR LORD – THE LIGHT OF REPENTANCE

† Daniel, Archbishop of Iassy and Metropolitan of Moldavia and Bukovina
Pastoral Letter for Resurrection - 2003 5

† Pimen, Archbishop of Suceava and Rădăuţi
Pastoral Letter for Resurrection - 2003 11

† Eftimie, Bishop of Roman
Pastoral Letter for Resurrection - 2003 14

† Ioachim, Bishop of Huşi
Pastoral Letter for Resurrection - 2003 18

THEOLOGY AND CHRISTIAN MISSION

Rev. Conf. Dr. Ioan C. Teşu, **The World and its rationality in the theology of Father Prof. Dumitru Stăniloae** 24

Rev. Conf. Dr. Gheorghe Petraru, **The Biblical Foundations of the Mission of the Church** 55

Lect. Dr. Vasile Cristescu, **New interpretations of 'person' in the theology of today** 82

Rev. Dr. Răzvan Ionescu, **Landmarks for an Orthodox Apologetics** 94

Rev. Assist. Dr. Mihăiţă Bratu, **On the evolution of the icon in the first seven Christian centuries** 109

Lect. Dr. Vasile Cristescu, **The Opening of the human being to the world and to his neighbour as an expression of his opening to God in the work of Pannenberg and Staniloae** 141

MOTHER OF GOD – PLEADING FOR THE WORLD

Rev. Dr. Adrian Dinu, **Virgin Mary in the writings of Blessed Augustine** 155

Drd. Ioan Valentin Istrati, **The Mother of God – the „Cloud of Light" for all the Christian people** 176

HISTORY AND ECLESIAL CONTINUITY

Archdeacon Dr. Sebastian Barbu Bucur, **The Birth Year of Metropolitan Iosif Naniescu** 182

Assist. Drd. Niţă Dan Danielescu, **Inochentie, Bishop of Husi**.....191
Drd. Emanuela Macovei, **The Church and the unity of the nation in the journalistic work of Eminescu**.....223

TRANSLATIONS

St. Gregory of Nazianz, **About the love for the poor** (transl. by Lect. Dr. V. Cristescu) 240
The Ten Commandments of Christ – St. Gregory Palama *(transl. by Laura Enache)* 263
Charles Perrot, **The Hymnic Song in first century Jewish and Christian culture** (transl. by Daniela Cojocariu) 270

REVIEWS

Marianna Koromila, **The Greeks and the Black Sea** (Prof. E. Popescu) 284
„Studia Historica et Theologica. Homage to Professor Emilian Popescu (Deacon Nicolae Dima).....291
Rev. Gheorghe Popa, **Introduction to Moral Theology – Principles and Concepts** (Drd. Ioan Valentin Istrati) 295

REVIEWS

The Church Reports for 2002.....299

MITROPOLIA MOLDOVEI ŞI BUCOVINEI



TEOLOGIE ŞI VIAŢĂ

REVISTĂ DE GÂNDIRE ŞI SPIRITUALITATE

SERIE NOUĂ – ANUL XIII (LXXIX), Nr. 7-12, IULIE - DECEMBRIE 2003

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA: Institutul Cultural-Misionar TRINITAS

Mănăstirea Golia, Str. Cuza Vodă, Nr. 51 – Iaşi, 700038

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

I.P.S. Dr. DANIEL, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

VICEPREȘEDINȚI

I.P.S. PIMEN, Arhiepiscopul Sucevei și Rădăuților
P.S. EFTIMIE, Episcopul Romanului
P.S. IOACHIM, Episcopul Huşilor

MEMBRI

P.C. Pr. ic. stavr. lect. dr. Mihai VIZITIU, consilier învățământ
P.C. Pr. prof. univ. dr. Nicolae ACHIMESCU, decanul Facultății de Teologie - Iași
P.C. Pr. ic. stavr. Nicolae DASCĂLU, consilier cultural
P.C. Pr. prof. Ioan MIHOC, directorul Seminarului Teologic - Tg. Neamț
P.Cuv. Prof. Eustochia VOLMER, directorul Seminarului Teologic - Agapia
P.C. Pr. prof. Grigore DIACONU, directorul Seminarului Teologic - Botoșani
P.C. Pr. prof. Dragoș BAHRIM, directorul Seminarului Teologic - Iași
P.C. Pr. prof. Constantin MUHA, directorul Seminarului Teologic - Dorohoi
P.C. Pr. prof. Dan Ovidiu COJAN, directorul Seminarului Teologic - Piatra Neamț
Prof. Ioan POPOVICI, directorul Seminarului Teologic - Suceava
P.C. Pr. prof. Ioan BÂRLIBA, directorul Seminarului Teologic - Roman
P.C. Arhid. Constantin BUSUIOC, directorul Seminarului Teologic - Huși

REDACȚIA:
Constantin Sturzu - redactor-șef
Ioan Valentin Istrati - redactor coordonator
Madalena Tenchiu, Geanina Chiriac - corectori
Rema Zugravu - tehnoredactor
Daniela Ungureanu - culegere computerizată
Mariana Enache - PrePress

Editura TRINITAS, Cuza Vodă 51, 700038, IAȘI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax (0232)216694
http://www.trinitas.ro; E-mail: editura@trinitas.ro

Plata abonamentelor se va face în contul
401.400.141.000
B.C. „Ion Țiriac", Filiala Iași
ISSN 1221 – 5988
Articolele nepublicate nu se înapoiază

Mitropolia Moldovei și Bucovinei

TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ

REVISTĂ DE GÂNDIRE ȘI SPIRITUALITATE

CUPRINS

NAȘTEREA LUI HRISTOS – LUMINA FAMILIEI CREȘTINE

† Daniel, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei
Pastorală la Naşterea Domnului - 2003 5
† Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor
Pastorală la Naşterea Domnului - 2003 10
† Eftimie, Episcop al Romanului
Pastorală la Naşterea Domnului - 2003 13
† Ioachim, Episcop al Huşilor
Pastorală la Naşterea Domnului - 2003 16

PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE, TEOLOG AL ORTODOXIEI ECUMENICE

† Daniel, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei,
Teologia – ştiinţa mântuirii şi a vieţii veşnice în gândirea Părintelui Stăniloae 23
Prof. Dr. Emilian Popescu, **Ultima Rugăciune a Părintelui Dumitru Stăniloae** 30
Pr. Conf. Dr. Ioan C. Teșu, **Teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, o teologie a iubirii şi dăruirii, a rugăciunii şi desăvârşirii** 37
Pr. Conf. Dr. Gheorghe Petraru, **Repere ale gândirii şi operei Părintelui Academician Dumitru Stăniloae** 46
Lect. Dr. Vasile Cristescu, **Aspecte antropologice la Wolfhart Pannenberg şi Dumitru Stăniloae** 62
Pr. Lect. Dr. Ion Vicovan, **Uniatismul în viziunea Părintelui Profesor academician Dumitru Stăniloae** 75

CONGRESUL NAȚIONAL AL FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ DIN ROMÂNIA

Pr. Nicolae Dascălu, **Congresul naţional al Facultăţilor de Teologie Ortodoxă din România** 96
Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică Jr., **Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic" al teologiei secolului XX şi misiunea teologiei în Biserică şi în societate** 105
Pr. Conf. Dr. Ioan Chirilă, **Structura învăţământului teologic astăzi (planuri, programe)** 111
Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, **Relaţia dintre facultate şi Biserică** 117

TEOLOGIA – VORBIREA DESPRE DUMNEZEU

† Daniel, Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei
Unitatea Bisericii. Natura şi scopul ei 123

Pr. Conf. Dr. Viorel Sava, **Hristocentrismul sărbătorilor mariologice** 130
Pr. Prof. Dr. Petre Semen, **Apocalipsele vechitestamentare şi apocrife – studiu comparativ** 141
Lect. Dr. Vasile Cristescu, **Semnificaţia fundamentală a Învierii lui Hristos pentru om după Wolfhart Pannenberg** 157
Pr. Lect. Dr. Petre Comşa, **Icoana la Sfântul Vasile cel Mare** 169

ISTORIE ŞI ACTUALITATE ECLESIALĂ

Pr. Lect. Dr. Ion Vicovan, **Aniversarea Sinodului de la Iaşi la 300 de ani (1642-1942)** 186
Pr. Lect. Dr. Alexăndrel Barnea, **Mari muzicieni ai secolului al XIX-lea la Catedrala mitropolitană din Iaşi: Dimitrie Suceveanu şi Gavriil Musicescu** 195
Marius Truiculescu, **Respiraţia, tehnica vocală şi interpretarea cântărilor bisericeşti** 212
Diac. Ioan Ivan, **Vechimea Mănăstirii Neamţ într-o nouă optică documentar-istorică** 219
Protos. Drd. Emilian Nica, **Contrlbuţii filantropice ale preoţilor din Arhiepiscopia Iaşilor în timpul Primului Război Mondial** 229
Daniel Isai, **Implicarea monahismului din Moldova în alinarea suferinţei din perioada Primului Război Mondial (1916-1918)** 236

TRADUCERI

Sfântul Efrem Sirul, **Cuvântare la textul „Să nu mai fie pe pământ cel fără de lege şi să nu mai vadă slava Celui Preaînalt" (Isaia 26, 10)** (trad. Lect. Dr. Vasile Cristescu) 252
Sfântul Efrem Sirul, **Cuvântare despre Schimbarea la Faţă a lui Hristos** (trad. Lect. Dr. Vasile Cristescu) 262
Sfântul Efrem Sirul, **Cuvântare despre învierea lui Lazăr** (trad. Lect. Dr. Vasile Cristescu) 274
Charles Perrot, **Duminica şi ziua a opta în Noul Testament** (trad. Daniela Cojocariu) 285

RECENZII

Jean-Claude Larchet, **Etica procreaţiei în învăţătura Sfinţilor Părinţi** (Pr. Conf. Dr. Ioan C. Teşu) 294
Évêque Joachim Giosanu, **La déification de l'homme d'après la pensée du père Dumitru Stăniloae** (Pr. Conf. Dr. Ioan C. Teşu) 299
Lumina din inimi, Spiritualitate isihastă în traducerea şi tâlcuirea Părintelui Stăniloae (Drd. Ioan Valentin Istrati) 306
In Memoriam Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi (Drd. Ioan Valentin Istrati) 308

Naşterea lui Hristos – binecuvântarea mamei

Pastorală la Naşterea Domnului - 2003

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

„Cu glas mare a strigat (Elisabeta)
şi a zis (către Maria):
Binecuvântată eşti tu între femei
şi binecuvântat este rodul pântecelui tău.”
(Luca 1, 42)

Iubiţi credincioşi şi credincioase,

Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel veşnic, Care S-a făcut Om pentru a dărui oamenilor mântuirea şi viaţa veşnică, ne arată că toată binecuvântarea şi cinstirea fără egal a Fecioarei Maria provine din faptul că ea este Maica Domnului nostru Iisus Hristos, adică Născătoare de Dumnezeu.

Îngerul Gavriil se închină Fecioarei Maria şi o numeşte *„Binecuvântată între femei”* (Luca 1, 28), iar Elisabeta, ruda Mariei, o salută prin cuvintele: *„Binecuvântată eşti tu între femei şi binecuvântat este rodul pântecelui tău”* (Luca 1, 42), numindu-o *„Maica Domnului meu”* (Luca 1, 43).

Înţelegând adâncul şi înălţimea acestei binecuvântări, Fecioara Maria slăveşte pe Dumnezeu şi vede profetic cinstirea de care se va bucura ea peste veacuri: *„Măreşte suflete al meu pe Domnul, şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat spre smerenia roabei Sale. Că, iată, de acum mă vor ferici toate neamurile (generaţiile). Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic şi sfânt este numele Lui”* (Luca 1, 46-49).

Prima minune săvârşită de Mântuitorul Iisus Hristos s-a făcut la intervenţia sau rugămintea Maicii Domnului (cf. Ioan 2, 1-11), şi anume schimbarea apei în vin, la nunta din Cana Galileii, cu toate că Iisus spunea: *„Încă n-a venit ceasul Meu”* (Ioan 2, 4).

Deşi nu sosise vremea Lui de a face minuni în public, Iisus nu poate refuza rugămintea Mamei Sale de-a ajuta pe cei în lipsă. Văzând puterea mijlocirii

Maicii Domnului pe lângă Fiul ei, Biserica o numește pe Maica Domnului: „*rugătoare nebiruită*", adică nerefuzată, și îi cere ajutorul în toate slujbele ei liturgice.

Altă dată, o femeie din popor, auzind cât de înțelept și frumos vorbea Domnul nostru Iisus Hristos, o fericește pe Maica Lui, deși ea nu era de față, zicând: „*Fericit este pântecele care Te-a purtat și fericiți sunt sânii pe care i-ai supt*" (Luca 11, 27). Femeia aceasta din popor L-a văzut pe El, pe Fiul, dar a fericit-o pe ea, pe Maica Domnului, arătând că poporul credincios nu poate cinsti pe Fiul uitând pe Maica Sa.

Atitudinea femeii anonime din popor reprezintă începutul cinstirii Maicii Domnului de către poporul credincios, de către Biserică, după ce mai înainte cinstirea ei a fost începută de către îngerul Gavriil care s-a închinat ei și a salutat-o cu cuvintele: „*Bucură-te, ceea ce ești plină de har, Domnul este cu tine! Binecuvântată ești tu între femei!*" (cf. Luca 1, 28).

Ca răspuns dat femeii din popor care fericește pe mama Sa, Mântuitorul Iisus Hristos confirmă că femeia spune adevărul, dar mai adaugă ceva, și anume El arată că fericirea și binecuvântarea Maicii Sale se extinde sau trece la toți credincioșii care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și îl împlinesc în fapte, adică îi dau naștere prin virtuțile pe care le cultivă în viața lor: „Iar El (Iisus) a zis: Așa este, dar fericiți sunt și cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu și-l păzesc" (Luca 11, 28).

Prin aceasta se vede că Maica Domnului este începătoarea și chipul sau icoana vieții Bisericii, care poartă în ea Cuvântul lui Dumnezeu și Viața lui Hristos, și le arată lumii, pentru mântuirea și fericirea oamenilor. Maica Domnului nu este model de viață în Hristos doar pentru femei, ci pentru toți credincioșii: bărbați și femei. Ea reprezintă umanitatea nouă în Hristos.

Când Mântuitorul Iisus Hristos era răstignit pe Cruce, înainte de moartea Sa mântuitoare, El nu uită pe mama Sa, ci o încredințează ucenicului Său iubit, Ioan, iar pe el îl încredințează mamei Sale: „*Iisus, văzând pe mama Sa și pe ucenicul pe care-l iubea stând alături, a zis mamei Sale: Femeie, iată fiul tău! Apoi a zis ucenicului: Iată mama ta! Și din ceasul acela ucenicul a luat-o la sine*" (Ioan 19, 26-27).

Vedem că Iisus n-a zis mamei Sale: iată ucenicul Meu, ci iată fiul tău! Nici ucenicului Ioan nu i-a spus: iată mama Mea, ci iată mama ta! Cu alte cuvinte, ucenicul iubit al Domnului devine fiu duhovnicesc al Maicii Domnului, iar Maica Domnului devine maică duhovnicească a ucenicului iubit. Acolo, în taina Crucii ca iubire mai tare decât moartea, iubire care conține în ea puterea Învierii, se arată și taina legăturii dintre Hristos, Maica Domnului și Biserică.

Acolo se arată taina mutației sau a trecerii de la maternitatea și filiația după trup la maternitatea și filiația spirituală. Prin cuvintele rostite de Hristos pe Cruce, Maica Domnului devine Maica ucenicilor credincioși ai lui Hristos, iar cei ce-L iubesc pe Hristos devin fii ai Maicii Domnului. Dar fiii Maicii Domnului sunt într-un mod deosebit, ca frați întru Hristos, și fii duhovnicești ai Părintelui ceresc. Această înfiere duhovnicească se dăruiește oamenilor credincioși prin harul Sfântului Botez (cf. Romani 6, 3-4 și 8, 15-16), care se săvârșește în Sfânta Biserică.

În acest sens, Sfânta Evanghelie după Ioan spune: „*și celor care L-au primit, care cred în numele Lui* (Iisus), *le-a dat putere să se facă fii ai lui Dumnezeu, care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut*" (Ioan 1, 12-13). Iar întrucât Biserica este „*Biserica celor întâi născuți*" prin harul Duhului Sfânt (Evrei 12, 23), s-a spus că „*cine nu are Biserica drept Mamă nu poate avea pe Dumnezeu ca Tată*" (Sf. Ciprian al Cartaginei).

În Troparul sărbătorii *Adormirii Maicii Domnului*, Biserica se adresează ei zicând: „*Întru naștere fecioria ai păzit, întru adormire lumea nu o ai părăsit, de Dumnezeu Născătoare. Mutatu-te-ai la viață fiind Maica vieții și cu rugăciunile tale izbăvești din moarte sufletele noastre*". Așadar, Maica Domnului este prezentă permanent în Biserică cu rugăciunile ei și este chipul Bisericii rugătoare.

În icoana ortodoxă a *Adormirii Maicii Domnului*, Iisus poartă pe brațele Sale sufletul Maicii Domnului, ca pe un copil înfășat în alb, așa după cum în timpul vieții pe pământ Maica Domnului poartă pe brațul ei stâng pe Pruncul Iisus și-L arată lumii cu mâna ei dreaptă și primește binecuvântarea din mâna dreaptă a Fiului. Prin aceasta, Maica Domnului, ca icoană sau chip al vieții Bisericii care poartă în ea pe Hristos și-L binevestește lumii, ne învață că și Biserica trăiește din binecuvântarea lui Hristos și transmite această binecuvântare lumii întregi.

Iubiți fii și fiice duhovnicești,

Maica Domnului este cinstită deodată ca fiind Maică și Fecioară, pentru că Nașterea Domnului Iisus Hristos din Fecioara Maria s-a făcut în chip minunat, întrucât ea rămâne Fecioară și după nașterea lui Iisus. De aceea, pe veșmântul Maicii Domnului din iconografia ortodoxă se pictează trei stele, care însemnează: fecioria ei *înainte* de a naște pe Hristos, *în timpul* nașterii Lui și *după* nașterea Lui.

Taina Fecioarei care naște pe Fiul lui Dumnezeu devenit Om și a Maicii care rămâne pururea Fecioară este în același timp și taina Bisericii lui Hristos care este deodată Mireasă și Maică. Mireasă prin fidelitatea ei față de Hristos (cf. 2 Corinteni 11, 2 și Apocalipsa 19, 7-8 și 21, 9) și Maică duhovnicească (cf. Evrei 12, 23), pentru că în Sfintele Taine ale Bisericii se primește și se cultivă înfierea noastră după har, ca frați și surori în Fiul-Hristos și fii și fiice ale Tatălui ceresc (cf. Romani 8, 14-16; 9, 26; 2 Corinteni 6, 18; 1 Ioan 3, 1; Apocalipsă 12, 5-17). De aceea, și sufletul fiecărui creștin din Biserică este în chip duhovnicesc **fecioară** când rămâne integru și neclintit în dreapta credință, și **mamă** când naște pe Hristos, prin viețuire sfântă, prin virtuți și fapte bune, după cum ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

În înțelesul acesta duhovnicesc, monahii și monahiile, deși nu dau naștere la copii după trup, se numesc totuși **părinți** și **maici** duhovnicești, pentru că s-au hotărât să urmeze calea maturității spirituale responsabile a voturilor monahale: ascultarea, ca tăiere a voii egoiste, sărăcia de bunăvoie, ca detașare de lucrurile trecătoare și fecioria, ca sfințire a sufletului și a trupului prin unirea lor spirituală cu Dumnezeu.

În acest sens, atât familia creștină, bazată pe nunta conjugală dintre bărbat și femeie pentru nașterea de prunci, botezul și creșterea lor spirituală, cât și

mănăstirea, ca familie duhovnicească bazată pe voturile monahale, participă la taina înfierii, a creșterii spirituale și a mântuirii în Hristos.

Vedem, așadar, cum taina Nașterii Domnului din Maica-Fecioară luminează întreaga viață a Bisericii și a fiecărui creștin în parte.

Iubiți frați și surori în Domnul,

Sărbătoarea Nașterii Domnului nostru Iisus Hristos din Maica pururea Fecioară este o bucurie și o binecuvântare pentru toți oamenii, dar mai ales pentru femeile și pentru familiile în care este prețuită atât frumusețea vieții curate, a fecioriei și a castității, cât și frumusețea demnității sau vredniciei de-a fi mamă bună.

Fericite sunt familiile în care se simte bucuria prezenței ocrotitoare și luminătoare de suflete a Maicii Domnului.

Fericite sunt tinerele fete din familiile care trăiesc în credință, în rugăciune și în înțelegerea vieții ca dar al lui Dumnezeu.

Fericite sunt mamele care consideră nașterea de prunci ca mare dar și binecuvântare de la Dumnezeu, ca demnitate umană și maturitate spirituală în iubire jertfelnică. Acestora, Sfântul Apostol Pavel le spune: „*(Femeia) se va mântui prin naștere de fii, dacă va stărui, cu înțelepciune, în credință, în iubire și în sfințenie*" (1 Timotei 2, 15).

Și mai fericite sunt mamele ale căror copii înțeleg și prețuiesc marea binecuvântare de a avea o mamă bună și credincioasă.

Această binecuvântare este cu atât mai de preț astăzi, într-o lume adânc tulburată de criză spirituală și materială, în care valoarea demnității de a fi femeie integră, soție fidelă și mamă responsabilă, bună și harnică, se depreciază din ce în ce mai mult. Ca urmare, slăbește unitatea familiei, crește numărul avorturilor și al divorțurilor, al copiilor orfani sau abandonați, precum și al părinților uitați și singuri, iar în locul bucuriei se arată întristarea și singurătatea, sentimentul abandonului și al înstrăinării, lipsa de iubire, înțelegere și prețuire reciprocă.

Dar fericiți sunt încă și cei care, deși trec prin aceste situații, nu-și pierd totuși credința și speranța, nu abandonează lupta, ci prin rugăciune și pocăință, prin lupta cu păcatul din ei înșiși și cu răul din jurul lor biruiesc ispitele și încercările cerând mai ales ajutorul Macii Domnului, care este „*bucuria tuturor celor necăjiți*" sau „*iubire cu smerenie a celor pe care nu-i mai iubește nimeni*" – cum se spune în rugăciunile adresate ei de către Sfânta Biserică.

Acum, de sărbătoarea Nașterii Domnului, mulți oameni au obiceiul frumos de a-și vizita cu bucurie părinții, iar părinții au obiceiul de a-și vizita cu bucurie copiii care locuiesc în altă parte. Se cuvine, însă, ca această bucurie să fie adusă și acelor persoane care sunt singure sau triste: bolnavi, bătrâni, orfani, săraci. Oricine poate deveni ca un frate sau ca o soră, ca o mamă sau ca un tată, ca un fiu sau ca o fiică pentru semenul său dacă îl ajută la nevoie.

Prin acest ajutor, iubirea părintească a lui Dumnezeu Tatăl care s-a arătat nouă prin Nașterea Fiului Său Iisus Hristos transformă „*peștera*" sufletului nostru în casă de oaspeți și cer luminos. Astfel, vom înțelege cum taina Crăciunului poate

face din străini prieteni, iar pe oamenii îndepărtați îi apropie. Și pentru că *Betlehem* înseamnă în limba Sfintei Scripturi „*Casa pâinii*", adică a Euharistiei și a dărniciei, sărbătoarea Crăciunului este și sărbătoarea dărniciei, a darurilor noastre oferite altora ca răspuns la Darul lui Dumnezeu arătat nouă în Hristos (cf. Ioan 3, 16).

Sărbătoarea Nașterii Domnului și a Anului Nou 2004 sunt prilej sfânt de-a mulțumi lui Dumnezeu pentru binefacerile primite în anul 2003, rugându-L totodată să binecuvinteze Anul Nou în care intrăm. De aceea, vă îndemnăm ca și anul acesta, în noaptea de 31 decembrie 2003 spre 1 ianuarie 2004, să mergem la biserică pentru a ne ruga frățește împreună și a ne bucura împreună, adresându-ne apoi unii altora urări de tot binele.

Amintim că în anul 2003, de sărbătoarea Sfintei Cuvioase Parascheva, ne-am bucurat de prezența la Iași a moaștelor Sfântului Mare Mucenic Dimitrie pe care le-a adus Prea Fericitul Părinte Arhiepiscop Hristodoulos al Atenei și al întregii Elade cu prilejul comemorării a 100 de ani de la nașterea și a 10 ani de la trecerea la Domnul a Părintelui Dumitru Stăniloae, cel mai mare teolog ortodox contemporan (1903-1993), precum și cu prilejul împlinirii a 280 de ani de la moartea eruditului domnitor al Moldovei Dimitrie Cantemir († 1723).

În anul 2004, vom comemora 500 de ani de la trecerea la viața veșnică a Binecredinciosului Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt al Moldovei (1457-504), „*apărător neînfricat al credinței și patriei străbune, mare ctitor de locașuri sfinte*" – pe care Biserica noastră l-a trecut în rândul sfinților din calendar în anul 1992, cu dată de pomenire la 2 iulie a fiecărui an.

Atât Biserica Ortodoxă Română, cât și Statul român vor acorda o atenție deosebită comemorării acestui „*atlet al credinței creștine*" – cum l-a numit Papa Sixt al IV-lea, văzând credința sa puternică și vitejia sa deosebită. Iar pentru că Ștefan cel Mare și Sfânt este „*cea mai frumoasă icoană a sufletului poporului român*" – cum spunea Nicolae Iorga – trebuie să-i urmăm pilda sa în apărarea patriei și a credinței strămoșești, în zidirea de biserici și mănăstiri, în promovarea culturii creștine, în ajutorarea creștinilor români din alte țări și a creștinilor ortodocși de alt neam, în cultivarea legăturilor de prietenie și cooperare cu alte popoare.

Anul comemorativ „Ștefan cel Mare și Sfânt" va fi serbat atât la nivel național, cât și la nivel internațional (UNESCO) fiind un prilej de cultivare a demnității noastre românești, prin promovarea conștiinței noastre ca neam de voievozi, ctitori de biserici și de cultură creștină, apărători ai identității naționale și ai valorilor creștine universale.

Cu prilejul sărbătorii Crăciunului și a Anului Nou, vă adresăm urarea tradițională „La mulți ani!", dorindu-vă sănătate și mântuire, pace și bucurie, precum și ajutor mult de la Dumnezeu în toată fapta cea bună!

„Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!" (2 Corinteni 13, 13).

Dată în Reședința noastră mitropolitană din Iași, la sărbătoarea Nașterii Domnului, anul mântuirii 2003.

Pastorală la Naşterea Domnului - 2003

† PIMEN,
Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor

„*Dacă Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi întrupat, noi n-am fi avut îndreptățirea să zugrăvim icoana Sa și nu numai a Mântuitorului, ci și celelalte sfinte icoane: ale Maicii Domnului și ale sfinților.*" (Sfântul Ioan Damaschinul)

Iubiți fii duhovnicești,

Naşterea Fiului lui Dumnezeu cu trup din pururea Fecioara Maria este fapta iubirii lui Dumnezeu față de omul îndepărtat de El prin păcatul neascultării, al închinării și slujirii făpturilor și nu Făcătorului cerului și al pământului.

Ne-am pregătit sufletește pentru întâmpinarea sărbătorii Naşterii Domnului prin post, rugăciune, spovedanie, împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului nostru Iisus Hristos, prin faptele de milostenie și cercetarea sfintei biserici.

La auzul cântării „Hristos se naște slăviți-L; Hristos din ceruri întâmpinați-L..." începând cu Praznicul Intrării în Biserică a Maicii Domnului păşim sufletește în atmosfera premergătoare Naşterii Domnului. Colindele din ajunul Crăciunului au umplut potirul inimilor noastre de bucuria mântuirii pe care ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu prin Naşterea Sa cu trupul.

Iubiți credincioși,

Naşterea Fiului lui Dumnezeu se petrece la timpul rânduit de Dumnezeu, după cum scrie Sfântul Apostol Pavel: „... când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea" (Galateni 4, 4-5); în acest context, prin „plinirea vremii" înțelegem plinirea așteptării de către oameni, a unui fapt prin care ei să se simtă sufletește cât mai aproape de Dumnezeu. În acest sens, Proorocul Isaia scrie: „Am ajuns ca unii peste care Tu de multă vreme nu mai stăpânești și care nu mai sunt chemați cu numele Tău. Dacă ai rupe cerurile și Te-ai pogorî, munții s-ar cutremura!" (Isaia 63, 19).

Fiul lui Dumnezeu, „la plinirea vremii", S-a pogorât, zămislindu-Se în trupul pururea fecioresc al Maicii Domnului prin adumbrirea Sfântului Duh (Luca 1, 35), și apoi S-a născut în peștera din Betleem (cf. Luca 2, 4-7).

La Naşterea Domnului nu numai că munţii s-au cutremurat, ci „... mulţime de oaste cerească s-a văzut lăudând pe Dumnezeu şi zicând: slavă întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bunăvoire!" (Luca 2, 13-14).

Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce dintru început fiind „în chipul lui Dumnezeu" – adică deofiinţă cu Tatăl – „S-a golit de Sine, luând chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om S-a smerit pe Sine făcându-Se ascultător până la moarte, şi încă moarte de cruce" (Filipeni 2, 6-8).

În această stare de smerenie „... întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9); Mântuitorul „este chipul (icoana) lui Dumnezeu Celui nevăzut" (Coloseni 1, 15).

Întruparea Fiului lui Dumnezeu este temeiul sau îndreptăţirea noastră de a zugrăvi icoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Iată ce ne spune Sfântul Ioan Damaschinul în cartea sa intitulată *Cinstirea Sfintelor Icoane*: „Dacă Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi întrupat noi, n-am fi avut îndreptăţirea să zugrăvim icoana Sa şi nu numai a Mântuitorului, ci şi celelalte sfinte icoane: a Maicii Domnului şi ale sfinţilor".

Icoana Maicii Domnului cu Pruncul Iisus în braţe ne vorbeşte de Întruparea Fiului lui Dumnezeu. De aceea înlăturarea din cult a icoanei Maicii Domnului sau neacordarea cinstei cuvenite înseamnă tăgăduirea întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Dreptmăritori creştini,

Nu orice imagine a Mântuitorului sau a Maicii Domnului ori a sfinţilor poate fi socotită icoană.

Icoana Mântuitorului trebuie să arate, să ne facă să înţelegem şi să simţim ceea ce scrie Sf. Ap. Pavel în cuvintele mai înainte amintite: „... întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9).

În icoana Maicii Domnului trebuie să se arate smerenia şi curăţia sufletului ei ca una care a purtat în pântecele ei rămas pururea fecioresc pe Fiul lui Dumnezeu întrupat; ea nu este Maică a unui om, ci Maica lui Dumnezeu făcut Om pentru mântuirea omului.

În icoana sfinţilor trebuie să se arate că ei, sfinţii, sunt „purtători de Dumnezeu", iar trupurile lor au fost cu adevărat „temple ale Duhului Sfânt" (I Corinteni 6, 19).

Zugravii bisericeşti, cum se numeau pictorii în vechime, erau cei care scriau cu măiestrie, cu ajutorul liniilor desenului şi al culorilor, vieţile sfinţilor, icoana lor.

Pentru a picta icoanele, potrivit învăţăturii Bisericii dreptmăritoare, având ca temă cuvintele Sfintei Scripturi, zugravii bisericeşti duceau o viaţă de înfrânare, post şi rugăciune, iar atunci când pictau feţele sfinţilor, posteau cu desăvârşire.

Iubiţi credincioşi,

Noi, fiii Bisericii Ortodoxe, înţelegem mai bine ce înseamnă icoana şi cum trebuie să fie ea pictată atunci când ne aflăm în faţa sfintelor icoane din vechile noastre biserici din secolele XV-XVI, tradiţie continuată până în vremea noastră

de meșterii autorizați în țară și străinătate. Icoanele pictate în perioada de aur a artei noastre bisericești rămân modele vrednice de urmat, neegalate până astăzi.

De aceea se cuvine să fim cu toată luarea aminte când vrem să angajăm pictori pentru bisericile noastre; să angajăm numai pe cei autorizați de Comisia de Pictură Bisericească; să urmărim cu atenție cum pictează; mulți dintre ei pictează altfel decât au pictat atunci când au obținut autorizația.

Icoanele, ca și sfintele biserici din secolele XV-XVI – perioada de aur a artei noastre bisericești – sunt foarte apreciate pentru calitățile lor iconografice și respectiv arhitecturale și declarate de specialiștii în domeniu, atât cei din țară cât și cei străini, valori de patrimoniu național și universal.

Sunt valori ale Ortodoxiei românești care arată frumusețea, măreția, curăția credinței noastre strămoșești și totodată vrednicia și iscusința artistică a înaintașilor noștri.

Aceste valori inestimabile, opere de artă, sunt cei mai autorizați mărturisitori ai vredniciei noastre creștinești și românești.

Iată de ce trebuie să le prețuim nu numai cu buzele, vorbind sau scriind despre ele elogios, ci și să ne îngrijim cu fapta pentru păstrarea lor, asigurându-le paza, îngrijirea și dăinuirea lor peste veacuri, prin lucrări de conservare și restaurare.

Neglijența față de îndatorirea sfântă de a le îngriji înseamnă lepădarea de credința noastră strămoșească, înseamnă și desconsiderarea înaintașilor neamului nostru românesc, a capacității, a puterii lor de creație a frumosului moral, a frumosului izvorât din viața de sfințenie a omului.

Aceste valori de patrimoniu sunt cartea de vizită a fiilor Bisericii și neamului nostru românesc. Ele fac parte din istoria noastră, sunt cărțile de istorie ale poporului nostru, zestrea noastră spirituală.

Ele sunt și rămân file de istorie și spiritualitate ale Europei, cu care țara noastră se înscrie în rândul întâi al țărilor lumii civilizate.

Desigur, îngrijirea lor cere jertfă materială și sufletească deopotrivă, dar mai înainte de toate conștiință luminată, limpede și vie, față de importanța acestor valori ale patrimoniului național și universal.

Iubiți fii duhovnicești,

Dacă prin Întruparea și Nașterea Mântuitorului nostru Iisus Hristos am dobândit înfierea, starea de „moștenitori ai lui Dumnezeu", „am cunoscut pe Dumnezeu și am fost cunoscuți de Dumnezeu", trebuie „să râvnim totdeauna binele", să stăm tari în libertatea cu care Hristos ne-a făcut liberi și să nu ne prindem în jugul robiei, jugul păcatului; „am fost chemați la libertate; dar să nu folosim libertatea ca prilej de a sluji trupului, ci să slujim unul altuia prin iubire", „să umblăm în Duhul și să nu împlinim poftele trupului. Căci trupul poftește împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului" (Galateni cap. 4 și 5); „slăvind pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu" (I Corinteni 6, 20).

O dată cu aceste îndemnuri apostolești, vă întâmpin cu urarea: Sărbători fericite! Noul an închinat cinstirii slăvitului Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt să-l petrecem cu sănătate și cu pace în sufletele noastre.

Pastorală la Naşterea Domnului - 2003

† EFTIMIE,
Episcop al Romanului

„Hristos Se naşte, măriţi-L,
Hristos din ceruri, întâmpinaţi-L,
Hristos pe pământ, înălţaţi-vă."

Iubiţii mei fii duhovniceşti,

Sunt mai mult de două mii de ani de când Mântuitorul lumii, Iisus Hristos a coborât pe pământ, în Betleemul nădejdilor sfinte şi mai ales în sufletele oamenilor dornici de mântuire. Vestea venirii Mântuitorului în lume a produs o adevărată schimbare în viaţa religioasă, morală şi socială.

Sfinţii Apostoli au avut misiunea de a vesti venirea în lume a Mântuitorului cu scopul eliberării din robia păcatului.

La strămoşii noştri, Sfântul Apostol Andrei, numit şi „cel întâi chemat" a semănat sămânţa Evangheliei. Această sămânţă a Evangheliei a crescut şi s-a întins în întreaga Dacie, unde locuiau strămoşii noştri, care aveau credinţa în viaţa veşnică şi în nemurirea sufletului, ceea ce a făcut ca trecerea la creştinism să se facă cu mare uşurinţă.

Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos este mai întâi de toate sărbătoarea iubirii lui Dumnezeu pentru noi oamenii, taina unirii cerului cu pământul, minunea întrupării Fiului lui Dumnezeu, pentru a-l înălţa şi îndumnezei pe om prin har.

Cu şapte sute de ani înainte de Hristos, proorocul Isaia a profeţit despre naşterea Domnului din fecioară: „Iată, Fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emanuel" (Isaia 7, 14).

„Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a Cărui stapânire e pe umerii Lui şi se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie" (Isaia 9, 5).

În fiecare an aducem în fiinţa noastră momentul naşterii Domnului şi acesta ne îndeamnă să-L slăvim, să-L întâmpinăm şi să ne înălţăm sufletele.

Iubiţi credincioşi,

Sfântul Evanghelist Luca ne istoriseşte despre Taina întrupării Domnului, astfel: „În zilele acelea a ieşit poruncă de la Cezarul August să se înscrie toată

lumea... Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa. S-a suit atunci și Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David care se numește Betleem, ... ca să se înscrie cu Maria, logodnica sa, care era însărcinată (prin «zămislirea de la Sfântul Duh»). Dar pe când erau ei acolo, (Mariei) i s-au împlinit zilele să nască și a născut pe Fiul său, Cel Unul-Născut, L-a înfășat și L-a culcat în iesle, pentru că ei n-au avut loc în casa de oaspeți. În ținutul acela erau însă niște păstori, care stând pe câmp străjuiau noaptea cu rândul împrejurul turmei lor și ei s-au înfricoșat cu frică mare. Dar îngerul le-a zis: Nu vă temeți! Căci, iată, vă vestesc bucurie mare... Că astăzi, în cetatea lui David s-a născut un Mântuitor, Care este Hristos Domnul. Și acesta va fi semnul: veți găsi un Prunc înfășat și culcat în iesle. Atunci, deodată, s-a arătat împreună cu îngerul o mulțime de oaste cerească, lăudându-L pe Dumnezeu și zicând: Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Luca 2, 1-14).

Vedeți câtă rânduială dumnezeiască!

Când Tatăl a binevoit, Cuvântul S-a făcut trup și Fecioara a născut pe Dumnezeu întrupat. Steaua vestește, îngerii se închină, păstorii se minunează și făptura se bucură!

O dată cu nașterea Domnului Hristos, se schimbă toate în lume, deoarece El a venit să ne arate calea fericirii, să ne învețe adevărul, să ne lumineze mintea ca să dobândim fericirea veșnică la sfârșitul vieții. El a zis despre Sine: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața"; „Eu sunt Păstorul cel Bun, Care îmi pun viața pentru oile Mele"; „Eu sunt lumina lumii"; „Eu sunt Ușa, prin Mine de va intra cineva, se va mântui"; „Eu sunt Învățătorul vostru, să nu aveți alți învățători".

Prin întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu ne aduce iubirea Tatălui ceresc. Iubirea pe care ne-o comunică este iubirea Tatălui față de El, dar și a Lui față de Tatăl. Fiul, făcându-se Om, Tatăl Îl iubește tot așa de mult și ca Om, iar Fiul Îl iubește la rândul Său pe Tatăl, tot așa de mult și ca Om. Ca urmare, Tatăl iubește în Fiul întrupat pe oricare din noi și oricare din noi care se unește cu Fiul întrupat îl iubește pe Tatăl cu iubirea Fiului. Iar Fiul ne iubește și pe noi cu iubirea care L-a făcut să Se întrupeze: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea Mea" (Ioan 15, 9).

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „vorbele sunt căile care călăuzesc faptele". Drept urmare sufletul trebuie împodobit cu cele bune, ca să rodească în afară de cele bune, cele care duc la armonie și înțelegere. „Conștiința creștinului este ochiul minții" (*Cateheza V*), învață Sfântul Chiril al Ierusalimului. Dacă acest ochi „va fi curat, tot trupul va fi curat", zice Domnul, „iar de va fi rău, tot trupul tău va fi întunecat" (Matei 6, 22-23).

Dacă principiile după care ne conducem în această viață sunt bune, atunci și roada lor va fi pacea și împăcarea cu Dumnezeu, cu semenii, cu noi înșine. Este dragostea cea adevărată care „îndelung rabdă, este binevoitoare, nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată" (I Corinteni 13, 4-8).

Este dumnezeiasca legătură care face pe creștini să trăiască în pace și bunăvoire. În această dragoste și armonie s-au străduit să trăiască strămoșii noștri

și de aceea au izbutit să asigure existența neamului nostru peste secole în pofida tuturor greutăților prin care au trecut.

Iubiții mei,

Anul care s-a scurs a fost marcat de împlinirea a 100 de ani de la nașterea Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae, mare teolog și dogmatist din secolul al XX-lea.

Alt moment important a fost aducerea moaștelor Sfântului Mare Mucenic Dimitrie, Izvorâtorul de Mir la Iași, cu prilejul hramului Cuvioasei Parascheva, la 14 octombrie, de la Tesalonic, de către Prea Fericitul Părinte Hristodoulos, Arhiepiscopul Atenei și a întregii Elade. De la Iași, sfintele moaște au fost aduse și la biserica „Sf. Dumitru" din Bacău cărora li s-au închinat mulțime de credincioși.

Iubiți frați în dreapta credință,

Încă de la sărbătoarea Intrării în Biserică a Maicii Domnului, am auzit cântându-se catavasiile Nașterii Domnului: „Hristos Se naște, slăviți-L, Hristos din ceruri întâmpinați-L, Hristos pe pământ, înălțați-vă; cântați Domnului tot pământul". Ne-a oferit Dumnezeu bucuria ca să vedem pe copii cu steaua vestind bucuria Nașterii Domnului pe la casele creștinilor, colindând cu melodiile lor dragi, în timp ce clopotele bisericilor vesteau prin dangătul lor marea sărbătoare a Întrupării Domnului.

Ne rugăm ca această sfântă sărbătoare să fie aducătoare de bucurie, de pace, de înnoire și de sfințenie.

Inimile noastre să fie îndreptate către cei săraci și singuri, spre cei bolnavi și necăjiți, spre cei orfani și văduve prin fapte de milostenie.

Să rugăm pe bunul Dumnezeu să potolească furtunile războaielor din lume, prin care se varsă atâta sânge nevinovat. Să contribuim și noi prin rugăciune și propovăduire la împăcarea oamenilor. Nici un efort nu va fi prea greu și nu fără a avea plata de la Judecătorul lumii – Iisus Hristos, Domnul.

Sărbătorile Nașterii Domnului, a Anului Nou 2004, a Botezului Domnului și celelalte sărbători, să le avem cu tot sporul duhovnicesc, păziți de necazuri și de primejdii și de toată lucrarea cea rea a văzuților și nevăzuților vrăjmași.

Vă îmbrățișăm și vă urăm *La Mulți Ani*!

Pastorală la Naşterea Domnului - 2003

† IOACHIM,
Episcop al Huşilor

„*Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr.*" (Ioan 1, 14)

Iubiţi credincioşi,

După patruzeci de zile de post, în duh de rugăciune şi simfonie de colinde, am ajuns iarăşi la marele praznic al Naşterii Domnului, care, după cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, este „mama sărbătorilor creştine", pentru că prin ea începe actul mântuirii neamului omenesc din robia păcatelor.

Întruparea şi Naşterea Domnului, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, constituie o mare taină a creştinătăţii, pentru că „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 înălţat întru slavă" (I Timotei 3, 16).

Această taină a dreptei credinţe o exprimăm permanent atunci când rostim Crezul ortodox în care stă consemnat că Mântuitorul Iisus Hristos „S-a pogorât din cer şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioara şi S-a făcut om".

Prin aceasta, se împlineşte profeţia proorocului Isaia, făcută cu opt sute de ani înainte de „plinirea vremii" prin cuvintele: „Iată, Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu şi vor chema numele lui Emanuel, care se tâlcuieşte: Cu noi este Dumnezeu" (Matei 1, 23).

Această profeţie se împlineşte la Buna Vestire prin îngerul Gavriil, care a fost trimis de Dumnezeu la o fecioară cu numele Maria din cetatea Nazaret, din Galileea, logodită cu bătrânul şi dreptul Iosif, căreia i-a vestit că va naşte un Fiu, al Cărui nume va fi Iisus, iar „Acesta va fi mare şi Fiul Celui Preaînalt se va chema şi Domnul Dumnezeu Îi va da Lui tronul lui David, părintele Său. Şi va împărăţi peste casa lui Iacov în veci şi împărăţia Lui nu va avea sfârşit" (Luca 1, 32-33).

La tulburarea Sfintei Fecioare Maria care mărturiseşte că „nu ştie de bărbat", îngerul o încredinţează că „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul care Se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Luca 1, 35).

La auzul acestor cuvinte, Fecioara Maria s-a cutremurat și a exclamat: „Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!" (Luca 1, 38).

Același înger îl liniștește și pe dreptul Iosif, care, necunoscând taina întrupării Domnului, „a voit să o lase pe ascuns" pe Fecioara Maria. Îngerul Gavriil însă i-a zis: „Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiu, și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor" (Matei 1, 20-21).

Sfântul Evanghelist Luca precizează că Mântuitorul S-a născut într-o iesle din Betleemul Iudeii, unde Fecioara venise pentru a se înscrie la recensământul poruncit de împăratul Octavian August, care a domnit între anii 27 (29) î.d.Hr. și 14 d.Hr. În acea vreme, guvernatorul Siriei, care controla și Țara Sfântă, era Publius Sulpicius Quirinius (Luca 2, 2).

Sfântul Evanghelist Matei precizează și el că Nașterea Mântuitorului a avut loc în Betleem „în zilele regelui Irod", care a domnit în Iudeea între anii 37 î.d.Hr. și 4 d.Hr. „un rege crud, care și-a ucis chiar și pe unii membri ai familiei sale, de teamă să nu-i uzurpe tronul", precum și patrusprezece mii de prunci, în căutarea Pruncului Iisus, care i-a fost vestit de cei trei magi.

Mântuitorul S-a născut în ultimul an de domnie a lui Irod cel Mare, iar la îndemnul îngerului Gavriil, Iosif și Maria luând Pruncul, au fugit din calea lui Irod în Egipt. După doi ani de ședere în Egipt, după moartea lui Irod, îngerul Domnului le-a vestit să se întoarcă în Nazaretul Galileii (Matei 2, 1-12 și 13-23).

Martori și vestitori ai Nașterii Domnului au fost îngerii care, în simfonie cerească, Îl preamăreau zicând: „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!" (Luca 2, 14).

Vestiți de îngeri, păstorii pornesc spre Betleem, unde „au aflat pe Maria și pe Iosif și pe Prunc, culcat în iesle" (Luca 2, 16).

Păstorii, după ce s-au închinat Pruncului Iisus, „au vestit cuvântul grăit lor despre acest Copil. Și toți câți auzeau se mirau de cele spuse lor de către păstori" (Luca 2, 17-18). În acest fel, ei au devenit primii vestitori și mărturisitori ai Nașterii Domnului și primii misionari ai „Evangheliei Păcii".

Astăzi, peștera din Betleem o găsim în mod simbolic în toate bisericile creștine. Ieslea în care S-a născut Hristos este permanent actualizată în Sfintele noastre Altare.

Bătrânul Iosif închipuiește Legea Vechiului Testament, prin care păcatele oamenilor nu se șterg, ci prin jertfele respective, înscrise în această Lege, starea de păcat numai se amintește (Evrei 10, 2-4).

Fecioara Maria, închipuiește Biserica Legii harului, sfințită de Mântuitorul Hristos prin Jertfa Crucii și prin Înviere.

Steaua de la răsărit, călăuzitoare a magilor, simbolizează cuvântul sfânt al Evangheliei, care ne conduce pe calea mântuirii, spre Împărăția lui Dumnezeu.

Magii închipuiesc toate neamurile pământului chemate la credința creștină.

Păstorii din Betleem, închipuiesc pe toți păstorii de suflete al Bisericii Ortodoxe – episcopi, preoți și diaconi – care păstoresc, învață, sfințesc și conduc pe credincioși pe calea mântuirii.

Minunea tainică a Nașterii Domnului o exprimă colindul nostru românesc prin următoarele versuri:

„Cerul și pământul în cântări răsună;
Îngeri și oameni cântă împreună;
Hristos Se naște, Domnul coboară;
Îngerii cântă, magii îl adoră;
Păstorii aleargă, ieslea o înconjoară.
Din cer Cuvântul în trup se arată;
Noaptea din lume, zi se face-ndată".

După ce au plecat de la Irod, celor trei magi li s-a arătat iarăși steaua călăuzitoare, care i-a condus până la ieslea Nașterii Domnului din Betleemul Iudeii, unde i s-au închinat și i-au oferit darurile lor: aur, tămâie și smirnă, „și pe altă cale s-au întors în țara lor" (Matei 2, 11-12).

Iubiții mei fii sufletești,

Mântuitorul Iisus Hristos a venit pe pământ din dragoste față de om, așa cum mărturisește Sfântul Evanghelist Ioan zicând: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (Ioan 3, 16).

În acest context, Fericitul Augustin precizează că: „Dumnezeu din dragoste vine la noi și se face om; Dumnezeu cel nevăzut, din dragoste S-a făcut asemenea robilor Săi; din dragoste S-a rănit pentru fărădelegile noastre; din dragoste a trimis pe Fiul Său ca să răscumpere pe robi, iar pe Duhul Sfânt L-a trimis ca să-i facă fii după har. Pe Fiul Său L-a dat ca dar al răscumpărării noastre, iar pe Sfântul Duh, pentru întâietatea dragostei față de noi, pe Sine-și se face om spre moștenirea învierii noastre.

Dumnezeu, pentru om, S-a făcut om, ca să fie El și Ziditor și Izbăvitor, căci pentru ca să se nască oamenii din Dumnezeu, S-a născut întâi Dumnezeu din oameni".

Iubiți fii duhovnicești,

Sărbătoarea Crăciunului ne îndeamnă, în același timp, să medităm la taina mântuirii neamului omenesc, descoperită prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Cuvântul Cel veșnic al lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, Care S-a „deșertat" pe Sine și a venit în lume luând chip de om, făcându-Se asemenea oamenilor, în afară de păcat.

Sfântul Evanghelist Ioan își începe prologul Evangheliei sale cu arătarea Cuvântului Cel veșnic al lui Dumnezeu și îl încheie cu descoperirea tainei celei din veac ascunsă a întrupării Logosului: „Cuvântul trup S-a făcut și s-a sălășluit între noi, și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (Ioan 1, 14).

Astfel, „Cel ce vine din iubire între oameni și pentru oameni, Iisus Hristos este, în același timp, Dumnezeu adevărat și om adevărat și nicicum numai Dumnezeu sau numai om".

Eterodocșii din Orient, etiopienii, coptii și armenii, care L-au socotit pe Mântuitorul numai Dumnezeu sau numai om, au fost sancționați de Sinoadele ecumenice V (553) și VI (681) de la Constantinopol, fiind considerați eretici.

„Dacă despărțim dumnezeirea de umanitatea Lui, atunci El rămâne ca un necunoscut, străin de viața oamenilor, străin de viața și suferințele oamenilor; rămâne o inimă de piatră lipsită de iubire".

Dacă credem și mărturisim că Iisus Hristos este numai om, atunci nu poate fi un Mântuitor. Acest nume se poate atribui numai dacă Domnul nostru Iisus Hristos este și om și Dumnezeu, și Fiul Omului și Fiul lui Dumnezeu, așa cum ni-L prezintă Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Filipeni, zicând: „La înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte și încă moarte de cruce" (Filipeni 2, 7-8).

Despre slava Sa, care a urmat acestei pogorâri prin întrupare, ne mărturisește același apostol prin cuvintele: „Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preaînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl" (Filipeni 2, 9-11).

Vrednicul de pomenire, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, în lucrarea sa *Iisus Hristos, Restaurarea Omului*, precizează că în persoana divino-umană a Mântuitorului „toate manifestările dumnezeiești se vădesc prin mișcări ale naturii omenești și cele omenești sunt încărcate de elementul dumnezeiesc"(p. 8).

În acest context, Sfântul Maxim Mărturisitorul consemnează că „Iisus Hristos pătimea dumnezeiește, fiindcă suferea de bunăvoie, și săvârșea minuni omenește. De aceea, limitele omenescului nu L-au putut cuprinde și în El s-a văzut slava lui Dumnezeu, ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (Ioan 1, 14).

În iconografia bisericească, Iisus Hristos ca prunc este prezentat ca toți pruncii: „cu firea lor firavă și fragilă și cu lumina ochilor vioaie"; „El creștea și Se întărea cu duhul ca orice om" (cf. Luca 2, 40), iar la apa Iordanului Îl vedem „om adevărat".

Iisus Hristos pe acest pământ, după întrupare, a trăit ca toți oamenii, muncind și rugându-Se. El a flămânzit, a însetat, a fost batjocorit pentru mântuirea neamului omenesc.

Întâlnind ura înverșunată a fariseilor și cărturarilor, plin de mâhnire a exclamat: „Vulpile au vizuini și păsările cerului cuiburi; dar Fiul Omului n-are unde să-Și plece capul" (Luca 9, 58).

A plâns pentru prietenul Său Lazăr și pentru cetatea necredincioasă a Ierusalimului și a mângâiat pe cei ce plâng.

Nimeni nu poate tăgădui umanitatea Mântuitorului, dar nici nu poate reduce persoana Lui numai la firea și voința omenească.

El este în același timp „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" care, împlinind hotărârea din Sfatul Treimic, din veșnicie, la „plinirea vremii", S-a întrupat de la Duhul Sfânt, devenind Dumnezeu adevărat, Care, ca Dumnezeu întrupat, a trăit între oameni, a vorbit „ca nimeni altul până la El" și a săvârșit minuni, încât mulțimile îl aclamau zicând: „Prooroc mare s-a ridicat între noi și Dumnezeu a cercetat pe poporul Său" (Luca 7, 16).

„Acesta este într-adevăr Proorocul" (Ioan 6, 14) vestit de Moise „puternic în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor" (Luca 24, 19).

Mântuitorul a fost fără de păcat, El Însuși întreabă zicând: „cine Mă vădește de păcat" (Ioan 8, 46); pentru aceasta, El a venit ca Mântuitor ca să preia păcatele oamenilor, să le răstignească pe Cruce împreună cu trupul Său și să mântuiască întregul neam omenesc.

Dumnezeu nu ne mântuiește fără consimțământul nostru. Mântuirea nu este un act de predestinație din partea lui Dumnezeu, ci unul de colaborare între Dumnezeu și om; Dumnezeu nu declară pe unii mântuiți și pe alții osândiți.

Mântuirea este o lucrare divino-umană, un rod al întâlnirii harului dumnezeiesc cu credința și faptele bune ale omului.

Nașterea Domnului este sărbătoarea care ne deschide și ne îndeamnă să mergem pe acest drum: „Iisus Hristos ne cheamă. El S-a făcut om ca să ne ajute să ne îndumnezeim, să trăim o viață nouă în lumina harului adus pe pământ de El".

Mântuitorul a venit pe acest pământ ca lumea să aibă viață din belșug (Ioan 10, 10).

Nașterea Mântuitorului aduce din cer pe pământ pacea, vestită lumii de către îngeri, care cântă: „pe pământ pace, între oameni bunăvoire" (Luca 2, 14).

Timp de trei ani și jumătate, Mântuitorul vestește întregii lumi *Evanghelia Păcii*, pentru toți oamenii și pentru toate veacurile, prin jertfa Crucii și prin Înviere.

Omenirea a uitat de toate acestea și iat-o rătăcind astăzi „în întuneric și în umbra morții". Credința a slăbit și morala s-a nimicit, transformând pământul binecuvântat al păcii, într-un iad înfiorător.

Oamenii în loc să se pregătească pentru mântuire prin post, rugăciune și fapte bune, trăiesc în desfrânare, în beții, în furturi și în tot felul de fapte de rușine.

Imnul păcii cântat de îngeri la Nașterea Domnului este amuțit de zgomotul tancurilor și al armelor de distrugere în masă. Terorismul cutremură întreg pământul, omorând oameni nevinovați, copii, femei și bătrâni.

Homosexualitatea și lesbianismul, acte imorale produse împotriva firii umane, au ajuns să fie legalizate în multe țări ale lumii. Aceste păcate sunt la fel de îngrozitoare ca cele din Sodoma și Gomora, cetăți care, din cauza acestor păcate, din porunca lui Dumnezeu au fost arse.

Prostituția este fără granițe, ea a pătruns și în lumea satelor considerate locurile cele mai curate și în care trăiesc oamenii cei mai morali. Glasul autorizat al Bisericii Ortodoxe Române exprimat în Sfântul Sinod, care condamnă aceste crime morale, se pare că nu este auzit de nimeni.

Astăzi, mamele își ucid, prin avorturi, pe proprii lor copii, fiind mai crude ca Irod.

Din ieslea Betleemului, glasul Mântuitorului ne strigă: Treziți-vă, îndreptați-vă, curățați-vă de păcat și „pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor" (Matei 3, 2) și judecata lui Dumnezeu.

Glasul îndurerat al semenilor noștri, care se găsesc în suferințe pe paturile spitalelor; plânsetul copiilor orfani și al femeilor văduve și sărace; suferințele bătrânilor neajutorați și uitați chiar de fiii lor; mii, zeci și sute de mii de familii, care la această mare sărbătoare a Nașterii Domnului, nu au îmbrăcăminte, nu au căldură, nu au medicamente și nici măcar o firimitură din bunătățile pe care semenii a-cestora le au de Crăciun pe mesele lor, toți așteaptă alinare de la noi.

Deschideți-vă inimile și alinați aceste suferințe; ștergeți aceste lacrimi și bucurați măcar de Crăciun aceste inimi îndurerate, ajutorându-le cu dragoste creștină și din inimă milostivă, după Cuvântul Mân-tuitorului care ne cere zicând: „Milă voiesc, iar nu jertfă" (Matei 9, 13).

Deschideți ușile și inimile și ascultați glasul binecuvântat și sfânt al colindătorilor care:

„Din an în sosesc mereu
La geam cu Moș Crăciun
E ger cumplit, e drumul greu,
Da-i obicei străbun.

Azi cu strămoșii cânt în cor,
Colindul sfânt și bun,
Tot Moș era și-n vremea lor,
Bătrânul Moș Crăciun.

E sărbătoare și e joc
În casa ta acum,
Dar sunt bordeie fără foc
Și mâine-i Moș Crăciun.

Și acum te las, fii sănătos
Și vesel de Crăciun,
Dar nu uita când ești voios
Creștine să fii bun".

Dreptmăritori creștini,

Dumnezeu Cel ce a trimis în lume pe Pruncul Iisus, Fiul Său, a fost și este mereu „cu noi", în istoria noastră a credincioșilor români și în viața fiecăruia dintre noi.

Dar oare noi am fost întotdeauna cu El și alături de El? L-am purtat și Îl purtăm permanent în inimile noastre? I-am respectat poruncile și am știut să-i mulțumim pentru darurile revărsate permanent asupra noastră, a familiilor noastre si a întregului nostru popor? L-am cinstit oare cum se cuvine în Casa Lui, care este biserica noastră sfințită cu scump sângele Lui? Să răspundem la aceste întrebări îngenuncheați în fața Pruncului Iisus și în fața conștiinței noastre proprii.

Praznicul Nașterii Domnului ne cere să fim mai credincioși, mai morali, mai drepți, mai buni și mai iubitori de Dumnezeu și de oameni.

Să nu uităm niciodată că astăzi la Betleem se naște începutul mântuirii noastre.

Astăzi, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru mântuirea noastră. El a venit pe pământ ca să ne îndumnezeiască și să ne izbăvească de păcate și de întunericul necredinței.

După două milenii de creștinism suntem chemați să-L preamărim pe Iisus împreună cu îngerii, să ne rugăm împreună cu păstorii și să-I aducem darurile faptelor noastre bune ca unui Împărat, Prooroc și Arhiereu.

Astăzi glasul clopotelor ne cheamă să ne plecăm genunchii și inimile la Altarul Domnului, la ieslea Betleemului.

Astăzi creștinii curați ca pruncii, prin rugăciune, post și fapte bune, se împărtășesc cu Trupul și Sângele euharistic, mistuitor de păcate; și, astfel înveșmântați în harul Sfântului Duh, împreună cu Biserica noastră bimilenară, în simfonie de laudă și preamărire, până la plinirea veacurilor lumii ne vestesc că:

„Hristos Se naște, măriți-L
Hristos din ceruri, întâmpinați-L,
Hristos pe pământ, înălțați-vă
Cântați Domnului tot pământul!”.
Amin.

Teologia – știința mântuirii și a vieții veșnice în gândirea Părintelui Stăniloae*

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

Opera teologică a Părintelui Stăniloae este vastă, bogată și profundă. În ea se vede o dinamică vie a sintezelor rezultate din adâncirea marilor teme ale credinței și vieții Bisericii, în dialog cu nevoile misionare contemporane.

Opera sa este o sinteză neopatristică creatoare, în care dogmele credinței, viața liturgică și experiența mistică a Bisericii se întrepătrund și se evidențiază reciproc.

În ciuda unei mari diversități de teme tratate și de aspecte evidențiate, teologia Părintelui Stăniloae are o constantă esențială care ne ajută să vedem întregul concentrat în fiecare parte a teologiei sale. Această constantă esențială a gândirii sale este înțelegerea teologiei ca știință a mântuirii și a vieții veșnice.

Înțelegerea teologiei ca știință sau slujire a mântuirii este și motivația principală a efortului Părintelui Stăniloae de a reorienta și înnoi teologia academică ortodoxă, adesea influențată de scolastica occidentală, eliberându-o de aceasta prin intensificarea legăturii teologiei contemporane cu teologia Sfinților Părinți și prin adâncirea legăturii teologiei dogmatice cu spiritualitatea liturgică și mistică-ascetică a Bisericii.

Încă de la începutul slujirii sale ca dascăl de teologie, în 1930, Părintele Stăniloae remarca faptul că disciplinele teologice academice sunt disparate și nu au o motivație spirituală convergentă. Vorbind despre importanța Teologiei Dogmatice ca sinteză și sistematizare a teologiei întregi cu un scop unitar precis, Părintele Stăniloae constata: „Lipsa dogmaticii din formarea teologului face din disciplinele teologice studii disparate cu probleme care au pierdut din vedere subordonarea lor unui scop unitar. Atenția teologului este deviată, de la Dumnezeu și acțiunea Lui, la filologie, la istorie, la probleme sociologice etc., privite pentru ele însele. Problema centrală religioasă, legătura sufletului cu Dumnezeu, în care se rezolvă toate celelalte probleme este, dacă nu uitată, împinsă pe un plan secundar”[1].

---

* Expunere academică susținută pe data de 12 noiembrie anul 2003, la Congresul Internațional de Teologie – *Acad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – 100 de ani de la naștere*, București, 2003.

[1] Prefața la traducerea manualului lui Hristu Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu, 1930, p. V, citat de Diac. Asist. Ioan Ică jr. în volumul omagial *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993*, Sibiu, 1993, p. XXV, nota 3.

Dacă în prefața *Dogmaticii* lui Androutsos, tradusă în românește din limba greacă în anul 1930, Părintele Stăniloae constata cu nemulțumire slăbirea legăturii dintre teologie și spiritualitatea ortodoxă, în anul 1946, în prefața *Filocaliei* constata că spiritualitatea, la rândul ei, nu era suficient de orientată și motivată teologic, nici nu avea reguli clare de progres duhovnicesc. Or, Filocalia pe care el începuse atunci să o traducă din limba greacă în limba română reprezenta tocmai această spiritualitate ortodoxă adânc motivată teologic și prezentată ca îndrumare practică și precisă pe calea dobândirii mântuirii și a sfințeniei. În acest sens, Părintele Stăniloae observa: „Se caută adeseori în timpul mai nou «trăirea» religiei. Dar trăirea aceasta nu e canalizată spre o țintă, în mod «științific», pentru a conduce sufletul după legi precise spre tot mai multă curăție și dragoste, ci este socotită ca o valoare în sine, chiar dacă nu duce nicăieri, chiar dacă orbecăiește alăturea cu drumul. În concepția Sfinților Părinți, trăirea își are valoare numai întrucât este o înaintare cu rânduială spre ținta desăvârșirii. (...) *Filocalia* ne arată cum să ne umplem sufletul cu substanța densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum este cea ortodoxă"[2].

În 1978, când publică sinteza teologiei sale în *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Stăniloae evidențiază aceeași convingere și preocupare constantă a sa, și anume că teologia trebuie să fie lumină și îndrumare pentru mântuire, pentru refacerea și adâncirea legăturii omului cu Dumnezeu, ca participare la iubirea veșnică a Sfintei Treimi, care se descoperă și se comunică nouă prin Iisus Hristos.

Astfel, Părintele Stăniloae precizează în prefața *Dogmaticii* sale: „Ne-am străduit în această sinteză, ca și în acele studii (publicate între 1950-1977, n.n.), să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondența lui cu trebuințele adânci ale sufletului, care-și caută mântuirea și înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu Dumnezeu, ca și comuniune supremă și ca izvor al puterii de comuniune. Am părăsit în felul acesta metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă, duhovnicească a sufletului. (...) Ne-am condus în această străduință de modul în care au înțeles învățătura Bisericii Sfinții Părinți de odinioară, dar am ținut seama în interpretarea de față a dogmelor și de necesitățile spirituale ale sufletului care-și caută mântuirea în timpul nostru. (...) Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstacție de timpul nostru așa cum n-au făcut de al lor"[3].

În aceeași *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Stăniloae precizează mai pe larg care este vocația teologiei ca știință a mântuirii în viața și misiunea Bisericii în lume.

„Teologia – scrie el – este reflecțiunea asupra conținutului credinței moștenit din mărturia și trăirea inițială a Revelației pe care o avem în Scriptură și în

---

[2] Cuvânt înainte la *Filocalia I*, Sibiu, 1946, pp. X și XI, citat de Ioan Ică jr., *Persoană și Comuniune...*, p. XXV, nota 4.

[3] Prefața la *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, pp. 5-6.

Tradiția apostolică, în scopul de a-l face eficient ca factor de mântuire pentru fiecare generație de credincioși. Teologie în sensul acesta s-a făcut de către toți membrii Bisericii și totdeauna. Teologie au făcut și Apostolii, care n-au primit și nici n-au transmis numai Revelația, ci au trăit-o și au expus-o, trecută prin trăirea lor, după modul de înțelegere al oamenilor din timpul lor. Teologie au făcut sfinții părinți, teologie face fiecare preot când tălmăcește Revelația pentru a fi trăită de credincioșii săi"[4].

În continuare, Părintele Stăniloae face distincția necesară între teologie, făcută într-un timp dat, și învățătura permanentă a Bisericii: „Totuși nu toată teologia devine învățătură bisericească, ci numai aceea pe care o absoarbe Biserica prin consensul ei unanim în timp și spațiu. (...) Așadar, în Biserică se face teologie și Biserica menține din ea ca învățătură permanentă ceea ce explicitează autentic planul de îndumnezeire a omului". „*Teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii* (s.n.) din fiecare timp. De aceea reflexiunea teologică personală trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e *moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii* (s.n.) din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia rece și individualistă"[5].

Adevărata teologie este, așadar, o fidelitate creatoare, reînnoită, față de credința apostolică a Bisericii, responsabilitate pentru mântuirea credincioșilor și o participare intensă la viața și slujirea Bisericii. Teologia ca știință a mântuirii se realizează în comuniune de gândire și viață cu sfinții din generațiile trecute și în comuniune cu credincioșii Bisericii din timpul prezent, având în vedere scopul ultim al vieții, dobândirea Împărăției Cerurilor: „Teologia, precizează Părintele Stăniloae, trebuie să fie, ca și Biserica, apostolică, contemporană cu fiecare epocă și profetic eshatologică. Dar ea nu trebuie să se rupă de Biserică în progresul ei, ci să înainteze cu Biserica, care este condusă înainte spre Împărăția Cerului (...). Ea poate fi profetică explicând pe Hristos Cel Înviat, ca reprezentând starea noastră din viața viitoare, dar nu promițând o treaptă viitoare dincolo de Hristos"[6].

Părintele Stăniloae precizează și modul în care teologia ortodoxă poate fi deodată fidelă trecutului, actuală în prezent și orientată spre viitor. „Teologia – scrie el – e fidelă trecutului, dar nu e închisă în trecut, e fidelă omenirii de azi, dar are privirea deschisă dincolo de faza ei actuală. Teologia trebuie să fie ancorată în fundamentul neschimbat pus de Hristos, dar în același timp face accesibile bunătățile lui Hristos oamenilor de azi și îi pregătește pentru deplina participare la ele în veacul viitor, constituind prin aceasta un ferment al progresului în fiecare timp"[7].

Așadar, teologie a mântuirii este teologia care are ca preocupare centrală și permanentă adâncirea legăturii Bisericii și lumii cu Persoana, învățătura și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos.

---

[4] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, pp. 98-99.
[5] *Ibidem*, pp. 99 și 101.
[6] *Ibidem*, p. 107.
[7] *Ibidem*, p. 108.

În ultimul an al vieții sale pământești (1993), Părintele Stăniloae, în scrisoarea de răspuns către Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna" din Sibiu, care a decis să-i acorde titlul de *Doctor Honoris Causa*, oferă el însuși o reflecție și o explicație concentrată, oarecum testamentară, a operei sale teologice care are în centrul ei Taina mântuirii lumii în Hristos.

„La Sibiu, prin iubirea Mitropolitului și a altor colegi, pusesem baza pentru lucrările continuate la București, pentru lucrările care au ca temă centrală pe Hristos ca Fiul lui Dumnezeu întrupat și jertfit din iubire pentru noi"[8].

Apoi, Părintele Stăniloae arată că această orientare s-a concretizat nu numai în lucrarea sa la catedră, ci și în activitatea sa de întemeietor și redactor al *Revistei Teologice* printr-o „propovăduire a lui Hristos în locul unor predici morale generale"[9].

În aceeași direcție se înscrie și lucrarea sa, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, publicată la Sibiu în 1938, despre care autorul însuși precizează că avea „ca temă prezența lui Hristos în taine cu energia Lui necreată"[10].

În continuarea scrisorii sale, Părintele Stăniloae explică orientarea sa din cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, publicată la Sibiu în anul 1942. „Tot la Sibiu – scrie el – am publicat cartea *Iisus Hristos sau restaurarea omului* în care am progresat de la o predică a lui Hristos, ca simplu subiect al iubirii, la adâncimea pe care o primește umanul în Hristos, ca mijloc de manifestare umană a Fiului lui Dumnezeu către Dumnezeu Tatăl și către oameni, actualizând astfel bogata hristologie patristică și explicând tema Persoanei, care fiind în Hristos una, se poate manifesta prin două firi"[11].

Ce a început Părintele Stăniloae la Sibiu a continuat, aprofundat și extins la București, după cum el însuși mărturisește: „Pe linia hristologică începută la Sibiu, am continuat la București să public *Dogmatica*, în care e mult mai dezvoltată hristologia; dar și cărți despre dezvoltarea umanului în Hristos, precum *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* sau *Spiritualitatea ortodoxă*, ca un curs de ascetică și mistică ce arată aceeași dezvoltare a umanului în unirea cu Hristos. Pe linia aceasta am tradus și scrierile filocalice care arată puterea dată omului de progresare în Hristos. În aceste cărți am accentuat totodată importanța dată de Dumnezeu omului prin iubirea Lui, sau nedespărțirea hristologiei de antropologie. (...) Prin lucrările de la București am pus în evidență și trebuința iubirii noastre față de oameni, care pornind din iubirea comună față de Hristos, arată importanța Bisericii, în care împlinim porunca lui Hristos de a ne uni cu El și în El, cum e unit El cu Tatăl. Poate că răspunzând acestor trebuințe fundamentale de dezvoltare dreaptă a legăturii dintre oameni prin Hristos, cărțile tipărite de mine la Sibiu și la București se bucură de o apreciere deosebită de către teologii de frunte ai Occidentului"[12].

* * *

---

[8] Cf. *Persoană și comuniune...*, p. 637.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, pp. 637-638.
[11] *Ibidem*, p. 638.
[12] *Ibidem*, p. 638.

Din această prezentare succintă a modului în care Părintele Stăniloae înțelege menirea teologiei ca știință a mântuirii și a vieții veșnice în Hristos, se pot trage câteva concluzii majore și anume:

1. Teologia care are în centrul său și în preocuparea sa permanentă hristologia trinitară, adică Taina lui Hristos veșnic unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar după Întrupare unit veșnic și cu umanitatea asumată de El, este o teologie mereu actuală, întrucât, așa cum ne spune Sf. Apostol Pavel în Epistola către Evrei, „Iisus Hristos, ieri și azi și în veci, este Același" (Evrei 13, 8).

Teologia ca explicitare a comuniunii Bisericii cu Hristos Cel veșnic viu este, așadar, deodată știință a mântuirii și a vieții veșnice, deoarece a fi mântuit înseamnă a fi unit cu Dumnezeu Cel nemuritor și dătător de viață veșnică. Având în centrul reflecției și experienței sale pe Hristos Cel veșnic viu, teologia mântuirii și a vieții veșnice evită tentația de a deveni o ideologie efemeră sau o modă a zilei.

2. Teologia ca explicitare a planului lui Dumnezeu de mântuire și de îndumnezeire a lumii în Hristos este conformă cu esența Sfintei Scripturi, deoarece conținutul tainic și esențial al cuvintelor Scripturii este Dumnezeu Cuvântul. Acest adevăr l-a arătat Însuși Mântuitorul Iisus Hristos Cel înviat din morți când a dat Vechiului Testament o interpretare hristocentrică esențială, explicând ucenicilor Săi Luca și Cleopa, în drum spre Emaus, locurile din Lege, Prooroci și Psalmi care vorbesc despre El Însuși: „Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El" (Luca 24, 27). Așadar, cărțile multiple ale Sfintei Scripturi, scrise de autori diferiți, în epoci diferite, și în stiluri diferite, au un conținut comun și o legătură profundă între ele și anume: Taina Persoanei și lucrării mântuitoare a lui Hristos. In acest sens, Sfântul Apostol Pavel afirmă cu tărie că Vechiul Testament este „pedagog" sau „călăuză" către Hristos (Galateni 3, 24), iar Moise a pătimit pentru Hristos (cf. Evrei 11, 25-26), pentru Hristos Cel ce avea să Se întrupeze în lume ca Dumnezeu Om.

Taina Întrupării sau Înomenirii lui Hristos este proclamată de Sfinții Apostoli în Noul Testament ca fiind „marea taină a dreptei credințe" creștine (I Timotei 3, 16 și Efeseni 3, 5). Ca atare, Sfinții Apostoli ne îndeamnă să păstrăm „taina credinței în cuget curat" (I Timotei 3, 9).

3. Teologia ca explicitare a tainei mântuirii în Iisus Hristos este conformă cu esența spiritualității liturgice și filocalice a Bisericii, deoarece viața lui Hristos comunicată prin Duhul Sfânt este conținutul esențial al întregii vieți liturgice, sacramentale și duhovnicești a Bisericii. De aceea Sfinții Apostoli, în special Sf. Apostol Pavel, au vorbit despre viața creștină ca fiind Hristos viețuind în oameni: „viața voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Coloseni 3, 3), „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Galateni 2, 20) sau „pentru mine viața este Hristos" (Filipeni 1, 21). Iar dacă Hristos locuiește în noi, prin El ne unim cu Sf. Treime: „prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh" (Efeseni 2, 18).

4. Teologia ca știință a mântuirii și vieții veșnice în Hristos, așa cum se întemeiază ea în învățătura Sfinților Apostoli și a Sfinților Părinți, pe care a prezentat-o cu multă fidelitate și creativitate Părintele Stăniloae, este astăzi de o vie actualitate pentru dialogul Bisericii cu științele naturii și pentru cultivarea responsabilității față de natură.

Hristologia trinitară a acestei teologii a mântuirii este în același timp o hristologie cosmică, deoarece toată creația, universul întreg, toate creaturile văzute și

nevăzute s-au făcut prin Hristos: „Toate prin El s-au făcut; și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut", ne spune Sf. Evanghelist Ioan (Ioan 1, 3), iar Sf. Apostol Pavel precizează ceva în plus și anume că întreaga creație este susținută de Hristos, adică se află în iubirea Lui și este făcută pentru Hristos, ca dar al Tatălui pentru El, ca mediu în care Hristos va arăta prin Întrupare iubirea Lui pentru Dumnezeu și pentru oameni, ca oamenii să iubească pe Tatăl și pe Fiul: „pentru că în El (Hristos) au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute. (...) Toate s-au făcut prin El și pentru El" (Coloseni 1, 16).

În comuniune de gândire cu Sfinții Apostoli, Sfinții Părinți ai Bisericii au arătat că lumea însăși a fost creată pentru a fi mediul de manifestare a Tainei Întrupării lui Hristos, prin care se dă omului și cosmosului sensul ultim al lor: participarea la viața și fericirea veșnică ale lui Dumnezeu. În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul, atât de mult preferat și citat de Părintele Stăniloae în teologia sa, zice: „Taina Întrupării Cuvântului (lui Dumnezeu) cuprinde în sine tot înțelesul enigmelor și simbolurilor din Scriptură, toată semnificația făpturilor văzute și nevăzute. Cine cunoaște taina Crucii și mormântului lui Hristos cunoaște înțelesul făpturilor. Cel care a învățat înțelesul ascuns al Învierii, cunoaște rostul pentru care Dumnezeu de la început a făcut tot ceea ce există"[13]. „Această unire a fost hotărâtă de la începutul lumii: unire a ceea ce este mărginit cu ceea ce este nemărginit, a ceea ce este măsurat cu ceea ce este nemăsurat, a ceea ce are hotar cu ceea ce nu are hotar, unire a Făcătorului cu făptura, a odihnei cu mișcarea. Când a venit plinirea vremii, această unire s-a făcut văzută în Hristos, aducând cu sine împlinirea planurilor lui Dumnezeu"[14].

Părintele Stăniloae, în comuniune de gândire cu Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți afirmă că universul întreg este limbaj plasticizat și dar multiplu cu valențe și vocații spirituale ca mediu de comuniune spirituală nesfârșită între Inteligența iubitoare necreată a Sfintei Treimi și inteligența iubitoare creată: îngeri și oameni. Astfel, Iisus Hristos, pe care-L prezintă Părintele Stăniloae ca centru esențial al teologiei mântuirii și vieții veșnice, nu este prezentat nici distant, ca în teologia scolastică rațională, nici diminuat, ca în teologia sectelor[15], ci este Hristos Cel adevărat al dreptei credințe.

5. Teologia ca explicitare a planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a omului în Hristos va fi totdeauna o teologie apostolică, în sensul de permanent misionară, care luminează, inspiră și susține întreaga lucrare liturgică, filocalică, pastorală și social-caritativă a Bisericii în lume, ca dinamică vie a conștiinței sale misionare.

În acest sens, teologia Părintelui Stăniloae ca teologie a mântuirii este pentru Biserică un mare dar ce trebuie cultivat. Teologia sa trebuie să fie nu numai admirată, ci și asimilată și continuată. Darul oferit nouă de Dumnezeu prin oamenii aleși ai Lui implică o responsabilitate roditoare din partea noastră, pentru a deveni bucurie deplină, bucurie a mântuirii și a vieții veșnice.

---

[13] *Ambigua*, 11, P.G., 91, 1360.

[14] *Răspunsuri către Talasie*, 60, P.G., 90, 612.

[15] Cf. Dumitru Stăniloae, Scrisoare către Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna" din Sibiu, în volumul *Persoană și comuniune*..., p. 638.

Theology – science of salvation and of eternal life in the thought of Father Dumitru Staniloae

The study 'Theology – the science of salvation and of eternal life in the thought of Father Dumitru Staniloae' written by His Eminence Daniel, Archbishop of Iasi and Metropolitan of Moldavia and Bucovina presents the main aspects of his theology:

1. Theology that has in its centre the Trinitarian Christology, that is the Mystery of Christ eternally united with the Father and with the Holy Spirit, and after the Incarnation eternally united with the humanity, is a ever topical theology: 'Jesus Christ, yesterday, today and in the ages is the same' (Hebrews 13, 8).

2. Theology as interpretation of the God's plan of salvation and deification of the world in Christ is according with the essence of the Scripture because the essential content of the words of the Scriptures is God the Word.

3. Theology as interpretation of the Mystery of salvation is according with the essence of the liturgical and philocalic spirituality of the Church, and the life of Christ communicated through the Holy Spirit is the essential content of the liturgical, sacramental and spiritual life of the Church.

4. Theology as science of salvation and of eternal life in Christ has a living actuality for the dialogue of the Church with the sciences and for the cultivation of the responsability to the nature.

5. Theology as interpretation of the God's plan for salvation will ever be an apostolic theology that inspires and sustains the entire liturgical, philocalic, pastoral and social/charitable work of the Church in the world.

Ultima Rugăciune a Părintelui Dumitru Stăniloae*

Prof. Dr. Emilian POPESCU

Mărturisesc din capul locului că mă apropii cu sfială de tema enunțată, deoarece trebuie să tratez aici despre un moment sfânt și înfricoșător pentru orice om, acela al părăsirii lumii acesteia și al trecerii în veșnicie. Cu atât mai greu îmi este să mă ocup în acest cadru de ultimile trăiri din viața unei personalități de anvergura Părintelui Stăniloae, titan neîntrecut al teologiei românești și care va domina încă multă vreme întreaga spiritualitate ortodoxă. Prestigiul și popularitatea de care se bucură astăzi nu pot fi comparate decât, într-o oarecare măsură, cu acelea ale teologului și poetului creștin Nichifor Crainic.

Opera sa vastă în dogmatică, spiritualitate și filozofie, nu-mi este cunoscută decât parțial, iar lucrul acesta constituie un impediment în interpretarea textului „*Rugăciunii*" și a momentului în care trăirile pământești se întrepătrund și sunt chiar dominate de cele cerești. Voi îndrăzni totuși în continuare să abordez tema, bazându-mă pe faptul că am cunoscut omul, ca profesor (mi-a fost îndrumător la teza de licență), ca preot, ca duhovnic și tată de familie. În tinerețe am fost primit cu drag în familia sa, am învățat multe, deși atunci nu eram destul de pregătit să receptez tot ceea ce el ar fi putut oferi.

Un alt impediment în încercarea mea îl reprezintă sărăcia documentară în ceea ce privește reflectarea în literatura creștină a unor momente și cazuri similare, trăite de personalități și care mi-ar fi fost un ghid în interpretarea ultimilor cuvinte rostite de Părintele Dumitru Stăniloae.

Textul „*Rugăciunii*" îl avem datorită a doi studenți care l-au vegheat și înregistrat înaintea morții. Lidia Stăniloae în cartea despre tatăl său[1] ne spune cum s-au petrecut lucrurile (p. 377-378): „În seara zilei de 4 oct. 1993, pe la ora șapte el se simțea din ce în ce mai rău. Acasă căutasem în dulap odăjdiile, Evanghelia cea nouă și le țineam pregătite. Am plecat pe la șapte de la spital..., pe la opt veneau doi studenți de la medicină care rămâneau noaptea cu el. Tată, am întrebat, crezi că poți sta singur până la opt, când vin băieții? Sora e în odaia de

---

* Comunicare prezentată în ziua de 13 octombrie 2003, în Sala „Dr. Iustin Moisescu" din incinta Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, cu prilejul Simpozionului aniversării a 100 de ani de la nașterea *Părintelui D. Stăniloae, teolog al Ortodoxiei ecumenice*.

[1] Lidia Ionescu Stăniloae, *Lumina faptei din lumina cuvântului. Împreună cu tatăl meu Dumitru Stăniloae*, Humanitas, București 2000.

alături și îi spunem și medicului de gardă că plecăm. „*Da sigur, duceți-vă imediat. Pot sta foarte bine singur, mă simt bine.*" Nici n-am plecat bine și a venit patriarhul. Împreună cu I.P.S. Daniel au făcut un maslu și au plecat. Între timp sosiseră și băieții. Pe la ora unsprezece a sunat telefonul. Am știut că se întâmplase ceva, înainte de a răspunde. Da, tata, tocmai murise."

Textul „*Rugăciunii*", atât cât a putut fi înregistrat de către cei doi studenți, este, de fapt, o convorbire cu Dumnezeu, cu Maica Domnului, cu Îngerii și Sfinții. Îl redau în forma publicată de Lidia Stăniloae, considerat singurul autentic (p. 7-8).

„... Să ieșim de aici, să ieșim de aici, să ieșim de aici, să ieșim de aici... Scoate-ne de aici, Doamne...

Scoate-ne de aici, nu mai vrem să rămânem aici, nu mai vrem să rămânem aici, nu mai vrem să rămânem aici... Doamne, scoate-ne de aici...

Vorbim despre Tine, Doamne...Vorbim pentru Tine, Doamne..., ...Vorbim pentru Tine, Doamne..., ... Vorbim pentru Tine, Doamne...

Plini de har și de adevăr ne sculăm din somn, nu mai suntem în somn...

Maica Domnului, să ieșim de aici... Hai să ne sculăm... Maica Domnului, nu mai vrem să rămânem aici... Maica Domnului, nu mai vrem să rămânem aici... Maica Domnului, nu mai vrem să rămânem aici... Nu mai vrem să rămânem în somn... Până când să rămânem? ... Până când să rămânem? ... Până când să rămânem?... Nu mai vrem să rămânem aici... Nu mai vrem să rămânem aici... Nu mai vrem să rămânem aici...

Plini de har și de adevăr...

... Vai, vai, vai... Vai, vai, vai... Vrem să ne sculăm... Plini de har... Avem și noi haine... Avem haine... Doamne... Plini de har și de adevăr... Plini de har și de voința de a vorbi, și de cuvântul adevărului...

Vorbim despre Tine, Doamne...

... Cu voința... Plini de har și de adevăr... Hai... Hai... Hai!... Plini de har și de adevăr. Hai... hai... hai... Hai să ne trezim... Hai să ne sculăm... Hai să vorbim... Haide, Doamne... Hai... Hai... Hai... Hai să vorbim... Haide, Doamne... Hai... Hai... Hai să vorbim... Hai... Haide, Doamne... Hai să vorbim..."

Prima observație pe care o doresc s-o fac este că Părintele Stăniloae adresându-se lui Dumnezeu și Maicii Domnului vorbește la plural, nu numai în numele său personal, ci și al altor ființe: „*Să ieșim de aici..., scoate-ne de aici Doamne, Nu mai vrem să rămânem aici... Vorbim despte Tine, Doamne, ne sculăm din somn, Maica Domnului să ieșim de aici. Hai să ne sculăm... Nu mai vrem să rămânem aici... Vorbim despre Tine Doamne... etc.*". Cine este cea de-a doua sau celelalte ființe? Socot că îngerul păzitor împreună cu Sfântul (Sfinții Protectori).

În al doilea rând, cred că textul sugerează câteva etape pe calea desprinderii din lumea aceasta și trecerea în cea de dincolo. În prima etapă, se exprimă dorința și voința de *a ieși de aici* (din lumea aceasta), invocându-se ajutorul lui Dumnezeu de a fi scos *de aici*. Apoi Părintele Dumitru se adresează mai direct și insistent lui Dumnezeu, cu următoarele expresii, repetate de patru ori „*Vorbim*

despre Tine, Doamne... Vorbim pentru Tine, Doamne", adăugând cuvintele mai greu de interpretat: „*Plini de har și de adevăr, ne sculăm din somn, nu mai suntem în somn...*". Somnul ar putea fi viața din lumea aceasta, iar scularea din el este posibilă datorită dobândirii plinătății harului și adevărului.

În etapa următoare apare Maica Domnului, căreia Părintele Dumitru îi cere ajutorul pentru a ieși de aici, nemaiexistând voința de a rămâne aici (în viața pământească). Cererea aceasta este exprimată de opt ori, iar în cadrul ei se adaugă întrebarea repetată de patru ori: „*Până când să rămânem? ... Până când să rămânem? ... Până când să rămânem?...*".

În partea finală, convorbirea se duce din nou cu Dumnezeu și rugătorul pare că răspunde la o întrebare, care i se pune, anume dacă el are haine de intrare în Împărăția Cerurilor, zicând: „*Avem și noi haine... Avem haine... Doamne...*", iar aceste haine sunt strâns legate de cuvintele: „*Plini de har și de adevăr*", repetate de opt ori la care se adaugă o singură dată *voința de a vorbi cu Dumnezeu*. Se deduce din aceste cuvinte că hainele necesare pentru intrarea în Împărăția Cerurilor constau în dobândirea plinătății harului și adevărului. Cu acestea rugătorul îndeamnă la trezire, la sculare pentru a vorbi cu Dumnezeu și ultimele cuvinte rostite sunt acestea: „*Haide, Doamne... Hai să vorbim...*".

Deși nu avem un buletin medical asupra stării clinice în care se afla Părintele Stăniloae la rostirea acestor cuvinte, socotim, după informațiile date de familie, că el era sleit de puteri, ca urmare a cancerului generalizat. Trupul îi era total neputincios, dar sufletul și mintea, iluminate de Duhul Sfânt, i-au dat puterea de a grăi cuvintele, pe care le-am reprodus. Nimeni nu rezistă la chinuri dacă-l părăsește harul lui Dumnezeu și acesta a fost și cazul Părintelui Stăniloae.

Înainte de aceste cuvinte el trebuie să mai fi rostit și altele, fie în taină, fie sensibil, fără să fi fost însă înregistrate și mă gândesc la întâlnirea cu Maica Domnului, pe care o simte deja lângă el, de vreme ce zice „*haide Maica Domnului, să ieșim de aici...*", la îngerul păzitor și la sfinți.

* * *

Am încercat să găsesc momente și texte asemănătoare în literatura hagiografică, dar căutările mele n-au dus decât la rezultate parțiale. Actele martirice redau, în general, cuvintele rostite de sfinți înainte de moarte în formule scurte: „*Primește, Doamne, sufletul meu în Împărăția Ta*", alte ori mai elaborate, ca în cazul Sf. Irineu episcop de Sirmium: „*Doamne Iisuse Hristoase, care ai binevoit să pătimești pentru mântuirea lumii, fă să se deschidă cerurile Tale, ca îngerii să primească sufletul servului tău Irineu, cel care moare pentru numele Tău și pentru poporul Tău, care sporește în Biserica Ta universală de la Sirmium. Îți cer și mă rog milostivirii Tale să mă primești și pe mine și să binevoiești a-i întări pe aceștia în credința Ta*"[2].

Reproduc acum și un fragment din relatarea despre sfârșitul Sfântului Teodor Studitul, care a avut loc la 11 noiembrie 826, când avea 67 de ani. La 1 noiembrie 826 nu se mai putea ridica din pat, dar a dictat cateheza pe care trebuia s-o

---

[2] *Actele martirice*, Ed. de I. Rămureanu, București, 1979, p. 221.

adreseze obștei. În ziua a patra a avut destulă putere ca să se ridice și să citească el însuși învățăturile pe care le dictase. Apoi a săvârșit Sf. Liturghie, a împărtășit pe monahii săi și s-a întreținut îndelung cu ei, vorbind despre boala sa și despre apropiata sa plecare la Cer. A slujit iarăși la 6 noiembrie și a luat parte la toată pravila obștească, dar o durere teribilă din timpul nopții i-a arătat că sfârșitul este aproape. Făcându-se ziuă, el a chemat pe monahi la sine, și-a luat rămas bun de la ei și i-a îmbrățișat pe rând. În sfârșit, pe 11 noiembrie el a primit cea din urmă împărtășanie și simțind că puterile îl părăsesc a pus să se aprindă lumânări și să se citească psalmul de înmormântare 118: *Fericiți cei fără prihană în cale, care umblă în legea Domnului* și când s-a ajuns la aceste cuvinte *În veac nu voi uita îndreptările Tale că într-însele m-ai înviat, Doamne* (versetul 93). Sufletul său a plecat să primească răsplata"[3].

Mai prețioase lămuriri pentru dezlegarea unor întrebări care se pun în legătură cu rugăciunea ni le dă papa Grigorie cel Mare (540-604). El a scris o lucrare foarte interesantă pentru orice muritor, intitulată *Dialoguri despre moarte*, destul de puțin cunoscută la noi, deși a fost tradusă în românește de un tânăr filolog din Timișoara și publicată în 1998[4]. Exemplele date de papă în carte sunt fie cunoscute direct de el, fie preluate de la contemporani și prieteni de încredere. Un prim exemplu privitor la asistarea omului pe patul de moarte de către sfinți ni-l dă papa relatând următorul fapt: „un preot pe patul de moarte a început să strige cu mare bucurie: *Bine ați venit stăpânii mei, bine ați venit stăpânii mei. Cum de ați socotit demn să veniți la mine, o slugă atât de mică? Vin, Vin. Vă mulțumesc, vă mulțumesc.* In timp ce repeta de mai multe ori acestea, prietenii care stăteau în jurul lui l-au întrebat cui îi vorbește. Mirându-se, el le-a răspuns: *Oare nu vedeți că Sf. Apostoli au venit împreună aici? Nu-i vedeți pe Preafericiții Petru și Pavel, primii între apostoli?* Și iarăși întorcându-se către ei zicea: *Iată vin, vin! Iată, vin!* Cu aceste cuvinte și-a dat duhul dovedind că i-a văzut într-adevăr pe Sfinții Apostoli pentru că i-a urmat". Și papa încheie: „*Se întâmplă de multe ori cu cei drepți ca la moartea lor să li se arate sfinții*"[5].

Și în viața Sf. Calinic de la Cernica întâlnim lucruri asemănătoare: „*La ora 5 dimineața, după ce l-au îmbrăcat cu cămașa și haina de îngropare, s-a spălat pe față, s-a pieptănat și a binecuvântat pe toți care erau în casă.* Apoi a spus ucenicilor că: *Au venit niște oameni mari în casă și vor să-l ia cu dânșii.* Cum stătea în picioare a cerut o cruce, apoi ținând-o în mână i s-a închinat, a sărutat-o și a zis: *Sfântă Cruce, ajută-mi!* Iar către ucenici: *Să ne vedem în fericirea din cealaltă lume.* Și rezemându-și capul pe pieptul lui Ghermano a răsuflat adânc si și-a dat duhul în mâinile Domnului"[6].

---

[3] Bernardin Menthon, *Sfinții și mănăstirile din Olimpul Bitiniei*, traducere de Pr. Petroniu Tănase, Roman, 1994, p. 175.

[4] Grigorie cel Mare, *Dialoguri despre moarte*, traducere din limba latină, introducere și note de George Bogdan Țâra, Editura Armacord, Timișoara, 1998.

[5] *Ibidem*, p. 43-44.

[6] Ioanichie Bălan, *Patericul Românesc*, ce cuprinde viața și cuvintele unor sfinți și cuvioși părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești (sec. III-XX), tipărit cu binecuvântarea P.S. Dr. Casian Crăciun, ediția a III-a, Galați, 1998, p. 426.

În rugăciunea sa Părintele Stăniloae repetă des cuvintele „*Plini de har și adevăr*". Acestea par a fi cheia deschiderii porții către Domnul: „*Plini de har și de adevăr ne sculăm din somn, nu mai suntem în somn*", iar hainele de intrare în Împărăția Cerurilor, despre care e întrebat de Dumnezeu dacă le are, sunt și ele dobândite ca urmare a plinătății harului și a voinței de a vorbi Cuvântul adevărului. Nu știu ce pondere a acordat Părintele Stăniloae acestor cuvinte în opera sa. Este o cercetare care, desigur, va trebui făcută. Ele sunt însă strâns legate de persoana Mântuitorului și aici amintesc textul din Evanghelia după Ioan 1, 14: „*Și Cuvântul trup S-a făcut și S-a sălășluit printre noi, iar noi văzutu-I-am slava, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*". Este bine cunoscut cât de multe strădanii a dăruit Părintele Stăniloae lămuririi persoanei și învățăturii Mântuitorului Hristos. El însuși spune cu puțin timp înainte de moarte în scrisoarea adresată sibienilor (ce trebuia citită la aniversarea sa la 90 de ani) și care este un fel de scurt bilanț al activității sale: „*lucrările mele au ca temă centrală pe Hristos Fiul lui Dumnezeu întrupat și jertfit din iubire pentru noi*"[7]. De la Hristos Cel plin de iubire pentru oameni a primit Părintele Stăniloae har peste har, și Lui i s-a adresat în ultimile clipe de viață. Sunt tentat să apropii exprimarea aceasta de ceea ce se spune în Faptele Apostolilor 7, 8 despre sfârșitul Sf. Arh. Ștefan: „Iar Ștefan, plin de *har și de putere*, făcea minuni și semne în popor; 18: Și ațintindu-și ochii asupra lui toți cei ce ședeau în Sinedriu au văzut fața lui ca o față de înger. 7,55: Iar Ștefan, fiind plin de Duh Sfânt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. 56: Și a zis: Iată văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu. 59: Și-l băteau cu pietre pe Ștefan care se ruga și zicea: Doamne Iisuse, primește duhul meu".

Haina de intrare în Împărăția cerurilor, de care întreabă Dumnezeu pe Părintele Stăniloae, este o temă menționată frecvent în lucrările Sfinților Părinți, mai ales în cele cu caracter ascetico-mistic. În contextul în care ne aflăm îmi vin acum în minte cuvintele Slavei din Cântarea a 8-a a Canonului de umilință către Mântuitorul Iisus Hristos: „*Căzut-am, Iisuse între tâlharii cei stricători de suflet și m-am dezbrăcat de haina cea de Dumnezeu țesută, Iisuse al meu. Zac întru totul rănit, toarnă-mi untdelemn și vin, o, Iisuse al meu*". O exprimare asemănătoare se întâlnește în Paraclisul Sfintei Cuvioase Parascheva la cântarea a 6-a: „*Întinând, o, suflete, veșmântul nunții, cum vom cuteza să intrăm împreună cu chemații cei aleși în cămara cea cerească a lui Hristos? Cum nu vom fi urgisiți de Dumnezeu? Ci, o, Preacuvioasă, cu rugăciunile tale curățește-ne.*" S-ar mai putea adăuga aici și frumoasa cântare din Postul Mare: „*Cămara Ta Mântuitorule*

---

[7] D. Stăniloae, *Iubiții mei frați sibieni*, în volumul *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Sibiu, 1993, p. 637. Aș menționa aici și faptul că imediat după înmormântarea Părintelui Stăniloae la Cimitirul Mănăstirii Cernica s-au împărțit la toți participanții iconițe cu chipul Mântuitorului Hristos. Am o asemenea iconiță, pe care o port mereu cu mine și cred că darul acesta făcut nouă a fost orânduit tot de Părintele Dumitru, arătând o dată în plus că și-a dat, până în ultima clipă, viața lui Hristos.

o văd împodobită și îmbrăcăminte nu am ca sa intru într-însa, Luminează-mi haina sufletului meu, iubitorule de oameni, și mă mântuiește".

Îmi închipui că hainele sale pline de har și adevăr i-au urcat sufletul la ceruri, așa cum citim tot la Papa Grigorie că s-a întâmplat cu sufletul unui episcop din Italia, contemporan cu Sf. Benedict de Nursia: „... prea cinstitul Benedict, după cum am aflat de la discipolii săi demni de încredere, aflându-se departe de Capua a văzut în miezul nopții sufletul lui Germanus, episcopul acelui oraș, purtat la cer de către îngeri într-o sferă de foc. Privind acel suflet ridicându-se la cer, matca sufletului i se lărgi și văzu, ca luminat de o singură rază de soare, întregul univers adunat sub ochii lui"[8].

Așa credem că s-a întâmplat și cu sufletul Părintelui Stăniloae, fiindu-ne aceasta o mângâiere, că și-a dobândit mântuirea. În același timp este un mesaj încurajator pentru urmași, în sensul că el ca om cu îndoieli, abateri și suferințe a putut intra în Împărăția cerurilor, datorită muncii fără preget și operei lăsate urmașilor. Această operă inspirată din iubire, iar prin iubire temporalul dobândește valoarea unei fericiri netrecătoare, veșnice (cum însuși a scris), devine ziditoare de suflete, mângâiere și ajutor pe lungi perioade de timp pe drumul anevoios al mântuirii, întocmai ca o catedrală în care omul își găsește liniștea și se înalță către Dumnezeu.

Expunerea de față este o palidă încercare de a înțelege sensurile *Rugăciunii* adresate de Părintele Stăniloae lui Dumnezeu, înainte de a-și da sufletul în mâinile Lui. Sunt convins că există multe alte aspecte pe care eu nu le-am sesizat, dar scopul comunicării de față a fost acela de a atrage atenția teologilor asupra unui text, neluat în seamă până acum și asupra momentului când el a luat naștere. În afară în importanța lui umană, el este și un *unicat* prin conținutul său teologic și prin faptul că reproduce exact gândurile și trăirile exprimate în pragul vieții de dincolo, de un om care și-a dedicat întreaga viață învățăturii și slujirii lui Dumnezeu. Socot că cel mai indicat să abordeze această analiză este I.P.S. Daniel, discipol apropiat al Părintelui Stăniloae, Profesor de Dogmatică și Spiritualitate creștină și cel care a vorbit atât de frumos în primăvara acestui an studenților Facultății de Teologie din București despre Părintele Stăniloae ca *Om și teolog al rugăciunii*[9]. Rog pe Bunul Dumnezeu să-i dea răgazul să poate realiza și acest lucru.

---

[8] Grigorie cel Mare, *op. cit.*, p. 38-39.

[9] Conferința a fost publicată în „Vestitorul Ortodoxiei", din 1 mai 2003, p. 4-6.

The last prayer of Father Dumitru Staniloae

The above mentioned study analyses the last words of prayer belonging to the great theologian Dumitru Staniloae, before his passing away from this life to the Kingdom of God.

These words, without any sense of human convention prove for us the abundant grace of the Holy Spirit upon him. The wish of the great father to meet Christ and his saints, the desire to go out from this life to taste the light and the joy of heaven, the witness of faith and the Christian expectation of death as an encounter of Christ, all these are present in the last prayer of Father Staniloae.

The author of this study, Professor Emilian Popescu, offers a theological and comparative interpretation of this prayer in the perspective of other prayers of saints before the great passing away.

The power – offered by God – to know the moment of death and to expect full of trust and loving the meeting with Our Saviour is one of the marks of holiness throughout the history of the Church.

The care for his soul, the testimony of hope and the light of loving prayer, are the main features of the attitude of the Father Staniloae facing not only death in sorrow and pain but facing Christ, the One that he served and loved for his whole life.

We could note an impressive familiarity of the Father Dumitru Staniloae with Our Saviour Jesus Christ, with the Holy Mother of God and with the saints he lived and wrote about all his blessed days.

Teologia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, o teologie a iubirii și dăruirii, a rugăciunii și desăvârșirii

Pr. Conf. Dr. Ioan C. TEȘU

Despre Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae trebuie să se vorbească în duh de adâncă prețuire și venerație. Viața și opera sfinției sale constituie „paradigme" ale iubirii de Dumnezeu și de semeni, ale slujirii și dăruirii totale față de ei. Din acest motiv, el este un „model", „o pildă" și un „exemplu" de valoarea autorilor tratatelor despre preoție și a Părinților duhovnicești ai scrierilor ascetice răsăritene.

Opera sa teologică va suscita interesul mai ales datorită temelor fundamentale aprofundate, nuanțărilor făcute, profunzimii și reflexivității celor analizate, precum și lirismului intrinsec al tuturor celor dezvoltate.

Ea împodobește și încununează teologia ortodoxă românească a veacului al XX-lea, constituind un moment de apogeu, o sursă de neignorat, un „document" al Tradiției creștine ortodoxe, absolut indispensabil oricărei cercetări teologice pertinente.

Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae a fost, pe bună dreptate, considerat „patriarhul" teologiei academice ortodoxe românești din veacul al XX-lea, personalitate providențială pentru Ortodoxia românească și panortodoxă, pentru dogmatica răsăriteană de la cumpăna dintre cel de-a doilea și al treilea mileniu creștin.

Sfinția sa este, în mod indubitabil, și precum o probează viața și opera sa, cei mai prolific și important teolog ortodox al veacului al XX-lea. Opera sa îmbrățișează și acoperă toate domeniile de cercetare teologică, începând, cronologic, cu istoria Bisericii universale și române, și adâncindu-se în domeniile de vârf ale științei teologice: Spiritualitatea Ortodoxă: Ascetica și Mistica; în Teologia Dogmatică și Liturgică, fiecare dintre acestea cu delimitările și capitolele lor particulare.

Lucrările sale, fie că este vorba de manuale de teologie (*Spiritualitatea Ortodoxă*, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*), fie de traduceri (Hristu Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, *Filocalia*, vol. I-XII, opere fundamentale ale Sf. Grigorie Palama, ale Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Dionisie Areopagitul, Sf. Grigorie Teologul, pentru a le menționa pe unele dintre ele, care au influențat profund opera Părintelui Stăniloae), ori de studii, articole, note, însemnări, reflecții teologice sau comentarii ecumenice, pot fi

socotite fundamentale pentru dezvoltarea domeniilor pe care le cercetează, adevărate sinteze, documente sau monumente în care este cuprinsă și explicitată învățătura autentică ortodoxă, așa cum au păstrat-o și tâlcuit-o Sfinții Părinți ai Bisericii, timp de două milenii.

Debutând cu preocupări istorice și adâncindu-se în sintezele dogmatice, liturgice, ascetice și mistice, Părintele D. Stăniloae a lăsat teologiei ortodoxe românești o operă de referință pentru orice explorare teologică viitoare pertinentă.

Personalitate intelectuală și morală accentuată, cu largi deschideri umaniste, cunoscător al mai multor limbi vechi și moderne, cu bogate cunoștințe de filologie, filosofie, psihologie, precum și din domeniul științelor exacte, Părintele Stăniloae a pus în valoare, a dezvoltat și a dus gândirea teologică răsăriteană la culmi înalte ale aprofundării științifice și ale trăirii religioase.

Aproape că nu există domeniu al teologiei ortodoxe pe care să nu-l fi explorat până la cele mai subtile nuanțe și pătrunzătoare detalii „patriarhul teologiei românești". Nu este nici o exagerare în a spune că Părintele Dumitru Stăniloae, prin reflecțiile sale teologice, îmbogățește o tradiție dogmatică învechită și închistată în formule canonice vechi sau corectează o viziune doctrinară scolastică, la fel de periculoasă prin lipsa ei de duh, de simțire, a celor predate *ex cathedra*. Este mai degrabă un îndemn la a descoperi și valorifica gândirea „inspirată" a celui mai important teolog ortodox al veacului al XX-lea, izvor al progresului dogmatic și teologic ortodox contemporan. În măsura în care nu va fi ignorată sau uitată între filele unor lucrări și în rafturile unor biblioteci, opera monumentală a Părintelui Stăniloae își va dovedi valoarea și actualitatea ei teologică și, am putea spune, predictică.

Scrierile Părintelui Stăniloae, de mare profunzime și expresivitate, limpezime și subtilitate, analizează în largi și pătrunzătoare detalii temele centrale ale vieții creștine și ale teologiei ortodoxe, ale vieții Bisericii și ale mișcărilor sufletului omenesc și românesc. Reflecțiile privind spiritualitatea poporului român se îmbină în modul cel mai înalt cu largile considerații privind istoria generală a Bisericii creștine. Dogma se întregește în cult, adevărul se explicitează în experiența duhovnicească, în evlavie, *theoria* se împlinește în *theologie*.

Un merit incontestabil al „patriarhului" teologiei române este acela de a fi scos din negura și uitarea vremurilor și a ignoranței viața, opera și personalitatea multor autori creștini normativi pentru spiritualitatea ortodoxă, în general.

Pe lângă traducerea operelor fundamentale ale acestor Sfinți Părinți, la care am făcut deja referire, putem socoti o binecuvântare a lui Dumnezeu pentru Ortodoxia românească traducerea și publicarea în „*limba vechilor cazanii*" a *Filocaliei*, comoară a sufletului creștin ortodox. Iar din acest punct de vedere trebuie să subliniem faptul că Părintele Profesor nu este doar un inspirat traducător al acestei magistrale colecții, ci și un întregitor al ei, adăugând la textele originale din colecția greacă unele lucrări capitale ale autorilor filocalici, capabile să ne familiarizeze și mai mult cu gândirea lor de Dumnezeu inspirată.

Cele douăsprezece volume impresionează atât prin profunzimea învățăturilor autorilor ei, dar și prin stilul duhovnicesc în care Părintele Stăniloae ni-i face apropiați cugetelor și inimilor noastre.

Prin toate acestea, putem spune, pe bună dreptate, că Părintele Profesor a adus cerul Ortodoxiei universale pe pământ românesc, fiind un teolog creator, autorul unor sinteze teologice de mare amploare și profunzime. Lucrările sale, introducerile largi și bogate în date și nuanțări, precum și notele de subsol, pe care le-a inserat în operele sale, se pot constitui într-o teologie inedită, de aceeași adâncime și bogăție de idei și de trăire.

Trebuie să subliniem faptul că Spiritualitatea Ortodoxă: Ascetica și Mistica, deși au reprezentat fundamentul teologiei sale, au constituit, din nefericire, un capitol interzis, prohibit în acea vreme, o disciplină scoasă în afara programelor universitare și interzisă analizei și dezvoltărilor teologice din perioada de „tristă amintire" pentru istoria neamului românesc, și din această cauză Părintele Stăniloae nu a avut libertatea de a publica decât accidental (atunci când scăpau cenzurii) scrieri despre domeniul care i-a fost cel mai drag, printre cele cu care și-a început de fapt bogata și covârșitoarea sa operă teologică, pentru care s-a jertfit atât de mult și pentru care a avut atât de mult de suferit.

În ciuda tuturor opreliștilor ideologice, Părintele Profesor și-a dezvoltat „sisific" opera sa teologică și duhovnicească, după cuvintele sale, cu iz filocalic, pe care adesea le repeta ucenicilor săi: „Mai bine să muncesc degeaba, decât să stau degeaba!". Iar un rezultat, dintre cele mai strălucite, nu numai pentru Ortodoxia românească, dar și pentru întreg spațiul creștin răsăritean, din acea perioadă încercată, îl constituie publicarea cursului său de *Mistică*, sub forma celui de-al treilea volum de *Morală creștină pentru Institutele teologice* și, în mod deosebit, traducerea colecției de scrieri duhovnicești – *Filocalia* – ce pot fi socotite momente providențiale pentru teologia și creștinismul românesc. Fiecare își așteaptă încă înțelegerea și aprecierea lor fidelă și justă.

La aceste bogate „monografii" teologice se adaugă profundele interpretări și contribuții ulterioare ale Părintelui Profesor, adâncile sale note la scrierile filocalice și patristice, care, așa cum părintele însuși o mărturisea, se pot constitui într-o nouă formă de dogmatică – una duhovnicească, bazată pe cuvintele inspirate ale Sfinților Părinți ai Bisericii. Unele dintre exprimările sale se remarcă prin profunzimea inegalată în scrisul teologic românesc contemporan, altele au un adevărat caracter profetic, predictic.

Opera teologică, realizată de prea cucernicia sa, are în centrul ei Persoana lui Hristos și persoana umană, aflate permanent într-un dialog viu, derulat în lume și în timp – opere ale iubirii infinite ale lui Dumnezeu.

În scrierile Părintelui Dumitru Stăniloae, aflăm bazele unei adevărate sinteze teologice: cosmologice, antropologice, hristologice, pnevmatologice, eclesiologice, care are două trăsături fundamentale: **fidelitatea** față de Revelația dumnezeiască și **spiritul creator**, în sensul cel mai înalt și fericit, nu de inovație sterilă și străină, ci de explorare și adâncire până la cele mai subtile nuanțe și exprimări.

Poate că acesta constituie în fapt și unul dintre motivele atracției intrinseci a operei Părintelui Stăniloae: **fidelitatea desăvârșită față de învățătura tradițională a Bisericii**, dar în același timp **actualitatea modului de valorificare a ei**, în deplină receptivitate față de problemele lumii și ale omului contemporan; **redescoperirea izvoarelor prime ale credinței creștine și noutatea abordării**; **atotcuprinderea**

și profunzimea explorării; împletirea cunoștințelor teologice cu datele progresului uman și ale științelor contemporane; profunzimea și creativitatea; toate acestea îmbrăcate **într-un limbaj de o claritate și un farmec duhovnicesc deosebit.**

Sinteza realizată de Părintele Dumitru Stăniloae nu este o receptare mecanică și monotonă a unor teme crestine, ci o explorare creatoare a lor. Ea are aspectul unui grandios edificiu teologic și spiritual, așezat pe învățătura creștină a Bisericii celei Una, dar înălțându-se organic spre culmile desăvârșirii creștine, ale îndumnezeirii omului, atât de frumos cântate în opera sa.

Părintele Profesor dezvoltă o teologie pătrunsă de simțul tainei, al misterului divin. Lumea sau creația este o taină, are un caracter tainic, mistic și conduce spre Creatorul ei atotînțelept. Vorbind despre „apofatismului creației", învățătură specifică spiritualității răsăritene, Părintele D. Stăniloae subliniază adevărul potrivit căruia lumea reprezintă pentru cunoașterea umană o mare taină. Apofatismul creației, care are la bază „taina lumii", se bazează pe faptul creării lumii de către Dumnezeu – Taina infinită. Omul se află într-o epectază spre îndumnezeire, la care participă solidar și lumea, și din acest motiv, ea împrumută din caracterul tainic, apofatic, al vieții și al Dumnezeirii.

Fiind creată de Dumnezeu, lumea este opera iubirii infinite a Sfintei Treimi, „structura supremei iubiri", cum a definit-o Părintele Profesor, operă a bunătății nesfârșite și atotînțelepciunii dumnezeiești, or, acestea sunt inefabile, imposibil de cuprins în formule raționale precise.

Dumnezeu reprezintă atât cauza, cât și scopul lumii. Lumea a fost creată din iubire și spre participare la această iubire supraabundentă. Ea împlinește nu numai nevoia fizică a omului, cât mai ales pe cea spirituală. Ea este darul lui Dumnezeu și își păstrează acest caracter de „dar dumnezeiesc" chiar și după cădere.

Caracterul apofatic al lumii este dedus de Părintele Dumitru Stăniloae și din faptul că atât modul exact al creării lumii, cât și cel al sfârșitului ei rămâne ascuns, precum și din aceea că tot ceea ce se întâmplă în ea, începând cu procesele naturale, fizice, biologice și culminând cu cele spirituale, sunt taine, cunoașterea lor desăvârșită având-o doar Cel ce le-a elaborat.

O idee fundamentală, pe care o dezvoltă Părintele Profesor, este cea referitoare la rationalitatea creației. Dezvoltând învățături ale Sfinților Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae deduce un „abis al rationalității creației", în cadrul căruia distinge o rationalitate materială sau biologică și una spirituală, o rationalitate inconștientă și una duhovnicească.

Rațiunile ontologice, arhetipale, eterne, ale celor ce există, nu sunt statice, finite și sterile, ci fertile, dinamice și maleabile. Rationalitatea generală este contingentă, flexibilă, plasticizată și materializată.

Părintele D. Stăniloae vorbește despre „caracterul antropologic și antropocentric al lumii". Lumea creată în totalitatea ei, precum și fiecare lucru își află sensul doar prin om – regele creației. Natura a fost creată pentru conștiință, pentru a se umple de energiile spiritului. Ea este un mediu al dialogului cu subiectul uman. Materia a fost creată pentru spirit, căci numai acesta o poate

deschide transcendenței, o poate valorifica în plan duhovnicesc. Nu numai lumea rămâne neactualizată fără om, dar și omul fără creație, rămâne în mare parte „inactualizat". Lumea și omul se completează și se înfrumusețează reciproc, se împodobesc reciproc cu sens adânc și semnificație profundă.

În cadrul acestei teologii personaliste, lucrurile sunt definite a fi medii de comunicare cu Subiectul infinit și de infinită iubire a lui Dumnezeu și cu subiectele infinite umane. Lucrurile au o valoare dialogică și comunitară, constituind calea realizării unei adânci comuniuni interumane. Toate trebuie să manifeste slava lui Dumnezeu și să contribuie la apropierea, ajutorarea și iubirea interumană.

Caracterul acesta tainic al lumii, subliniază Părintele Profesor, implică o responsabilitate față de ea și trebuie să conducă la o atitudine duhovnicească. Omul trebuie să-i descopere adâncile înțelesuri și sensuri, rațiunile ei intrinseci și să se comporte în conformitate cu ele.

O altă idee, pe care o dezvoltă în mod particular teologul român, este cea referitoare la „darul lumii" și „dialogul complet al darului". Ființele și lucrurile constituie pentru Părintele Profesor elementele unui dialog progresiv al darurilor. Între daruri există o complementaritate, astfel încât unele sporesc prin celelalte. Lumea își manifestă astfel caracterul ei de dar și de partener de comuniune, de mediu al dialogului interpersonal.

Părintele Stăniloae descoperă astfel o „ierarhie a darurilor", începând cu acelea care au fost dăruite omului spre folos fizic sau material și până la cele cu înaltă finalitate duhovnicească. Chiar și cele materiale nu sunt strict fizice, ci, în baza raționalității lor interioare, au un substrat spiritual. Treapta cea mai înaltă în această ierarhie a darurilor o constituie semenii noștri, oamenii, care trebuie să conducă spre Rațiunea Personală Supremă.

Omul trebuie să imprime asupra lucrurilor „pecetea sa valorificatoare" prin muncă, altfel va descoperi „crucea darului". Aceasta înseamnă că omul nu trebuie să se poarte fără discernământ și spre propria plăcere, ci să descopere adâncile lor rațiuni și să le actualizeze. Din această perspectivă, Părintele Profesor vorbește despre dimensiunea ascetică a lucrurilor, despre responsabilitatea omului față de ele, despre efortul de spiritualizare a materiei și de înduhovnicire a lumii.

Dacă prin păcat, rațiunile obiective sunt subiectivizate, prin asceză, ele sunt redescoperite și restabilite în raționalitatea lor primă, duhovnicească, dumnezeiască. Prin aceasta, lumea se demonstrează a fi un pom al cunoștinței binelui și răului, un „pedagog spre Hristos" sau, dimpotrivă, o „cale spre iad".

O altă contribuție esențială a Părintelui Profesor, la acest capitol, o constituie aprofundarea sa referitoare la „taina materiei înduhovnicite", „misticismul materiei" sau „materialismul mistic".

Putem identifica, în acest mod, în scrierile Părintelui Stăniloae, coordonatele esențiale ale unei posibile „ecoteologii" și ale actualității ei.

Ample dezvoltări aduce Părintele Profesor nu doar în domeniul Dogmaticii Ortodoxe, ci, precum am enunțat-o deja, și în ceea ce privește Spiritualitatea Ortodoxă. Ponirologia și aretologia răsăriteană, precizată de Părinții duhovnicești ai Ortodoxiei, constituie teme predilecte ale teologului român.

Și din această perspectivă, detaliile și aprofundările pe care le face Părintele Profesor sunt fundamentale. Într-un limbaj teologic de o profunzime deosebită,

Părintele Stăniloae definește viața păcătoasă a fi o amăgitoare trăire prin epidermă, la baza căreia stă pofta de plăcere a omului. Dulceața pe care o oferă însă acestea este una falsă, o poftă de infinit, dar un infinit fals și ipocrit, un miraj care conduce spre zonele cele mai întunecate ale vieții umane. De aceea, în patimi se manifestă o falsă libertate, sinonimă cu robia spirituală. Patimile reprezintă, așa cum ne-a arătat Părintele Profesor, răni ale sufletului, gropi și zid în calea înălțării noastre duhovnicești spre Dumnezeu, trădarea vocației și demnității umane, nod de contraziceri, surse ale dezbinării și sfârșierii, ale dezordinii la nivelul eului și al relațiilor cu Dumnezeu și cu semenii.

Deosebit de importantă este insistența Părintelui Profesor asupra relației dintre patimi și facultățile sufletești, asupra modului de stârnire a patimilor și asupra mecanismului lor, precum și cea referitoare la afectele sau trăsăturile patice ireproșabile și simțuri.

Lupta împotriva patimilor se realizează prin lucrarea de cultivare a virtuților creștine, care constituie firea umană restaurată. Părintele Profesor numește virtuțile a fi „stări totale ale ființei umane", „viața adevărată a omului".

În cadrul teologiei sale bazate pe iubire și dar, virtuțile sunt considerate semne ale iubirii lui Dumnezeu și apeluri la iubirea noastră de a I ne face asemănători și a ne uni cu El. Prin lucrarea virtuților, creștinul participă la Binele Suprem. În ele, Hristos este prezent ca Izvor al lor.

Părintele Stăniloae valorifică învățătura duhovnicească referitoare la prezența mistică a lui Hristos în sufletul omului din clipa botezului și dezvoltarea ei prin împlinirea virtuților. Pe măsura descoperirii acestei prezențe și a lucrării poruncilor și virtuților, acestea devin pentru sufletul creștin nu numai o „haină", ci „peceți" mistice, așezate și întipărite în ființa noastră.

Vorbind despre „modurile virtuților", Părintele Profesor insistă asupra învățăturii ortodoxe despre libera și împreuna-colaborare dintre om și har (*sinergie*), în procesul dobândirii asemănării cu Dumnezeu sau al „pătimirii îndumnezeirii". Virtuțile sunt, astfel, rodul ostenelilor duhovnicești sau flori din care răsar roadele, dar numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Între nevoințele duhovnicești ale creștinului și harul lui Dumnezeu există o continuitate.

Totodată, Părintele D. Stăniloae arată că virtuțile constituie reîntoarcerea omului la sinea sa, la firea sa autentică; ele conduc la adevărata cunoaștere de sine; virtuțile constituie „calea împărătească" a apropierii noastre de Dumnezeu; ele restaurează relația cu semenii noștri.

Toate aceste învățături, adevăruri teoretice, și-au găsit expresie culminantă în viața sfinției sale, o viață pusă sub semnul iubirii de Dumnezeu și de semeni și trecând, în mod inevitabil, prin proba încercărilor, a necazurilor, pe care Părintele Profesor le-a înțeles duhovnicește și cu privire la care ne-a lăsat pagini inegalabile.

Întreaga aprofundare teologică teoretică a sa s-a fundamentat pe experiența rugăciunii, pe care o considera respirația curată a sufletului. Părintele Profesor, pornind, astfel, de la detalii teologice tehnice, legate de necesitatea rugăciunii, de definițiile clasice date ei, de felurile și treptele rugăciunii, de relația dintre minte și inimă, în cadrul rugăciunii, pătrunde apoi în adâncurile experimentale ale rugăciunii, tratând despre relația dintre cuvânt și rugăciune, și ajunge la plânsul duhovnicesc aducător de bucurie, lacrimile suprafirești dătătoare de mângâiere.

Cuvinte de mare delicatețe și sfială duhovnicească aflăm privind stările culminante ale rugăciunii: extazul dragostei și apofatismul vederii mai presus de vedere a luminii dumnezeiești, apofatismul de gradul al treilea sau apofatismul rugăciunii curate și neîncetate.

Pentru Părintele D. Stăniloae, rugăciunea individuală este încununată de rugăciunea comunitară și, în mod deosebit, de Sfânta Liturghie, fără de care, ne învață Părintele Profesor, nu există un progres duhovnicesc real.

Tratând despre cele mai tainice și apofatice aspecte ale aceste Tradiții creștine bimilenare, Părintele Profesor avea obiceiul să împodobească smerit adâncimea gândurilor sale cu frumoasa exprimare: „Atât mi s-a descoperit mie!". Însă lectura și studiul atent al cugetărilor sale, adâncimea și profunzimea comentariilor făcute probează înalta sa viață duhovnicească, caracterul experimental al adevărurilor dezvoltate și explicitate, faptul că Părintele a tâlcuit, nu din cele citite și din cele traduse, cât mai ales din cele simțite și experiate, aceste culmi ale vieții creștine, din experiență, din trăire și descoperire.

Părintele Stăniloae nu a fost un „teolog de birou", nu a făcut o teologie academică scolastică, speculativă și doar teoretică, ci a fost un trăitor profund al adevărurilor pe care ni le-a împărtășit. Înainte de a ni le face cunoscute nouă, le-a experiat personal, le-a însușit și trăit el însuși și de aceea cuvântul său nu este o abstracție, o părere, fie ea oricât de avizată despre realitățile sufletului creștin, ci sunt cuvinte cu „putere multă", capabile să schimbe sufletul celui care face cunoștință cu opera părintelui în stare de sensibilitate duhovnicească.

Modul în care vorbește despre experiențele de culme ale vieții duhovnicești ne demonstrează cu prisosință că pe cele mai multe dintre ele nu le-a cunoscut doar din lectură, ci le-a probat prin viață. Dar despre toate acestea, a vorbit cu multă sfială duhovnicească și delicatețe și le-a împodobit cu calitatea de „taine".

Faptul că teologia sa nu este una pur speculativă, discursivă, ci practică, se oglindește desăvârșit în operele în care Părintele Profesor ne înfățișează bogăția și sublimitatea cultului ortodox, centrat pe Sfânta Liturghie, mediul coborârii lui Dumnezeu în sufletul creștinului și al urcușului duhovnicesc al omului spre Dumnezeu, ambianța unirii cerului cu pământul și a omului cu Dumnezeu Iubire.

Nu în ultimul rând, Părintele Stăniloae, pe lângă meritele sale în domeniul teologiei ortodoxe universale, a fost un **iubitor al Ortodoxiei românești**, pe care a văzut-o totdeauna, datorită echilibrului ei, o punte de legătură între celelalte forme de trăire ortodoxă; și un iubitor al sufletului creștin românesc, ale cărui calități le-a pus în valoare nu numai în lucrările din prima parte a activității sale teologice, dar și în notele ample din operele sale capitale.

Acestea sunt câteva din caracterele generale ale „**teologiei deschise**" spre Dumnezeu, spre lume, spre semeni și spre sine, pe care a dezvoltat-o Părintele Profesor Dumitru Stăniloae și asupra cărora credem că trebuie să se insiste mai mult în anii ce vor urma. Am vrut să subliniem caracterul personalist al gândirii sale, faptul că, în viziunea teologului român, lumea văzută și nevăzută, materială sau însuflețită, lucrurile și persoanele nu sunt altceva decât daruri ale lui Dumnezeu, spre adâncirea comuniunii interpersonale cu semenii și cu Părintele nostru Cel ceresc. Ele sunt medii ale străvederii lui Dumnezeu, ecouri ale iubirii Sale infinite,

purtând fiecare dintre ele, în ființa lor, bogate rațiuni dumnezeiești, ce se cer descoperite și cultivate prin asceză și iubire.

Opera sa teologică, de adâncă inspirație patristică și înaltă dezvoltare teologică, de largă respirație umanistă și științifică, constituie un moment de culme al dezvoltării științei teologice românești și ortodoxe, un izvor curat și bogat al spiritualității ortodoxe, al asceticii și misticii răsăritene, sursă de inspirație și meditație nu numai pentru teologul format, ci și pentru creștinul contemporan, însetat de a da vieții sale un sens duhovnicesc plenar.

Modul nu atât liniar, cât mai ales ciclic, în care Părintele Profesor a analizat marile teme ale teologiei ortodoxe, cu insistențe, reveniri și aprofundări largi, face din scrierile sale elementele unui dialog cu lumea și societatea contemporană, în căutarea rădăcinilor ei spirituale, iar din Părintele Stăniloae un teolog al căutărilor ființiale și al împlinirilor duhovnicești, al sensului ultim și mântuitor, al speranței și al iubirii.

Pentru toate aceste merite, avem datoria să îl socotim pe Părintele Profesor Dumitru Stăniloae prezență providențială a veacului al XX-lea pentru creștinismul românesc și pentru Ortodoxia ecumenică și să-I mulțumim neîncetat lui Dumnezeu, pentru darul făcut Ortodoxiei universale, în general, Bisericii și teologiei ortodoxe românești, în mod deosebit.

The Theology of Father Dumitru Staniloae – a theology of love and prayer

Father Professor Dumitru Staniloae is the greatest theologian of the Orthodox Church in the XX-th century. His life and work are 'paradigms' of love for God and for the human being. His theological work is a source of research for the Orthodox theology, because of the great variety of themes presented and thorough analyses covering fundamental issues in theology.

Beginning with the Church history, the theological work of Father Staniloae continues with Orthodox Spirituality, Dogmatics and Liturgics. It follows the translations from the Fathers (Saint Gregory Palamas, Saint Maximus the Confessor, Saint Symeon the New Theologian et caetera) and the translation of the Philocalia, ***this collection of writings from the Holy Fathers about the theology and the practice of prayer in the Orthodox spirituality.***

In his writings, we find a true theological synthesis: cosmology, anthropology, Christology, pneumatology, ecclesiology. This synthesis has two fundamental features: the fidelity ***to the Divine Revelation and the*** creative spirit, ***involving exploration and profound analysis in all the fields of theology. That is why his theology has been called an 'open theology' toward God and toward the world.***

Repere ale gândirii și operei Părintelui Academician Dumitru Stăniloae

Pr. Conf. Dr. Gheorghe PETRARU

Omagierea Părintelui Dumitru Stăniloae la centenarul nașterii sale este un act de responsabilitate teologică și eclesială, de continuare a aprofundării teologiei, a căilor deschise de opera și gândirea sa, așa cum recomanda discipolilor săi, de reflecție asupra metodologiei de lucru care l-au încununat drept „personalitatea cea mai marcantă a teologiei românești contemporane”[1] sau, cum remarca teologul francez O. Clément, „cel mai mare teolog ortodox”[2].

În cele ce urmează ne vom opri și vom evidenția unele repere majore care stau la baza edificiului teologic sublim creat de Părintele Stăniloae, legate de contextul cultural, de etosul românesc și ortodox, de viața și experiența spirituală în Hristos, elemente care, în interconexiunea lor, au șlefuit diamantul strălucitor, respectiv opera și personalitatea Părintelui Dumitru Stăniloae. Vom păstra în această succintă prezentare un itinerar cultural, românesc și teologico-spiritual mărturisit de Părintele Stăniloae, specific marilor spirite căutătoare și însetate de adevăr dintotdeauna, anume acela că nu a aflat deplin adevărul teologic din cultura și cărțile parcurse în anii de studii, nici din viața religioasă a comunității în mijlocul căreia a venit în această lume, deși „eternitatea care s-a născut la sat” revine nostalgic în viața teologului intelectual citadin, ci pe Hristos Adevărul L-a aflat din scrierile Părinților Bisericii, din *Filocalie*, tradusă de el însuși în limba română, din experiența sfinților la care s-a înălțat pe parcursul unei vieți spirituale exemplare prin jertfă, iubire dăruitoare și creativitate teologică, fiind un adevărat creator de limbaj teologic în spațiul și în orizontul românesc.

---

[1] I.P.S. Daniel Ciobotea, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *O Dogmatică pentru omul de azi,* în *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, volum coordonat de Teodor Baconski și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2003, p. 87.

[2] Prof. Dr. Olivier Clément, *Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'Orthodoxie roumaine*, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae. 1903-1993*, Sibiu, 1993.

Cultura vremii şi impactul ei asupra gândirii şi operei Părintelui Stăniloae

Primul contact cu operele Părintelui Stăniloae, în ordinea cronologică a apariției acestora dezvăluie un limbaj, o gândire care nu se mai înscrie într-o obositoare stereotipie scolastică, în scheme depășite cultural. Dimpotrivă, gândirea sa este una vie, antrenantă, nutrită la marile creații teologice și filosofice ale vremii, mai ales din aria germană și franceză a culturii occidentale. O privire și, eventual, o lectură măcar în parte a bibliografiei care stă la baza operei teologului nostru ne arată familiaritatea sa cu limbajul filosofico-cultural al vremii pe care a transpus, a transcris temele, ideile, formulele teologice creștine, ortodoxe în special. Studiile din țară și ulterior cele din străinătate, relațiile cu personalități remarcabile ale teologiei ortodoxe și catolice sau protestante au făcut ca această operă teologică particulară să fie cunoscută și să aibă o valoare universal creștină. Aceasta se explică prin viziunea sa în strânsă relație cu „întreaga literatură teologică dogmatică ortodoxă ecumenică, cu cea interconfesională, cât și cu cea filosofică care se dovedește un auxiliar prețios pentru aprofundarea unor teme teologice din domeniul creației, al antropologiei, al relației omului cu societatea și cu lumea”[3].

Lucrarea de referință în peisajul teologic românesc, normativă pentru hristologia și soteriologia obiectivă, *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu, 1943), apoi lucrările *Ascetică și mistică creștină. Teologia vieții spirituale* (curs dactilografiat din anul universitar 1946-1947, editat după căderea regimului totalitar) sau *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie* (Sibiu, 1942), vădesc un teolog care a asimilat limbajul cultural al vremii, când în plan filosofic interferau curentele existențialist, fenomenologic, personalist sau al filosofiei valorilor. Filosofi de referință cu impact și asupra gândirii, a reflecției teologice, mai ales occidentale, cu un discurs în general cu tentă antropologică, cu o coborâre și o plasare a ordinii transcendenței din ontologia clasică în sfera istoriei, a timpului, sunt citați critic de Părintele Stăniloae în opera sa. Însă această operă este o sinteză remarcabilă prin actualizarea categoriilor teologice patristice tradiționale în contextul culturii actuale, o prezentare a adevărurilor de credință mântuitoare ale Bisericii lui Hristos într-un limbaj creat de o inteligență harismatică, cu o forță de penetrație impresionantă în conștiința omului, în general agnostic, al modernității. Existențialismul religios sau ateu, reprezentat de M. Heidegger, K. Jaspers, M. Buber, G. Marcel, fenomenologia prin M. Scheler, personalismul lui E. Mounier sau N. Berdiaev, filosofia vieții prin E. Burger, J. Cullberg sau axiologia reprezentată de N. Hartman sau L. Lavelle[4] fuzionează critic și creator în opera

---

[3] Pr. Prof. Dumitru Radu, *Coordonate și permanențe teologice în opera Părintelui Acad. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,* în *Persoană și comuniune*, p. 139.

[4] Anton Hugli, Poul Lubcke, coordonatori, *Filosofia în secolul XX*, vol. 1. *Fenomenologia, Hermeneutica, Filosofia existenței, Teoria critică,* traducere de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Editura All, București, 2003. A se vedea și citatele extinse din filosofii citați precum și alte personalități ale culturii vremii în opera sa publicată înainte de regimul totalitar.

Părintelui Stăniloae prin recursul decis și fidel la fundamentele credinței creștine, respectiv revelația Scripturii, la dogma Bisericii și la experiența apofatică în lumina eternă, necreată a lui Dumnezeu din spiritualitatea Ortodoxiei.

Sinteza între categoriile ontologico-metafizice tradiționale și cele moderne ale culturii occidentale, între o viziune statică a ființei de sorginte clasică și una dinamică actuală, l-au ajutat pe Părintele Stăniloae, pe baza învățăturii dogmatice a Bisericii, să depășească dualisme de gândire și cantonări excesive pe poziții confesionale și să creeze un sistem creștin-ortodox de dogmatică și spiritualitate filocalică și liturgică de o maximă densitate ideatică, programativ pentru omul de astăzi al societății secularizate[5]. Concepte teologice consacrate dogmatic, precum cele de ființă, existență, persoană, ipostas, comuniune, deși de neclintit și *sine qua non* pentru învățătura Bisericii, sunt dinamizate și primesc valențe înnoite, un conținut mai bogat, mai viu, prin reflecție la bogăția interioară a omului, la sensurile multiple și luminoase ale existenței care reflectă infinitatea, absolutul divin ca ființă existentă de sine, realitate tripersonală, subiectivitate relațională. Dacă specific pentru filosofia modernă existențialistă este înlocuirea sintagmei clasice *esența precede existența* cu una inversată, anume *existența precede esența,* pentru Părintele Stăniloae soluția nu poate fi decât una a paradoxului, a antinomiei specifice gândirii teologice, în sensul că esența și existența nu pot fi excluse una în detrimentul celeilalte. De fapt, ceea ce a înțeles Răsăritul creștin prin Sf. Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin sau Grigorie Palama și implicit Tradiția ortodoxă, anume caracterul personal-esențial sau substanțial, dar și dinamic sau energetic al divinității în sinea ei, s-a dovedit real și într-o arie mai largă, culturală, eludând perspectivele conturate ulterior în Occidentul creștin și care au dus la o prelungire a disputei universaliilor, dintre esențialiști și „kenologi", dintre curentul care afirmă cu certitudine existența reală a unei transcendențe substanțiale, divinitatea infinită, absolută, temeiul metafizic, ontologic, inteligibil al existenței contingente și cei care reduc totul la o imanență monistă, procesuală în sine, funcțională, lumea schimbătoare în care omul este realizarea inconștientă a unui flux intern ce face ca aceea ce se vede, ceea ce este palpabil, sensibil să se facă. Pentru Părintele Stăniloae, care conciliază cele două poziții disjunctive pe baza personalismului creștin, a tezei intuite de Părinții Bisericii și confirmată de modernitate că adevărul este subiectivitate, persoana rațională fiind adevăr, idei dezbătute și formulate în contextul disputelor trinitare și hristologice ale epocii patristice, ceea ce este nu poate exista decât ca subiect, ca persoană, Dumnezeu și omul sunt persoane care dețin ființa cea divină sau cea umană. Ființa divină una subzistă etern fără vreun interval în cele trei Persoane divine care sunt realitatea personală supremă. Subiectul divin etern este substanțial și relațional totodată. Subiectul divin sau mai exact subiectele divine care dețin ființa divină unică sau în care subzistă integral și din eternitate în fiecare unică ființă, „substanță", „esență" divină sunt din veșnicie în relație, în comuniune unele cu altele. Subiectul este relațional, nu există fără un altul sau alte subiecte ce se deschid în dăruire iubitoare unele față de altele. Trisubiectivitatea divină în

[5] I.P.S. Daniel, *op. cit*, p. 89.

relațiile perihoretice dintre cele trei Persoane este iubire absolută, „structură a supremei iubiri”[6] și „taină a perfectei unități a Persoanelor distincte”[7]. Iubirea există pentru că există Persoanele în realitatea lor substanțială ca mod de existare a ființei și Dumnezeu Cel ce este iubire. Iubirea nu este ceva care se face, o stare impersonală și irațională a vreunei forțe absolute, fără substanță personală sau fără persoană substanțială și dinamică, energetică în același timp. Amendând și respingând categoric o viziune a deontologizării, a desubstanțializării și, implicit, a depersonalizării divinului în discursul ateist sau agnostic, respectiv cea reductionistă a unei transcendențe limitate la alteritatea imanentă și la misterul ființei umane, a misterului transsubiectiv, Părintele Stăniloae arată că trecerea de la gândirea substanțialistă la o gândire relațională „nu e decât descoperirea realității ca realitate în relație. Realitatea nu constă din unități de sine stătătoare, ci din întreguri formate din elemente corelate între ele... Universul este un unic complex de corelații, oamenii există și se dezvoltă numai în astfel de relații. Acesta este adevărul creștin fundamental, acesta e adevărul ca formulă intelectuală a Realității ultime. Dar corelația pe plan spiritual este iubire. Nu se poate concepe iubire în monada închisă în sine. Iubirea este referirea unui eu la altul și viceversa. Astfel, realitatea supremă este adevărul ultim, pentru creștini este structura iubirii sau corelația dintre trei euri, iar iubirea culminantă este adevărul suprem”[8].

Lumea, oamenii sunt creația lui Dumnezeu și depind ontologic de El. Omul ca ființă rațională și întreaga creație au o rațională proprie ce trimite la rațiunalitatea divină absolută revelată în Hristos Logosul prin care toate au fost aduse din nimic la existența ca dar al lui Dumnezeu din iubire și libertate, nu din vreo necesitate internă a ființei divine care ar fi în acest sens nedesăvârșită, nedeplină. Manifestarea acestei relații, ca răspuns din partea ființelor raționale, a oamenilor la iubirea creatoare și mântuitoare a lui Dumnezeu prin care își exprimă recunoștința față de El, este religia, un element esențial în structura conștiinței și a experienței omului în lume dependent ontologic de Dumnezeu și om deplin,

---

[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, EIBMBOR, București, 1978, p. 282.

[7] *Ibidem,* p. 288; cf. Diac. Asist. Ioan I. Ică jr., *Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană*, în *Persoană și comuniune,* p. 359-385.

[8] Idem, *Adevăr și iubire: dincolo de dilema ecumenismului contemporan,* în „Ortodoxia”, 2/1967, p. 288; cf. Raimundo Panikkar, *The Silence of God. The Answer of Buddha,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989, p. 128. „Rațiunea cere ființa, dar inima, iubirea cer pe Dumnezeu Persoana... atunci ființa divină este persoana, o ființă personală, inteligență, dar și voință... Religia nu este doar supunere voluntară pură (simbolizată de sacrificiu), nici contemplație intelectuală (adorarea exprimată în adorație), ci dialog personal, iubire reciprocă, cunoaștere mutuală. Persoana este fundamental relație, deci și ființa este relație. Dar nu este oare persoana o abdicare de la universalitatea ființei?... Dumnezeu nu poate fi demonstrat pentru că persoana nu poate fi demonstrată, ci o întâlnești. Relația cu Dumnezeu este relația experienței întâlnirii”, p. 118-119; John Cobb Jr./Christopher Ives Editors, *The Emptying God. A buddhist-Jewish-Christian Conversation,* Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990; Leonard Swidler, *După Absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase,* traducere Codruța Cuceu, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002.

fericit spiritual, în comuniunea luminoasă și a bucuriei cu El. Părintele Stăniloae este un model exemplar al omului ca ființă religioasă, iar pentru el religia este „cea mai pasională năvală a ființei spre realitate... spre principala realitate". Această realitate reprezintă „substanța fundamentală a omului" pentru că religia, spre deosebire de orice altă îndeletnicire a spiritului uman, chiar de filosofie, prin urmare, revendică omul întreg și deci pune sub o lumină a ei, sub gândul lui Dumnezeu, toată ființa umană și deci toată viața colectivităților"[9]. Mai mult, omul poate cunoaște, desigur nedeplin, la nivelul ontologic propriu, realitatea supremă divină care vrea să fie cunoscută de către om, iubită de către el, în aceasta constând de fapt și realitatea mântuirii care înveșnicește pe omul chip al lui Dumnezeu. Corespondentul intelectual, afectiv, volițional al acestei intenționalități divine pentru om este credința, conștiința și sentimentul înrudirii spirituale, harice cu Dumnezeu. Pentru Părintele Stăniloae, „credința este certitudine despre existența lui Dumnezeu ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura și despre cele comunicate nouă de El prin revelație. Credinciosul e sigur că măcar uneori se află față de Dumnezeu ca față de o a doua persoană, deși e nevăzut"[10]. Dar persoana divină nu este un „mare Anonim", înconjurat de o „cenzură transcendentală", invidios pentru o eventuală uzurpare de către om a poziției suverane a Unului, după expresiile consacrate ale filosofului L. Blaga. Prin iubirea divină a transcendentului care coboară și credința omului ce se deschide comuniunii cu Treimea în relație gândită și simțită de către omul credincios, apofatică pe culmile ei, dar exprimată și în cuvinte umane sărăcăcioase ce nu pot reda misterul divin, în orizontul eclesial, se realizează de fapt „extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele divine la creaturile conștiente"[11]. Pentru teolog, deschiderea spre Dumnezeu este reală și implică întreaga ființă a omului, pentru filosof postularea transcendenței este un joc al rațiunii în căutarea unui fundament unic al realității. Disputa dintre Părintele Stăniloae și L. Blaga nu a mai putut fi reluată în dictatură, când discursul teologic a fost marginalizat, exclus din sfera publică, a culturii, dar așa cum arată regretatul Părinte I. Bria poate fi înscrisă în perspectiva unei punți intelectuale dintre teologie și filosofie. Astfel, „filosoful și teologul au o vocație epistemologică comună și un punct de plecare comun: a păstra și a proteja misterul lui Dumnezeu și al lumii. Punctul de sosire este diferit. Pe de o parte, la Blaga mutismul filosofic, refularea unei revelații inaccesibile, obliterarea omului ca destinatar presupus al revelației. Pentru Blaga, Dumnezeu este închis în cer „ca-ntr-un coșciug: Ești muta identitate" (*Psalm*). Pentru Stăniloae, Dumnezeu deschide în Întruparea Sa perspectiva vieții veșnice, a slăvirii eterne a ființei umane. Blaga a construit schela rațională, Stăniloae a construit observatorul suprarațional. Fiecare a fost consecvent până la extrem cu disciplina lui; filosofia nu trebuie să identifice

---

[9] Idem, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie,* Sibiu, 1942, p. 9-14.

[10] Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 9; cf. Prof. Dr. Remus Rus, *Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae,* în *Persoană și comuniune,* p. 521-531.

[11] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 285.

transcendentul cu umanul; iar teologia nu trebuie să separe pe Dumnezeu de lume, de creația Sa. Blaga se închide în spațiul mioritic, Stăniloae întrevede spațiul metafizic, adică un cer nou și un pământ nou. Unul stă pe versantul Transcendenței absolute, celălalt pe cel al Transcendenței revelate, întrupate"[12]. Realitatea supremă este una, omul are acces la ea prin credința cu valoare cognitivă ca răspuns și comuniune cu Cel ce se deschide cu iubire ce înveșnicește pe om.

Omului care trăiește în orizontul istoriei, în condiția spațio-temporalității, condiție ontologic relațională divinului, dar absolutizată de mentalitatea secularizată ce refuză caracterul obiectiv, real al transcendenței, în reflecția modernă ce a urmat, între altele, lucrării *Sein und Zeit* a lui M. Heidegger ce a influențat teologi precum R. Bultmann sau O. Culmann, Părintele Stăniloae îi arată că lumea „a fost creată de Dumnezeu ca un dar pentru oameni"[13]. Lumea cu lucrurile din ea este un complex de „plasticizări și sensibilizări ale rațiunilor Sale"[14], etern unificate în Rațiunea-Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel Veșnic, din care se desprind și spre care converg. Lumea este oferită omului ca orizont de viață și de creație, spre a fi cunoscută și îmbunătățită datorită raționalității sale. În același sens, ea este, în calitate de continuu spațiu-timp „mediu al comuniunii cu baza în Treime" al omului cu Dumnezeu, „formă a relației între Dumnezeu Cel supraspațial și infinit și între persoanele finite, forma care face posibilă mișcarea lor între ele"[15] – spațiul – și, respectiv, „interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru"[16] – timpul. Spațiul și timpul sunt astfel subiectivizate, se dovedesc realități existențiale, nu în forma intuiției transcendentale kantiene, ci a perspectivei științifice și filosofice actuale, atât durata cât și distanța fiind depășite, surclasate de spirit prin libertate și spiritualitate, ca efort ascetic de unificare în har cu Dumnezeu[17]. Lumea are sens în Dumnezeu și manifestă la nivel de creație o multitudine de sensuri în conformitate cu atotștiința și înțelepciunea divine reflectate în ea. Ea nu este rea în sine pentru că este materie și este marcată de schimbare, fiind caracterizată de mișcare, înțeleasă ca o cădere și o distanțare iremediabilă de spiritul absolut, nemișcat, un aspect negativ al acesteia după sistemele gnostice care au influențat și pe Origen. Dimpotrivă, lumea, deși căzută prin om, prin neascultarea acestuia de porunca divină, păstrează bunătatea ei originară, desigur știrbită, dar prin Hristos este restaurată și propulsată spre Dumnezeu, spre existența cea bună, premisă a existenței bune și veșnice, așa cum arăta teologia Sf. Maxim Mărturisitorul. Atât față de marxism, care reducea

---

[12] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Spațiul nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică și spirituală a Părintelui Stăniloae,* Trinitas, Iași, 1994, p. 34-35. Deși fiu de preot, L. Blaga în romanul apărut postum, *Luntrea lui Caron*, l-a persiflat pe preot și l-a prezentat cu umbre, dar a favorizat și a prezentat mai luminos pe filosof, dovadă a neînțelegerii slujirii preoțești, semn al jertfei și iubirii lui Hristos.

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 339.

[14] *Ibidem,* p. 349.

[15] *Ibidem,* p. 199.

[16] *Ibidem,* p. 183.

[17] *Ibidem,* p. 212.

lumea la sensibil, la ceea ce se vede sub cer, cât și față de existențialism, care o considera o necropolă fără sens, Părintele Stăniloae oferă o veritabilă teologie a creației, a lumii cu dinamismul ei și valoarea de simbol al existenței divine, spirituale. A fi om în lume înseamnă a fi deja cu Dumnezeu, în lumea Sa, dar al Său, ontologic și haric cu Dumnezeu Care s-a revelat ei și este prezent în ea prin rațiunile preexistente în El și actualizate împreună cu omul în activitățile creatoare bune ale acestuia, prin plinirea poruncilor divine spre unirea cu El. De aceea, cultura, știința, arta, tehnologia, creații umane în lumea lui Dumnezeu-Lumina, cu conștiința comuniunii iubitoare cu El și a descifrării gândirii divine pentru binele lumii, au și un sens spiritual, sunt voite de Dumnezeu, apropiind creația de El[18].

Etosul ortodox românesc în gândirea Părintelui Stăniloae

Poporul român și Biserica sa Ortodoxă, structura spiritualității creștine a acestuia, ocupă un loc important în gândirea și opera Părintelui Stăniloae care chiar a trăit în momente ale încleștării dintre totalitarismul de stânga și cel de dreapta, în momente ale tensiunii dintre etnocrație și internaționalismul liberal sau cel comunist, cu accentele naționaliste ulterioare.

În viziunea Părintelui Stăniloae, „creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii pentru că nu există o conștiință ipostatică de sine stătătoare a națiunii. Dar persoanele omenești nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinare și, prin urmare, întru totul identice. Se pot detașa, desigur, de la orice persoană anumite determinante, ca accidente și de suprafață. Dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim *eul* ei. Nu numai trupul, ideile, sentimentele, experiențele unei persoane poartă anumite caracteristici, ci și eul ei, centrul ei ontologic, aceea ce e dat de la începutul formării și organizării unui conținut de viață personală și conduce din transcendent – imanența sa – tot procesul acesta... Din primul moment al existenței sale, eul are și notele pe care i le dă istoria înaintașilor... În felul acesta calitatea națională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafață, aposterioric, ci face parte din destinul esențial al lui, se cuprinde printre determinantele imaginii lui eterne”[19]. Această viziune biblică, creștină, justă se înscrie în contextul diverselor orientări, doctrine ale vremii cu privire la etnicitate, la neam, națiune. Viziunea Părintelui Stăniloae este de natură transcendentă, spiritualistă, marcată de concepția sa hristologică a

---

[18] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Spațiul nemuririi*..., p. 28-29; cf. Eveque Joachim Giosanu, *La deification de l'Homme d'après la pensée du père Dumitru Stăniloae,* Trinitas, Iași 2003, p. 32-47; cf. Pr. Conf. Dr. Ioan-Cristinel Teșu, *Lumea, asceza și rugăciunea în teologia Părintelui Stăniloae*, Trinitas, Iași, 2003.

[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și națiune*, în *Fiecare în rândul cetei sale. Pentru o teologie a neamului: Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae, Răzvan Codrescu, Radu Preda*, ediție îngrijită, introducere și note de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2003, p. 95-99.

mântuirii omului și neamurilor prin moartea și Învierea lui Iisus. Astfel, există un model ideal transcendent al neamului în paradigmele trinitare eterne care se actualizează istoric, geografic atunci când. providențial, factorii transcendent-imanenți, voința divină și condițiile politice, culturale, sociale o permit în istorie. De aceea, „comunitatea, transcendența divină și pământul propriu sunt părțile organice ale neamului”[20], iar pecetluite prin voință națională și recunoscute de dreptul internațional, configurează „legea neamului”. În acest sens, „calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui... Ea este gândirea, iubirea, bucuria, tristețea, acțiunea, conștiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni și neîntâlnit la celelalte grupe... Între național și uman nu este nici un antagonism. Dimpotrivă, cu cât îți adâncești simțurile umane cu atât te adâncești mai mult în miezul calității tale naționale”[21]. Prin aceasta omul progresează moral, se desăvârșește spiritual, contribuind în comunitatea sa prin exemplul și forța, puterea sa de convingere la cristalizarea unui profil etnic în relație cu Dumnezeu prin observarea și împlinirea voii divine, stavilă împotriva imoralității ce atrage decadența individuală și de grup. De aceea, „un neam nu se menține prin forțele instinctuale, prin subconștient, prin natură. El este o realitate spirituală, voluntară în primul rând, și se menține prin păzirea unei ordini morale. Nu sângele produce etosul unui neam și nu el asigură acest etos... Imoralitatea poate pătrunde în viața unui neam chiar când sângele s-a păstrat același”[22]. Reflecțiile Părintelui Stăniloae valabile și atunci când au fost scrise, în contextul afirmațiilor despre rasa pură, sunt tot atât de actuale și sunt ca un avertisment pentru orice formă de încălcare a dreptului omului și al poporului. Însângerata istorie a secolului al XX-lea este o amintire traumatizantă și o rană adâncă ce invită permanent la reconciliere, la respectul alterității în orice formă bună, viabilă a acesteia, la examenul propriei conștiințe. Mai mult, cheamă la iubire, la legea evanghelică, la gândul lui Hristos în relațiile interumane pentru că, deși dezvoltarea tehnică și comunicațiile apropie pe oameni, de multe ori aceștia își sunt străini unii altora sau se raportează unii la alții prin prisma interesului egoist, a profitului, a consumerismului ce degradează oamenii și popoarele fără dimensiunea spirituală a existenței.

Propunând iubirea lui Hristos în relațiile interumane, în comunitatea ca Biserică pentru cei în legea harului și sens al lumii întregi, Părintele Stăniloae este un realist care arată just că, de fapt, particularul este formă a universalului, că oriunde s-ar afla omul și grupul din care face parte, în însăși proximitatea cotidiană, participă la totalitatea prezenței și lucrării transcendente, așa cum soarele, lumina luminează pe toți la fel, indiferent de convingeri, credințe, obiceiuri, comportamente bune, valabil umane în aspectul lor creator, benefic personal și comunitar. Aceasta se petrece după modelul prezenței lui Hristos cel integral oriunde este adorat și se plinește legea Sa. Orice om și orice comunitate are integral pe Hristos

---

[20] Idem, *Legea neamului*, în „Luceafărul”, Sibiu, februarie 1942, p. 42, la Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, *Actualitatea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae cu privire la etnic și etnicitate*, în *Persoană și comuniune*, p. 125.

[21] Idem, *Ortodoxie și Românism,* Sibiu, 1939, p. 11.

[22] Idem, *Legea neamului,* p. 47.

bucurându-se de prezența și iubirea Sa depline. Astfel, referindu-se la iubirea de aproapele, Părintele Stăniloae subliniază următoarele: „dacă iubești pe toată lumea la fel? Ce urmări practice poate să aibă această iubire egală a lumii întregi? Să slujești tuturor egal de mult? Dar pentru aceasta ar trebui să te preumbli continuu pe tot globul pământesc ca să-i slujești fiecăruia, continuu grăbit că nu vei ajunge la toți. Ai putea realiza ceva serios măcar într-un singur loc sau pentru o singură persoană? Viața întreagă ar fi o dezordine de neînchipuit. Omul este o ființă cu puteri limitate, oricât de infinită i-ar fi dragostea de oameni. E adevărat că sufletul creștin e chinuit când vede și știe nemărginirea oceanului de suferințe și neajunsuri omenești, în raport cu el, micimea puterilor sale ajutătoare, dar neputând ieși din această orânduire a lucrurilor mai presus de voia sa, va da cât are în cercul social limitat în care este așezat, rămânând ca Dumnezeu să ajute prin alții sau direct în marea întindere a suferințelor pământești, așezată dincolo de raza cercului său de viață. Se vede că Dumnezeu l-a lăsat pe om ca mai ales în strădaniile sale spre bine să-și vadă micimea sa și mărimea lui Dumnezeu[23]. Se vede în aceste cugetări sensibilitatea contemplativă a teologului, încrederea sa în Dumnezeu ce descătușează energiile omului spre bine dincolo de fatalitatea unei incapacități umane de acțiune ubicuitară, chiar în sistemul actual de globalizare economică și financiară ce marginalizează segmente umane tot mai largi, de egolatrie a celor puternici și bogați. Este o invitație la umanul smerit și iubitor după chipul lui Hristos. Pe de altă parte, iubirea celui din proximitatea de zi cu zi este iubire pentru toți deoarece iubirea se arată pentru cei pe care îi vezi sau îi auzi cerând ajutor. Astfel, amintind de viziunea ioaneică prin care se creionează magnificul profil spiritual al Părintelui Stăniloae, „iubind în duh toată omenirea la fel, practic el (omul, n.n.) e silit de orânduirea spirituală a lucrurilor să-și activeze dragostea față de cei apropiați. În persoana lor iubești omenirea și pe Dumnezeu. Cine nu iubește pe apropiați, pe cei pe care îi vede, din motiv că acesta-i lucru egoist, și spune că tânjește după cei de departe, ca să-i iubească, acela nu are nici o bucurie. Cine are iubire iubește pe cei din jurul său, uitând de grija iubirii universale"[24]. Dar, adăugăm, aceasta este deja iubirea universală pentru că cel ajutat este chipul lui Hristos Însuși în condiția existenței pentru altul, proexistenței după expresia Părintelui Stăniloae!

Părintele Stăniloae a iubit neamul românesc în sânul căruia s-a născut și pe care l-a onorat cu personalitatea și opera sa și pentru care a suferit. Acuza de naționalism la adresa unor personalități reprezentative ale unui popor, care au trăit și au scris într-o perioadă tulbure a istoriei când s-au dezlănțuit demonii războiului încheiat cu compromisuri injuste, care într-o perioadă de cosmopolitism, de globalizare poate fi ușor invocată de către adepții acestui curent, nu se poate susține în cazul Părintelui Stăniloae. Pentru el, naționalismul este „conștiința că aparții cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup și activarea acestei iubiri în slujba binelui lui", iar „afirmarea vieții propriului neam nu înseamnă *eo ipso* negarea altor neamuri, ba nici chiar dezinteresarea de soarta lor"[25].

---

[23] Idem, *Naționalismul sub aspect moral,* în *Fiecare în rândul cetei sale,* p. 156.
[24] *Ibidem,* p. 157.
[25] *Ibidem,* p. 151, 155.

Părintele Stăniloae face remarci profunde referitoare la relația dintre credința ortodoxă și românism. El se oprește asupra unor expresii românești care sunt dovada de neclintit a faptului că credința creștină este fundament al spiritualității românești. Credința creștină ortodoxă a devenit pentru români în istoria lor *legea românească* sau *legea strămoșească,* ceea ce indică relația strânsă, de la etnogeneză, dintre românism și creștinism. El sesizează și analizează relația caldă, familiară și afectuoasă a românului față de Dumnezeu, care este simțit și trăit ca unul apropiat de om, nu îndepărtat și situat într-o transcendență inaccesibilă. Expresii precum: *Dumnezeu drăguțu', Măicuța Domnului, Manole* din legendă redau un model propriu, intim de contextualizare creștină, evanghelică într-un orizont al comuniunii care reliefează firea comunicativă, optimistă a românului în lumina lui Hristos întrupat și pentru lumea românească[26].

Pentru Părintele Stăniloae, poporul român, deși latin, este ortodox, iar Ortodoxia a avut și are un rol major în menținerea conștiinței de neam și a unității naționale. Astfel, „Ortodoxia ne-a menținut ca un neam unitar și deosebit, cu un rol important între popoarele din Orient și Occident"[27], prin ea apărându-ne ființa națională în fața tuturor invaziilor, fie acestea de natură politică sau confesională, ba mai mult am contribuit la liniștea Occidentului și la menținerea popoarelor ortodoxe din Balcani. Acest rol, sugerează și invită distinsul teolog român, trebuie continuat și în contextul integrării europene, pentru că, în calitate de „popor latin ortodox, prin latinitate putem apela la popoarele din Occident să dezvolte relațiile ecumenice cu creștinismul răsăritean, făcând posibilă o sinteză între spiritualitatea ortodoxă și națiunile occidentale, iar celor din Răsărit dându-le puterea să realizeze aceasta între Ortodoxia lor și spiritul organizator al civilizației occidentale"[28].

Ortodoxia românească se caracterizează prin „echilibru dintre contemplație și acțiune, un sens cosmic al creștinismului și un sens infinit al omului"[29], în sensul desăvârșirii spirituale. Aceste caracteristici îi conferă unicitate și valoare universală și sunt sintetizate sublim în teologia Părintelui Stăniloae, sacerdot în locașul de cult ortodox modest sau de o remarcabilă monumentalitate și rafinament simbolic și artistic, centru liturgic al creației. De aceea, Ortodoxia românească nu trebuie denigrată de nimeni, lucru ce îl întrista grav pe slujitorul ei desăvârșit, nici nu trebuie exploatată politic, naționalist, relația dintre ea și românism[30]. De asemenea, chiar dacă a rămas intim legat de valorile spirituale ale satului, de credința puternică, inocentă, curată a românilor din vatra strămoșească, deși creștinismul la începuturile lui este o religie citadină, teologia Părintelui Stăniloae se adresează tuturor. Nu a fost influențat de ideologia marxistă, ci fidel total Mântuitorului Iisus Hristos și-a fundamentat discursul teologic pe Scriptură și pe Tradiția Bisericii. Unor afirmații precum că gândirea sa „este marcată de spiritul

---

[26] Idem, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român,* Editura Scrisul românesc, Craiova, 1992, p. 159-161.

[27] Idem, *De ce suntem ortodocși?*, în „Teologie și Viață", nr. 4-8/1991, p. 15.

[28] *Ibidem*.

[29] Olivier Clément, *op. cit.*, p. 83.

[30] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 25.

teologiei tradiționale și de o viziune a naturii din perspectiva unei societăți mai degrabă rurale, decât a unei societăți industriale"[31] nu se poate răspunde, amendând un universalism incolor și vag, decât că opera teologică a Părintelui Stăniloae se adresează omului nu doar din modelele de societate evocate, ci și celui din societatea tehnico-informațională, dornic de autentică spiritualitate și angoasat de lipsa de repere a unei lumi închise în confort și consum dezumanizant, fără orizontul absolutului.

Părintele Stăniloae, om al credinţei şi al „vieţii în Hristos", în Biserica Sa

Discursul teologic profund al Părintelui Stăniloae ce explorează misterul divin este unul pentru om, omul cu vocația asemănării cu Dumnezeu până la îndumnezeire. Dumnezeu despre care vorbește teologia și Biserica pe baza revelației scripturistice este un Dumnezeu pentru noi și ceea ce facem din cele ce ne poruncește El o facem, de fapt, pentru binele nostru al oamenilor. Desăvârșirea omului în Hristos, centrul absolut al mărturiei și vieții spirituale, religioase creștine, îndumnezeirea noastră a oamenilor este, de fapt, și o „înomenire culminantă a noastră"[32]. Ea implică doi factori, două elemente: pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu, și pe omul care crede, credincios și iubitor de Dumnezeu. În acest sens, „credința creștină este întemeiată pe Revelație, dar Revelația nu are loc fără credință"[33]. Există astfel o conexiune internă organică între Dumnezeu și om, între Transcendența divină și credința omului din istorie, astfel că a crede este ceva rațional iar a nu crede ceva irațional[34]. Această relație natural-umană și harică pentru creștini este negată de „omul recent"[35], cel modern și cel post-modern, de fapt de o anumită categorie a inteligenței pentru care Dumnezeu este mort, care refuză din rațiuni personale, subiective și arbitrare religia, dar care, prin favorizarea mediatică și ideologizarea concepțiilor lor, au marcat serios lumea, viața oamenilor care rămân de cele mai multe ori ei înșiși, credincioși lui Dumnezeu în propria tradiție chiar interiorizată la maxim și redusă în manifestările publice la minim, perpetuată însă cu rigoare, uneori până la martiraj. Ierarhia și armonia lumii date de Biserică au fost destabilizate de „secte de intelectuali certați cu marea cultură comună, cu Tradiția europeană" care au transferat crezul lor ostil la nivel politic, social într-o instalare a unor instituții „croite de om în uitare de Dumnezeu și de inspirația de la Duhul Sfânt"[36].

---

[31] Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume,* traducere și cuvânt înainte de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 297.

[32] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 262.

[33] *Ibidem*, p. 74.

[34] *Ibidem,* p. 158.

[35] H.-R. Patapievici, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării: „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?"*, Humanitas, București, 2001, p. 121-122, 268.

[36] Ilie Bădescu, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, Editura Valahia, Colecția Euxin, 2002, p. 53, 99.

În ceea ce privește actul de credință subiectiv, credința cu valoare cognitivă și comunitară, aceasta „nu e un bun explicabil în cadru individualist. Ea e produsul raportului dintre om și om și al lucrării lui Dumnezeu care e activ în acest raport. De la om și de la Dumnezeu deodată sau de la Dumnezeu prin om se naște credința. Credința fiecăruia indică spre trecut și spre cer”[37]. Dar această cauzalitate transcendentă și social-comunitară are un început și o plinire profetică în Hristos pe care Părintele Stăniloae o surprinde în esența ei și o redă cu o remarcabilă înțelepciune, într-o retorică impresionantă: „Dar trimiterea aceasta de la om la om în trecut până unde se continuă? Până la acel om care se înfățișa celor ce-l ascultau și-l vedeau atât de deosebit de ei, prin certitudinea credinței sale, încât aceia erau siguri că lucrarea lui Dumnezeu e activă în el într-un mod care covârșește lucrarea dumnezeiască din orice om care crede. Credința aceluia are o copleșitoare masivitate, o imperială impetuozitate, se înalță transparent ca vârfurile de stâncă ale unor munți uriași în omul și peste omul care rămâne, privit în sine, o fărâmă neînsemnată. Omul acela grăiește cu uimitoare claritate și evidență despre Dumnezeu și voia Lui. E ceva la el ce nu s-a mai întâlnit la nici un om, așa încât cei ce ajung în raport cu el își dau seama că aici s-a produs o intervenție directă a lui Dumnezeu, umplând, strâmtorând sufletul într-o măsură și intensitate cum nu sunt posibile când credința se produce prin credința altui om. El însuși mărturisește că a fost trezit nu prin credința altui om, ci prin experiența directă a lui Dumnezeu”[38]. Acest om al credinței, creionat subtil și cu accente barthiene, este profetul prezis de Vechiul Testament și Profetul profeților, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, care „a gândit și grăit cuvintele Sale din Evanghelii, s-a impus atât de mult ca Dumnezeu mai presus de oameni, dar trăind și ca acela mai intim dintre oameni, că a putut da unor oameni din cei mai simpli puterea să-L poată prezenta în mod deplin și ca Dumnezeu și ca om”[39], oameni care au convertit cu puterea Duhului Sfânt lumea la Hristos. Credința despre care vorbește Părintele Stăniloae este însă credința Bisericii, comunitară, a sfinților, în ordinea mistică sau cea sacramental-liturgică, nu cea individualistă, pietistă, sentimentală „personală”, protestantă sau denominațională, cum încearcă unii exegeți ai teologiei sale să interpreteze concepția sa[40].

Între subiectivitatea credinței creștine, comunitare totodată, și Hristos, „începătorul și plinitorul credinței” (Evrei 12, 2) a cărui pondere în sistemul teologic al Părintelui Stăniloae este uriașă, putem vorbi de centralitatea lui Hristos în gândirea sa, deoarece la baza edificiului său dogmatic și spiritual stă Mântuitorul Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, Cel ce descoperă lumii pe Dumnezeu ca Treime de Persoane și care aduce omului prin moartea și Învierea Sa viața veșnică a Împărăției viitoare[41].

---

[37] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* p. 17.

[38] *Ibidem*, p. 17-18.

[39] Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos,* Sibiu, 1991, p. 282.

[40] Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae,* traducători Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Polirom, Iași, 2001, p. 233; Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,* Editura Cartea creștină, Oradea, 2002, p. 395-398.

[41] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Opera Părintelui Dumitru Stăniloae. O remarcabilă contribuție hristologică*, în *Persoană și comuniune*, p. 132.

Hristologia Părintelui Stăniloae este elaborată și construită pe baze biblice și patristice, din exegezele teologice ale Sf. Atanasie sau ale Părinților capadocieni, ale lui Leonțiu de Bizanț sau Sf. Chiril al Alexandriei, Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama și altora, dar, mai ales, după Sf. Maxim Mărturisitorul care unește hristologia cu pnevmatologia și pentru care a reflecta la Hristos nu înseamnă doar un exercițiu de gândire abstractă, ci singura posibilitate de purificare ascetică și de dobândire a virtuților. Hristos „este ființa tuturor virtuților”[42], iar unirea tot mai strânsă și mai intimă a omului cu Hristos prin Duhul Său îl înalță la vederea celor dumnezeiești, un act intelectiv, și la îndumnezeire care, în ordinea voinței și a iubirii, aduc acea transfigurare strălucită după strălucirea taborică a lui Hristos, încă din această existență și deplin în cea eonică, a eternității. Îndumnezeirea omului este una reală. Temeiul acesteia este trupul înviat al lui Hristos care, prin Duhul prezent în Trupul său comunitar-sobornicesc, Biserica Sa, „conduce întreaga creațiune la incoruptibilitate și transparență, adică la maxima transfigurare și comunicabilitate între persoane prin Duhul și la o totală personalizare a cosmosului în Hristos și în oameni; pentru că există o continuitate ontologică între materia trupului și materia cosmosului”[43]. Unirea cu Dumnezeu în har este atât cunoaștere a Sa dar și o cunoaștere a întregului univers în lumină, după gândirea lui Dumnezeu Însuși, după rațiunile divine, pentru că este o cunoaștere purificată de egoism, de patimi, de interese imediate, un act de umanizare și de echilibru cosmic în perspectiva surmontării atât a crizelor umane și sociale generate de păcat, cât și a celei ecologice generate de exploatarea nemiloasă și injustă a resurselor naturale. Unirea cu El înseamnă crucificare pentru iluminarea interioară, iar luarea crucii lui Hristos este o vocație umană pentru a afla și experia sensul existenței însemnând pentru om un act soteriologic, de „renunțare, înfrânare despătimire”, prin care relația dintre om și Dumnezeu se face tot mai transparentă, mai luminoasă, și unul de sfințire pentru că „nimic pătimaș nu mai întinează raporturile noastre cu lumea; nimic egoist nu ne mai închide în lume și în noi înșine, văzuți ca realități materiale și ultime”[44]. Acest itinerar este realizat atât pe calea mistică regală a celor trei faze ale ascensiunii în har la Dumnezeu, purificare, iluminare, unire[45], dar și pe cea din împrejurările concrete ale vieții, în împlinirile sau eșecurile cotidiene, bucurii și necazuri, în actele caritabile pentru cei aflați în suferință, în participarea la ritmul cultic, sacramental al comunității dreptmărturisitoare. Acest itinerar spiritual al majorității creștinilor este de fapt „o cunoaștere palpitantă, apăsătoare, dureroasă, bucuroasă care trezește în ființa noastră responsabilitatea și încălzește rugăciunea și care o face să se strângă mai mult lângă Dumnezeu”[46]. Prin aceasta Hristos este unul dintre noi, aproape de noi

---

[42] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua, 7f.*, traducere din greceşte, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în P.S.B. 80, București, 1983, p. 85; cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Hristologia Sf. Maxim Mărturisitorul,* în *Studii de Teologie Dogmatică,* Craiova, 1991, p. 21.

[43] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 180.

[44] Idem, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* Craiova, 1987, p. 127.

[45] Idem, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, *Spiritualitatea Ortodoxă,* București, 1981; idem, *Ascetică și Mistică creștină sau Teologia vieții spirituale,* Cluj-Napoca, 1993.

[46] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 140.

și sensibil la toate cele umane, curate și bune. El este prezent în cuvântul Evangheliei Sale actualizat liturgic, auzit spiritual ca și cum s-ar petrece printr-o lucrare de relativizare a spațiului și a timpului istoric ce desparte pe credinciosul de astăzi de evenimentul mesianic *hic et nunc*, este prezent euharistic prin Pâine și Vin, adevărată mâncare și băutură, premisă a ospățului Împărăției. Prin gândirea sa, Părintele Stăniloae refuză o schemă occidentală hristologică neo-nestoriană ce desparte nefiresc unicul ipostas divino-uman al lui Hristos, părăsită parțial actualmente, între un Iisus al istoriei, chipul Său după Evanghelii, și unul al credinței, respectiv dogma hristologică formulată sinodal în categoriile transfigurate, convertite la semanticul creștin ale filosofiei și culturii clasice, precum și percepția pietistă a sectelor a lui Iisus Hristos ca Mântuitor personal. Chipul evanghelic și cel dogmatic al lui Hristos este în mod esențial Cel prezentat de El Însuși, Persoana sa fiind prezentată în Scriptură ca Dumnezeu și Om[47].

Unirea cu Dumnezeu nu poate fi nicidecum înțeleasă în sensul panteist, al confuziei, al identificării și continuității dintre uman și divin, ci ele își păstrează identitatea pentru veșnicie. De altfel, de nenumărate ori, Părintele Stăniloae avertizează în această privință, cum de altfel respinge monismul materialist prin viziunea sa personalistă, conform căreia persoanele în comuniune, ce se iubesc întreolaltă, se înveșnicesc fiind ireductibile la ceea ce este trecător. Persoana omului, în contextul ei cosmic, prin har, devine acea sfântă materie îndumnezeită de Dumnezeu Însuși[48].

Actualizarea misterului hristic are loc în Liturghia Bisericii și în Sfintele Taine prin care Biserica se constituie și se permanentizează prin Duhul lui Hristos în toată istoria umană. Tainele sunt expresia prezenței și lucrării lui Dumnezeu asupra omului în condiția iubirii și a libertății care transfigurează, a posibilității de unire dintre Dumnezeu și creația Sa în Biserică, „forma unității supreme a lui Dumnezeu cu toate cele create”[49].

În Taine este prezent Hristos Însuși, săvârșitorul lor și Capul Bisericii, constituindu-și în dinamica creației, prin Duhul Trupul Său mistic, cu care se prezintă și pe care îl oferă împreună cu Sine ca jertfă Tatălui spre unificarea harică în Dumnezeu a întregii creații, spre plinirea omului ca ființă euharistică, chipul bunătății[50]. De aceea, Biserica lui Hristos reprezintă ființa cea nouă a creației, plinirea rațională acesteia prin unificarea rațiunilor existențelor în Rațiunea-Hristos. Biserica nu este doar o nouă arhitectură a creației în sens natural, rațional, ci spiritual, apofatic, deoarece „Logosul din care au derivat rațiunile tuturor oamenilor a voit nu doar să le împace acum cu Sine ca Rațiune unitară, ci și în Duhul ca iubire și putere dumnezeiască, fiindcă rod al Duhului este iubirea (Galateni 5, 22)”[51]. De

---

[47] Idem, *Chipul evanghelic...*, p. 8; cf. G.B. Caird, *New Testamennt Theology,* Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 346; cf. Jacques Schlosser, *Iisus din Nazaret,* traducere și note de Dr. Elena Zamfirescu, Editura Corint, 2003.

[48] I.P.S. Daniel, *op. cit.*, p. 104-105.

[49] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică...*, vol. III, p.13.

[50] Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă,* Craiova, 1986, p. 418-419.

[51] Idem, *Teologia Dogmatică*, vol. II, p. 206.

la Cincizecime, omul este chemat la viața cu Dumnezeu care S-a manifestat în lume sub chipul omului Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, prin care își trăiește și împlinește adevărata sine umană, a iubirii, a bunătății, a sfinteniei prin credința și creația transfiguratoare ce propulsează lumea spre revelarea tainicelor și deplinelor ei potențialități ce evidențiază înrudirea cu Dumnezeu. Este mesajul generos, optimist și jertfelnic al Părintelui Stăniloae ce invită la asumarea integrală a destinului uman în istorie și metaistorie prin credința în Hristos. Acest lucru este de dorit pentru tot omul pentru care din iubire Hristos și-a vărsat Sângele Său dumnezeiesc. Despre aceasta vorbește permanent preotul, teologul pentru toți oamenii filosofi, savanți sau așa cum spunea Părintele Stăniloae, pentru tot omul fiindcă „omul cu adevărat rațional este omul credincios... De aceea, să avem curajul să credem, căci astfel nu vom fi sub filosofi (sau savanți, n.n.), nici mai puțin raționali decât ei”[52].

[52] Idem, *Sfântul Grigorie de Nazianz sau ce înseamnă a fi teolog,* în *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei,* p. 28.

Theological Landmarks in the thought and work of Father Academician Dumitru Staniloae

In the study 'Theological Landmarks in the thought and work of Father Academician Dumitru Staniloae', we are presented with several main direction in the theology of Father Dumitru Staniloae. The centenary of his birth is a great opportunity to present and to realise the great contribution of the above mentioned theologian in the Orthodox theology and also in the Christian world. It is analysed the culture of his time and the possible impact of it in the formation and way of thinking of Father Dumitru Staniloae. Also, the Romanian Orthodox ethos is one of the major landmark of its thinking and theology. Father Staniloae is a 'man of faith and life in Christ' and his theology is always inside the Mystery of the Church of Christ. The biblical and patristic background of his theology leads us to the conclusion that Father Dumitru Staniloae is – according to the French theologian Olivier Clement – 'the greatest Orthodox theologian'.

Aspecte antropologice la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Tema privitoare la antropologie prezintă o întreagă complexitate, dată în acest caz în mod deosebit de programul teologic vast și orizontul profund, deschis de cei doi mari teologi: Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae. Din această complexitate am ales câteva aspecte dezbătute de ambii teologi. Înainte de a le enumera trebuie să fac o precizare: îndemnul pentru orientarea spre opera teologică a lui Pannenberg l-am primit de la Părintele Prof. Stăniloae. Mai târziu m-am gândit însă că teologia profund mărturisitoare a Părintelui și Profesorului nostru Stăniloae are o dimensiune larg deschisă spre dialogul cu alți teologi. De aceea, la titlul sugerat de dânsul, *Antropologia la W. Pannenberg*, am adăugat după un timp: *și la D. Stăniloae*.

Aspectele ce le voi prezenta sunt următoarele: deschiderea omului către lume ca expresie a deschiderii lui către Dumnezeu, coapartenența înțelegerii omului și a lumii, deschiderea persoanei umane către istorie.

Deschiderea omului către lume

Realitatea deschiderii omului către lume se profilează la Pannenberg ca o temă centrală în fața variantelor filosofiei moderne, în care omul se descoperă ca o ființă ontologic mărginită, orientată spre o depășire a realității mărginite.

În cadrul studiilor sale antropologice, Pannenberg critică acest punct de vedere filosofic. După înțelegerea sa, deschiderea omului către lume se exprimă mai ales în faptul că el este capabil să pună întrebări și trăiește în procesul unei interogări împinse înainte spre o deschidere tot mai mare[1]. De aceea, Pannenberg pune accentul principal în interpretarea deschiderii omului către lume pe deschiderea către Dumnezeu, căci pentru el Dumnezeu este fundamentul real ce transcende tot ceea ce aparține lumii. Numai Dumnezeu reprezintă pentru nevoia omului o realitate infinită, într-un vis-à-vis de dincolo: „Cuvântul Dumnezeu poate fi folosit plin de sens numai atunci când exprimă o realitate vis-à-vis de

---

[1] Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, în idem, *Grundfragen systematischer Theologie* (GSTh), Bd. 1, Göttingen, 1967, p. 373.

dependența nelimitată a omului"[2]. Pentru Pannenberg, răspunsul definitiv la întrebarea despre existența omului este Dumnezeu Însuși[3].

Astfel, deschiderea omului către lume presupune deschiderea sa către Dumnezeu. Acolo unde stăpânește neclaritatea, cuvântul „deschidere către lume" rămâne neînțeles, ca și când omul ar fi plasat în lume, în timp ce el trebuie să întrebe despre tot ce descoperă ca lume a sa[4]. Aceasta are ca și consecință faptul că fenomenul fundamental al deschiderii omului către lume poate fi cuprins adecvat numai într-o calificare teologică. De aceea, deschiderea omului către Dumnezeu se dovedește ca sens radical al oricărei deschideri adevărate către lume ce stabilește specificul omului față de orice animal.

Deschiderea omului către lume este însă distinctă gradual și cantitativ, fundamental și calitativ de legătura animalelor cu mediul înconjurător. „A fi deschis către lume" înseamnă pentru om a avea experiențe noi și într-un mod nou, iar „posibilitatea lui de a răspunde la realitatea percepută [...] poate fi transformată la nesfârșit"[5].

Deschiderea omului către lume se exprimă la Pannenberg în depășirea de sine a omului, adică în ireductibilitatea sa la o experiență făcută: „El (omul, n.n.) este deschis peste lume, anume peste orice imagine a lumii; dar este deschis, de asemenea, peste căutarea simplă de imagini ale lumii, atât de necesar este aceasta, rămânând deschis în cercetare și căutare"[6].

Pannenberg înțelege fenomenul deschiderii omului către lume ca expresie a dependenței[7] omului de o realitate care transcende tot ceea ce există și de la care depășirea de sine a omului poate aștepta împlinirea existenței sale: „Ceea ce este mediul înconjurător pentru animal, este Dumnezeu pentru om: singurul țel în care năzuința sa poate găsi liniștea și în care destinația sa este împlinită"[8]. În timp ce fundamentează ființa și persoana omului pe relația cu Dumnezeu, Pannenberg ajunge să descopere constituția teonomă a existenței umane care nu exclude libertatea eului, ca subiect al acțiunii, ci dimpotrivă o fundamentează.

Aceasta nu înseamnă că deschiderea omului către lume este fundamentată numai pe capacitatea lui creatoare: „Ca ființă deschisă către lume, omul este mereu dependent de întregul realității întâlnite care rămâne nepătruns în orice situație"[9]. O astfel de dependență depășește, după Pannenberg, posibilitățile creatoare ale ființei, căci omul nu-și creează sub presiunea unui surplus de instincte un obiect fantastic al căutării dincolo de lucrurile posibile din lume, ci dimpotrivă

---

[2] Idem, *Was ist der Mensch?* (WiM), 3 Aufl., Göttingen, 1962, p. 11.

[3] Idem, *Die Frage nach Gott*, p. 385.

[4] Idem, WiM, p. 12 ș.u.

[5] *Ibidem*, p. 8.

[6] *Ibidem*, p. 10. Deschiderea omului către lume înseamnă în acest sens că omul „nu există tocmai în orizontul lumii, ci totdeauna dincolo de orizontul lumii?" (idem, *Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis*, în *Studium Generale* (StG), (1962), p. 590.

[7] Idem, WiM, p. 13.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 23.

dependența sa nesfârșită presupune „o realitatè [...] de dincolo de orice experiență a lumii”[10].

Dumnezeu este, pentru Pannenberg, Cel de la care pleacă „stimularea în căutare”. Aceasta înseamnă că El este răspunsul ce vine în întâmpinarea căutării existențiale a omului.

Deschiderea omului către lume are pentru teologia ortodoxă o semnificație fundamentală. Stăniloae vorbește de deschiderea omului către lume având în vedere legătura ontologică între omul care se află în procesul mântuirii și natura din afara lui. De aceea, pentru el, mântuirea nu se referă la o umanitate despărțită de natura înconjurătoare, ci la una „care rămâne unită ontologic cu creația înconjurătoare”[11]. Această coapartenență a omului și a naturii este redată prin cuvântul „lume” ce cuprinde atât natura înconjurătoare cât și umanitatea[12].

În dimensiunea lui personală, omul cuprinde însă în sine întreaga lume. Realitatea aceasta a fost exprimată de Sfântul Maxim Mărturisitorul prin termenul *macro-antropos*[13], pe care Stăniloae îl preia în *Dogmatica ortodoxă*[14]. Prin el este subliniată atât demnitatea omului de ipostas al întregii lumi cât și destinația lumii de a fi umanizată[15]. De aceea, poziția deosebită a omului în natură nu trebuie despărțită de destinația lui de a reprezenta natura în sine.

Ca expresie a deschiderii omului către Dumnezeu, deschiderea lui către lume se exprimă, după Stăniloae, în legătură cu sensul pe care îl are aceasta ca dar al lui Dumnezeu. Stăniloae subliniază faptul că prin încredințarea lumii ca dar omului, Dumnezeu vrea să Se dăruiască acestuia cu întreaga Sa iubire. Aceasta implică totodată datoria omului de a se ridica dincolo de darul primit, spre Dumnezeu[16]. Ca semn al iubirii unei persoane către alta, lumea are în sine destinația de a arăta dincolo de sine: „Cel ce primește trebuie să progreseze interior de la dar către Cel ce stă dincolo de dar”[17]. După Stăniloae, depășirea lumii de către om înseamnă în același timp depășirea de sine care ia naștere din iubirea lui pentru Dumnezeu. De aceea, ideea de lume ca dar al lui Dumnezeu este legată la Stăniloae de cea de cruce care înseamnă despărțirea omului de lucrurile din lume[18]. Motivul acestei despărțiri a omului de lucrurile din lume

---

[10] *Ibidem*, p. 11

[11] Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 1, (OD 1). Aus dem Rum. übersetzt von Hermann Pitters. Mit einem Geleitwort von J. Moltmann, Gütersloh, 1984, p. 293.

[12] *Ibidem*.

[13] Maximus Confessor, *Mystagogia*, 7, P.G. 91, 684 D-685 A.

[14] Stăniloae, OD 1, p. 22.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, p. 310. „Întreaga lume este așa-zicând partea văzută a unui sacrament universal și permanent al lui Dumnezeu și întreaga acțiune a omului comuniune sacramentală (*communio*) cu Dumnezeu. Înțelegerea aceasta a lumii corespunde înțelegerii ei ca dar al lui Dumnezeu și purtător al iubirii Sale” (*Die Welt als Gabe und Sakrament der Liebe Gottes*, în *Orthodoxe Beiträge*, V. Philoxenia, Hg. von Ilse Friedeberg, Marburg/ Lahn, 1973, p. 40).

[17] Idem, OD 1, p. 310.

[18] *Ibidem*. Stăniloae preia ideea aceasta de la Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Gnostische Centurien*, I, 67, P.G. 90, 1108 B).

este pentru Stăniloae căutarea omului după Dumnezeu Însuși care înseamnă infinit mai mult decât toate darurile Sale. Prin despărțirea sa de lucrurile lumii, omul se apropie de Dumnezeu. În această întâlnire cu Dumnezeu, omului îi este descoperit sensul ultim al căutării sale, și anume învierea[19], ca perspectivă deplină a existenței sale.

Coapartenența înțelegerii omului şi a lumii

Ca ființă deschisă lumii, omul este definit în primul rând de relația lui cu Dumnezeu care, după Pannenberg, este mijlocită de realitatea lumii exterioare: „Drumul omului către realitatea (divină) în care el poate să-și fundamenteze în final existența sa extatică și să-și câștige identitatea este mijlocit de experiența lumii exterioare"[20].

Omul se îndreaptă însă nu numai către celelalte obiecte, ci și către el, ca cel care le înțelege. Această întoarcere de la experiența obiectelor către sinele sau eul propriu implică, pentru Pannenberg, o transcendere a întregii sfere a percepției obiectuale, care este legată în același timp de înțelegerea alterității lucrului[21]. O astfel de transcendere a omului peste înțelegerea lucrurilor nu se referă însă simplu la o alteritate a lucrurilor, ci la un Altceva dincolo de toate lucrurile lumii lui, adică la un Altceva care cuprinde lumea[22].

Important este, după Pannenberg, că experiența lumii implică pentru om drumul către experiența de sine-însuși. Există, așadar, „pe lângă o relație nemijlocită cu fenomenele lumii o relație a omului cu lumea care nu este izolată de relația sa cu sine-însuși, ci, în aceasta, omul se trăiește pe sine în experiența lumii"[23]. În privința acestui aspect, Pannenberg observă că, spre deosebire de filosofia nouă a subiectivității, teologia apuseană, prin concentrarea asupra păcatului și a justificării, s-a retras din ce în ce mai mult din lupta pentru înțelegerea lumii: „Tematica etică nu a fost înțeleasă ca un punct de plecare pentru o nouă înțelegere a realității în general, prin includerea și a proceselor naturii, ci a devenit o fortăreață în care teologia s-a retras"[24]. Prin aceasta a luat naștere o despărțire între înțelegerea lumii și înțelegerea proprie a omului. Direcția aceasta a fost reprezentată în teologie de Rudolf Bultmann[25]. Acesta a afirmat că înțelegerea lumii în creștinismul primar ar fi pentru noi învechită, însă înțelegerea de sine a creștinismului primar ar reprezenta o posibilitate pentru înțelegerea

---

[19] Stăniloae, OD 1, p. 310.

[20] Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (AthP), Göttingen, 1983, p. 67.

[21] *Ibidem*, p. 64 ș.u.

[22] *Ibidem*, p. 66.

[23] Idem, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (GGMF), Göttingen, 1972, p. 26. Cu privire la aceasta vezi Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, în *Klaus Müller und Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, 1970, p. 71.

[24] Pannenberg, GGMF, p. 55.

[25] *Ibidem*.

de sine a omului în prezent, în momentul în care aceasta ar fi eliberată prin demitologizare de legătura ei cu imaginea acelei lumi învechite, mitologice[26]. Pannenberg se ridică împotriva acestei teze afirmând: „Această teză și oricare altă asemenea concentrare izolată asupra cunoașterii de sine a omului nu poate fi susținută, deoarece cunoașterea de sine și cunoașterea lumii își aparțin totdeauna reciproc"[27]. După Pannenberg, este lipsit de realitate istorică faptul că una este depășită și cealaltă poate fi preluată și explicată ca identică[28]. „Dacă înțelegerea lumii de către creștinismul primar ar fi pentru noi pur și simplu depășită în toate liniile sale, atunci înțelegerea de sine legată de aceasta nu ar mai putea să fie pentru noi o posibilitate actuală, deoarece chiar înțelegerea lumii și înțelegerea de sine aparțin, în principiu, una celeilalte, pentru că se condiționează reciproc una pe cealaltă"[29]. Năzuința spre o cunoaștere de sine corespunzătoare a omului vine ca o „dispută" a relației sale cu lumea și cu aceasta se transformă totodată relația omului cu sine însuși: „Schimbarea lumii prin om mijlocește schimbarea omului însuși"[30].

Se cuvine să subliniem aici meritul teologiei lui Pannenberg de a readuce în atenția teologilor actuali realitatea lumii înconjurătoare și importanța ei pentru viața omului și totodată locul ce i se cuvine acestei lumi în relația omului cu Dumnezeu. Aceasta cu atât mai mult cu cât, din 1976, Pannenberg pledează pentru o reînnoire a hristologiei Logosului, arătând că Logosul este „ordinea concretă a lumii"[31], „principiul ordinii concrete a lumii dezvoltată istoric"[32].

Pentru Stăniloae, lucrurile văzute din lume sunt mediul transparent al lui Dumnezeu cel personal[33], semne ale iubirii Lui[34]. Ele sunt mijlocul necesar pentru urcușul omului spre Dumnezeu, însă conținutul sensului lui, omul îl poate trăi numai prin intrarea în deplina lumină a experienței lui Dumnezeu.

Stăniloae arată că, pentru credința Bisericii primare, lumea este ridicată numai prin legătura ei ontologică cu Dumnezeu care este sensul ei propriu și absolut. Sensul lumii dat prin creație este cuprins astfel în sensul divin[35]. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să ne străduim să vedem sensul lucrurilor curat, divin și deschis spre infinit. Aceasta are loc în procesul depășirii de sine a

---

[26] *Ibidem*.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*.

[29] Idem, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, 1997, p. 217.

[30] Idem, GGMF, p. 55.

[31] Idem, STh 2, p. 81.

[32] *Ibidem*. Pannenberg afirmă privitor la aceasta: „O teologie creștină actuală a creației [...] va lega, poate, învățătura Bisericii primare despre Logos cu ideile informaticii" (*Gott und die Natur*, p. 500).

[33] Stăniloae, OD 1, p. 315.

[34] „Când este El Însuși în fața mea nu mai am nevoie de semne" (Stăniloae, OD 1, p. 311).

[35] Stăniloae, OD 1, p. 315.

omului care este o expresie a deschiderii sale către Dumnezeu, în care omul este deschis pentru un sens ce trimite dincolo de lume[36].

Numai în acest sens mai înalt el își află sensul existenței lui[37]. Prin înțelegerea și năzuința sa, omul este deschis pentru „o ordine ce depășește natura"[38]. Pentru Stăniloae, omul năzuiește după o realitate personală superioară lui, infinită[39], deoarece numai o persoană superioară poate să liniștească dorința naturii umane după împlinirea sensului ei[40].

Persoana aceasta absolută îi comunică omului sensul ca unei persoane, pentru ca el să-și îmbogățească conștiința și întreaga sa ființă[41], încât omul să experimenteze chiar prin aceasta sensul vieții lui[42].

Conștiința aceasta fundamentată pe deschiderea omului spre Dumnezeu și care însoțește întregul proces al depășirii de sine a omului nu are în sine nici o tendință de îndepărtare a lumii ca întreg, cum afirmase gnosticismul[43]. Dimpotrivă, o astfel de conștiință se referă la faptul că omul nu trebuie să pună nici o patimă în conținutul sensului lucrurilor din lume. Aceasta implică, pentru Stăniloae, curățirea gândurilor, a acțiunilor și deprinderilor noastre în legătură cu lucrurile. Trebuie să ne păzim de pericolul de a întuneca sensul obiectiv al lucrurilor printr-o patimă irațională, după cum arăta Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să depărtăm patima de înțeles și va rămâne gândul simplu"[44].

Noi cuprindem însă lucrurile în sensul lor simplu când le cunoaștem în legătura lor cu Dumnezeu. De aceea, trebuie să ne străduim să depășim lucrurile pentru ca dincolo de ele să trăim taina lui Dumnezeu și a acțiunilor Sale. Lumea este transparentă pentru Dumnezeu și astfel este experimentată prezența lui Dumnezeu ca persoană în această lume. Legătura dintre om și lume conduce la împlinirea destinației omului și a lumii. Destinația aceasta se manifestă deplin numai când omul se găsește în legătură cu Dumnezeu, căci numai prin această legătură este posibil un dialog între om despre lucruri și Dumnezeu, adică un dialog cu Dumnezeu despre destinația lumii. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri se dovedește superioritatea ființei noastre față de lucruri ca

---

[36] *Ibidem*, p. 25. Vezi John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London, 1985, p. 96 ș.u.

[37] Stăniloae, OD 1, p. 315. Vezi idem, *Logos, le temple qui rayonne*, în *Service Ortodoxe de Presse*, 62 (1981), S. 22f.

[38] Idem, OD 1, p. 315.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*.

[41] *Ibidem*, p. 25.

[42] *Ibidem*.

[43] Franz Schupp, *Schöpfung und Sünde: von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf-Patmos, 1990, p. 228.

[44] Maximus Confessor, *Capita de charitate. Centuria III*, 43, P.G. 90, 1029. Vezi Stăniloae, OD 1, p. 324.

obiecte. În aceasta se află totodată și deosebirea dintre om și animal. Deosebirea aceasta se referă, așadar, nu în primul rând la trupul omului, ci la întreaga sa persoană. Aceasta este ridicată în dialog cu Dumnezeu pe o treaptă comună: „Aici vorbesc împreună două subiecte despre lucruri ca obiecte; prin aceasta este clar că persoana noastră este superioară lucrurilor”[45].

De aceea, deschiderea omului către lume nu înseamnă numai că omul, în comparație cu animalul, este „liber față de lumea înconjurătoare”[46], după cum a subliniat Scheler. Ea implică cu atât mai mult destinația lumii care își află împlinirea în om[47], și totodată schimbarea omului care adună cunoștințe și experiențe prin intermediul lumii[48].

Deschiderea persoanei umane către istorie

Pentru Pannenberg, legăturii omului cu lumea îi corespunde faptul că realitatea omului și a lumii pot să fie gândite ca istorie[49]. Realitatea nu are o istorie, ci ea însăși este istorie. De aceea, dimensiunea istorică a omului nu poate fi stabilită numai pe baza hotărârilor libere luate de om în ceea ce privește conținutul vieții sale, după cum afirma filosofia existențială. Mai curând, arată Pannenberg, viața omului se desfășoară într-un context istoric al întâmplărilor care nu anulează însă istoria sa unică și cu aceasta individualitatea sa. Invers este valabil: toate evenimentele vieții umane au sensul lor numai în contextul istoriei vieții fiecărui om luat separat[50].

Desfășurarea istoriei vine în întâmpinarea caracterului extatic al omului, care depășește tot ceea ce este prezent. De aceea, arată Pannenberg, mișcarea extatică a vieții omului se întinde spre o împlinire cuprinzătoare, împlinire ce privește pe om în istorie și depășește limitele oricărui prezent istoric[51]. Semnificația ultimă a propriilor noastre acțiuni va fi însă hotărâtă în viitorul vieții noastre. Numai o dată cu acesta se desăvârșește întregul vieții care formează orizontul sensului și semnificația tuturor momentelor sale unice[52]. Toate realizările vieții noastre țintesc spre acest întreg.

Istoria formează, așadar, elementul împlinirii concrete a vieții omului. Lipsa de finitudine a procesului istoric face însă discutabilă orice revendicare de a

---

[45] *Ibidem*, p. 319. Cu privire la acest aspect Stăniloae spune: „Thus the world is the means of the ordinary dialogue between God and man. All that exists is in the service of this dialogue between the hypostatic Reason of God and the hypostatic reason of man” [Jesus Christ, *Incarnate Logos of God, Source of Freedom and Unity*, în „The Ecumenical Review”, 26 (1974), p. 407].

[46] Scheler, *Die Stellung*, p. 37.

[47] Stăniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, în „Contacts”, 25 (1973), p. 303.

[48] Idem, OD 1, p. 236.

[49] Pannenberg, *Stellungnahme zur Diskussion*, în James M. Robinson/John B. Cobb (Hg.), *Theologie als Geschichte*, Zürich/Stuttgart, 1967, p. 309.

[50] Pannenberg, AthP, p. 472.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*.

cuprinde întregul realității umane. În timp ce o constatare istorică care se bazează pe premise antropologice se îndreaptă în forma abstractă a universalității spre întregul naturii umane, cuprinderea acestui întreg este imposibilă pentru reprezentarea concretă a istoriei[53]. De aceea, Pannenberg observă că trebuie făcută distincția între antropologie și interpretarea istorică a omului și a universului lumii sale[54].

Natura istoriei este transformarea[55] și structurile antropologice pot fi și ele transformate[56]. Aceasta implică, pentru Pannenberg, schimbarea omului, a cărei cauză trebuie căutată în caracterul extatic al omului[57]. În ceea ce privește relația specifică dintre individul uman și comuniune, aceasta trebuie înțeleasă în sensul unei influențe a individului asupra ordinii vieții de comuniune[58]. În același timp, se poate afirma că schimbarea omului care pleacă de la indivizi devine eficientă abia în mediul lumii comunitare și a ordinii ei, în mod special atunci când descoperă oamenilor prezența lui Dumnezeu[59]. Aceasta este înțeleasă și din caracterul extatic al omului, ca formă de bază a comportamentului uman: „Omul își găsește centrul în afara sa în lumea comună și în ordinea ei, desigur numai în măsura în care ea este loc al prezenței realității divine"[60]. Pentru Pannenberg, sensul religios al ordinii lumii face înțeleasă întrebarea de ce schimbarea ordinii lumii se păstrează în limite fixe pentru mari perioade din istoria omenirii[61]. Afirmarea schimbării ca atare s-a inserat, după Pannenberg, când dumnezeirea însăși a fost înțeleasă ca origine a schimbării ordinii sociale și prin aceasta schimbarea experimentată faptic a putut fi integrată în conștiința religioasă.

Cu această înțelegere istorică a omului, Pannenberg se ridică împotriva unei argumentări antropologice abstracte, precum și împotriva unui fel obișnuit din teologie de a vorbi de structura existenței umane ca și când ar exista mereu neschimbată[62]. Față de aceasta, el vede necesitatea de a mijloci totdeauna, mai ales pentru structura existenței umane, concretețea împlinirii vieții umane și

---

[53] *Ibidem*.

[54] Pannenberg, AthP, p. 473.

[55] Afirmația aceasta a fost făcută de Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliches Studium*, în Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Darmstadt, 1956, p. 19. Ea este preluată de Pannenberg în AthP (p. 476).

[56] Pannenberg ajunge la această constatare prin Th. Nipperdey, *Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft*, în G. Schulz (Hg.), *Geschichte heute – Positionen, Tendenzen, Probleme*, Göttingen, 1973, p. 225-255. Vezi, de asemenea, Pannenberg, AthP, p. 476.

[57] Pannenberg, AthP, p. 476.

[58] *Ibidem*, p. 476 ș.u.

[59] După Pannenberg, interesul credinței în cadrul istoriei nu se referă numai la realitatea *umană* a istoriei, de care ea își amintește pentru că își are fundamentul în ea, ci în plus la acțiunea lui *Dumnezeu* (*Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie*, în idem, *Beiträge zur systematischen Theologie* (BzSTh 1), Bd. 1, Göttingen, 1999, p. 308.

[60] Pannenberg, AthP, p. 477.

[61] *Ibidem*.

[62] Idem, WiM, p. 37.

schimbarea ei în istorie. Pentru Pannenberg, caracterul istoric al omului este legat de experiența istoriei, fiind format mai întâi în procesul unei astfel de experiențe și deschis variabilității ca toate celelalte structuri antropologice.

Istoria vieții unui om trebuie să fie înțeleasă însă și ca drum al unei cârmuiri speciale, care i se acordă fiecărui om de către Dumnezeu și pe care, în deschiderea sa către lume, omul îl caută neîncetat.

În căutarea sa după Dumnezeu și după sine-însuși, omul întâlnește experiența istorică[63], „pe care oamenii au făcut-o cu întrebarea despre ei înșiși, despre mântuirea și pacea lor și cu realitatea divină care se arată în acestea"[64]. De aceea, depășirea de sine a omului[65], care trimite la sensul întregimii vieții sale, se împlinește concret numai în cursul istoriei: „În afara acestui proces al istoriei ea rămâne un moment abstract al structurii, fără conținut concret"[66]. Istoria își află însă fundamentul ei ultim și transcendent în Dumnezeu. Omul și umanitatea în general, arată Pannenberg, nu sunt subiecte ale istoriei, ci teme ale ei, pentru că omul nu poate să fundamenteze unitatea istoriei și de aceea nici să-L substituie pe Dumnezeu. Adevăratul subiect al istoriei, în sensul propriu al cuvântului, este Dumnezeu[67]. Dumnezeu participă la devenirea istoriei conducând-o spre viitor, așa cum s-a descoperit în istoria lui Hristos. El nu trebuie însă confundat cu istoria. Dumnezeu nu dispare în viitorul lumii. Persoana Sa rămâne deosebită de istorie și realitate, căci Dumnezeu este într-adevăr o ființă transcendentă și ca atare prezent în istorie.

Pentru Stăniloae, istoria este în esența ei „drum", tensiune care „nu a ajuns la sfârșit"[68]. Istoria implică, așadar, mișcarea creaturilor. La Stăniloae, istoria și mișcarea sunt determinări fundamentale ale ființei.

Ideea de mișcare este preluată de Stăniloae de la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În opera sa *Ambigua*, Sfântul Maxim a afirmat această mișcare și prin aceasta și timpul ca semn distinctiv al oricărei ființe. „Totul", spune Sfântul Maxim, „absolut totul este în mișcare"[69]. Sfântul Maxim afirmă că mișcarea este „unicul mijloc imprimat de Dumnezeu ființelor raționale create", prin care „ele pot înainta spre odihna finală în eternitate divină"[70].

Necesitatea pozitivă a mișcării și a timpului rezultă, pentru Stăniloae, din faptul că mișcarea este folosită în timp de Dumnezeu Cel veșnic pentru a înălța ființele create. Pentru a explica această realitate, Stăniloae folosește o analogie din familie. Mama pune copilul la o oarecare distanță de ea și-l cheamă spre ea,

---

[63] Pannenberg, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in Hans Walter Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie*, FS Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag, München, 1971, p. 357 ș.u.

[64] *Ibidem*.

[65] *Ibidem*.

[66] *Ibidem*.

[67] *Ibidem*, p. 351-359.

[68] Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. 3 (OD 3). Aus dem Rumänischen übers. von Hermann Pitters. Mit einem Vorwort von J. Moltmann, Düsseldorf, 1995, p. 307.

[69] Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, P.G. 91, 1177 AB.

[70] Stăniloae, OD 1, p. 165.

pentru ca el să se întărească în exercițiul mișcării ce-l face și, mânat de dorința după mamă, să vină spre ea[71].

Mișcarea aceasta de care se servesc ființele raționale este o mișcare ce are loc prin voință. Stăniloae analizează această idee a Sfântului Maxim Mărturisitorul și explică cum ființele raționale pot năzui spre Dumnezeu prin voință, primesc o înțelegere a destinației divine a lucrurilor și cunosc sensul pe care l-au primit de la Dumnezeu. El citează pe Sfântul Maxim: „Dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voință de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există"[72]. Sfârșitul mișcării, arată Sfântul Maxim, este „existența în Cel ce Se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența sau Dumnezeu"[73].

Stăniloae arată că în istorie nu se posedă încă tot binele. Motivul este faptul că istoriei îi aparține numai mișcarea spre împlinire, însă nu împlinirea însăși. În împlinire mișcarea încetează[74]. Istoriei îi aparține relativul, ce caracterizează, de asemenea, cunoașterea umană, nedescoperirea deplină[75]. De aceea, aici este mult loc pentru presupuneri, posibilități și ambiguități[76].

Cu toate acestea, timpul este pentru Stăniloae premisa pentru ridicarea creaturii[77], adică relația dinamică a creaturii cu Dumnezeu Cel veșnic[78]. Stăniloae caracterizează relația dintre Persoana divină și om ca relație de iubire, căci iubirea presupune chemarea lui Dumnezeu ca oferire a Sa și răspunsul omului. Ca persoană, omul trebuie să răspundă la chemarea lui Dumnezeu ce are loc în timp, deoarece Dumnezeu așteaptă răspunsul în acest timp, pentru a depăși distanța dintre El și om în timpul prezent.

Pentru Stăniloae, aceasta face posibilă depășirea de sine a omului în istorie pe care acesta o împlinește în năzuința sa după dăruirea lui către Dumnezeu, îndreptată spre viitor. Ca și creatură, omul este limitat, totodată însă capabil să se depășească pe sine însuși. Aceasta se bazează pe temporalitatea ființei sale[79], căci prin timp, arată Stăniloae, privim la trecut și suntem nemulțumiți cu ceea ce am fost și cu măsura dăruirii noastre. Numai în îndreptarea către viitor, timpul actual primește un sens, căci numai având în vedere viitorul putem să creștem și să înaintăm în dăruirea noastră. Stăniloae accentuează că este necesar efortul nostru pentru a crește în această direcție, căci, deși aparținem timpului și suntem „trecători", suntem totodată „creați pentru veșnicie" și legați de ea[80]. Năzuința după aceasta este a noastră, împlinirea ne este dată însă de Dumnezeu[81].

---

[71] *Ibidem*.
[72] Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, P.G. 91, 1072 B. Vezi Stăniloae, OD 1; p. 166.
[73] *Ibidem*.
[74] Stăniloae, OD 3, p. 307.
[75] *Ibidem*.
[76] *Ibidem*.
[77] Idem, OD 1, p. 168.
[78] *Ibidem*.
[79] *Ibidem*, p. 169.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*.

Dumnezeu oferă oamenilor din ce în ce mai mult iubirea Sa corespunzător cu creșterea și capacitatea lor de răspuns. Astfel, răspunsul deplin al oamenilor are loc atunci când Dumnezeu se dăruiește cu totul lor[82]. De aceea, darul iubirii lui Dumnezeu către oameni, arată Stăniloae, descoperă o „istorie" a acțiunii lui Dumnezeu în relația Sa cu oamenii[83]. Se poate vorbi de un „progres" al acțiunii Sale în cadrul devenirii umane și a împlinirii ei[84]. Pentru Stăniloae, Dumnezeu ne conduce în așa fel încât durata dintre oferirea iubirii Sale și răspunsul nostru trebuie scurtată. Noi datorăm aceasta iubirii Lui. Ea este sensul depășirii noastre de noi înșine în timp.

Din acest motiv sensul depășirii de sine a omului arată spre viitor[85]. Potrivit acestui sens tindem mereu spre ceea ce se află înaintea noastră. Aceasta ne arată că nu rămânem închiși în ceea ce suntem în prezent[86]. În acest fel înțelegem că nu am ajuns ceea ce voim, ceea ce propria noastră ființă ne cere să fim[87]. Noi suntem astfel mereu pe cale[88].

Pentru Stăniloae, timpul este expresia neputinței noastre de a rămâne în starea actuală. Aceasta înseamnă că noi nu am ajuns definitiv la împlinirea în care ne putem odihni[89]. Ca cea mai importantă dimensiune a timpului, viitorul ne descoperă sensul mai ascuns al căutării noastre după desăvârșire. Aceasta se arată în aceea că noi căutăm mereu un sens mai adânc, mai mulțumitor a ceea ce suntem și a ceea ce ne înconjoară. Ceea ce ne umple interior este căutarea, „orientarea spre viitor, lăsarea în urmă a ceea ce suntem și năzuința spre un alt scop (Filipeni 3, 14; epectazele Sfântului Grigorie de Nyssa)"[90].

Orice faptă a omului, deși are loc în prezent, este valabilă pentru viitor. Pentru Stăniloae, noi suntem vii numai în măsura în care tindem către viitor prin acțiunea prezentă[91].

La ambii teologi observăm grija de a nu pierde din vedere datele revelaționale cu privire la cele trei realități: Dumnezeu ca realitate absolută, pe care

---

[82] *Ibidem*, p. 170.

[83] *Ibidem*, p. 171. ș.u.

[84] *Ibidem*.

[85] Privitor la această înțelegere a viitorului de către Stăniloae, D. Nesser observă: „Viitorul ia o coloratură nouă: el nu mai este acest necunoscut împotriva căruia încercăm în van să ne asigurăm sau să ne apărăm, dar ca prezent și trecut este calificat în principal prin manifestarea iubirii divine și creșterea răspunsului nostru la acest dar" (*Le mond, don de Dieu*, p. 147).

[86] Stăniloae, OD 1, p. 171.

[87] *Ibidem*.

[88] *Ibidem*.

[89] *Ibidem*, p. 172 ș.u.

[90] *Ibidem*. După Stăniloae, omului îi este proprie orientarea spre viitor. Aceasta nu exclude acțiunea în prezent, ci o îndreaptă spre viitor: „Timpul viu reflectă acest elan continuu [...] spre plenitudinea viitorului ființei, spre Acela care este izvorul ei. În timpul viu murim mereu prezentului, nu-l lăsăm să dureze, nu ne oprim la el" (idem, *Dieu est amour*, Genève, 1980, p. 54 ș.u.).

[91] Idem, OD 1, p. 173.

sunt fundamentate ca realități create, omul și lumea. Deși folosesc moduri de argumentare diferite, amândoi teologii ajung la afirmarea și dezvoltarea dimensiunii fundamentale a existenței umane: deschiderea ei către Dumnezeu și lume. Omul nu este numai în lume, ci este deschis către ea. Amândoi teologii nu uită însă niciodată să precizeze: omul este deschis către lume întrucât este deschis către Dumnezeu. De aceea, poziția omului în lume este una specială: de a păstra transparentă lumea pentru dialogul lui cu Dumnezeu. În dialogul acesta, ce primește o formă istorică, Dumnezeu Se descoperă ca persoană absolută ce dăruiește omului lucrurile din lume pentru ca acesta să I le întoarcă cu multumire și să se ridice dincolo de ele spre Creatorul lor. În forma aceasta istorică a dialogului cu Dumnezeu, omul înțelege că unitatea istoriei nu poate fi fundamentată decât pe Dumnezeu ca Persoană absolută care dă sens istoriei și o conduce spre țelul final. De aceea, chiar când Karl Löwith vine cu sentința că gândirea modernă contemporană s-a despărțit definitiv de teologia istoriei[92], Pannenberg nu împărtășește această apreciere. Dimpotrivă, prin înțelegerea deosebită pe care o are despre istorie, el a aflat susținători atât în gândirea filosofică[93], cât și cea teologică modernă, așa cum se poate vedea în volumul doi al *Teologiei Dogmatice Ortodoxe* a Părintelui Profesor Stăniloae. La rândul lui, teologul român s-a bucurat mult timp de aprecierea teologului german[94].

---

[92] Löwith Karl, *Ges. Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1959, p. 159.

[93] Poziția lui Pannenberg este împărtășită de M. Theunissen care spune că filosofia istoriei nu numai că s-a născut din teologia istoriei, ci că totdeauna nu este posibilă decât ca atare (*Gesellschaft und Geschichte*, Berlin, 1969, p. 39 ș.u.).

[94] Această apreciere o exprimă Pannenberg, într-o scrisoare din 21.05.2003 către mine, prin cuvintele: „Ich habe Pater Staniloae seit langem als einen der führenden orthodoxen Theologen geschätzt" („De mult timp eu l-am apreciat pe Părintele Stăniloae ca unul din teologii ortodocși de frunte").

Some anthropological aspects in the theology of Wolfhart Pannenberg and Dumitru Staniloae

The comparative view of Wolfhart Pannenberg and Dumitru Staniloae concerning the human person proves the connection between them in thinking the 'anthropos' and also the differences between the two theologians.

The main aspects interpreted in this study are the opening of the human being toward the world, the common understanding of man and of the world. Also, this opening toward the world involves this human opening toward history. The human structure is – according to Pannenberg – ecstatic, that is a continual tendency to share his nature and experience to the others. For Staniloae, the history is a 'road', a tension toward God. So, the movement – in a continuity with Saint Maximus the Confessor and with all the Fathers – is a modality of God the raise the creatures to Him. The well known metaphor of Father Staniloae – though so meaningful – of the history as movement, road and ascension toward God compares it with a mother laying her child at a certain distance to her in order that the child, driven by the desire to embrace her, to come near. This con-sanguinity with certain differences between Pannenberg and Staniloae comes from their attention to the Revelation.

Uniatismul în viziunea Părintelui Profesor academician Dumitru Stăniloae

Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN

Generalităţi

Anul acesta, 2003, se împlinesc 100 de ani de la nașterea celui mai mare teolog român, Părintele Profesor Academician Dumitru Stăniloae. Cu acest prilej, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința sa din 18-19 iunie 2003, a hotărât, ca la nivel de patriarhie, să se desfășoare manifestări culturale care să marcheze acest eveniment.

Fără îndoială că această inițiativă este lăudabilă și, în același timp, firească. Biserica, prin învățătura ei, ne povățuiește și ne îndeamnă a ne pomeni înaintașii, a ne ruga pentru ei, a face ca „pomenirea lor să fie din neam în neam". Însă pentru noi, profesorii și studenții Facultății de Teologie Ortodoxă din Iași, acest eveniment reprezintă mai mult decât o simplă aniversare, reprezintă un eveniment de suflet, deoarece Facultatea noastră, la propunerea Arhipăstorului din Moldova, Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Daniel, ucenic al Părintelui Stăniloae, și cu aprobarea atât a Senatului Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, cât și a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, a primit numele acestui mare teolog, cunoscut și recunoscut atât în țară, cât și peste hotare, atât în lumea ortodoxă, cât și în lumea catolică, protestantă și neoprotestantă[1].

Despre viața și activitatea sa s-a scris și se va scrie încă foarte mult, și pe bună dreptate. Amintim aici doar volumul omagial *Prinos de cinstire*, apărut la Sibiu în anul 1993, cu prilejul împlinirii, de către Părintele Stăniloae, a 90 de ani de viață[2].

---

[1] Dacă în trecut teologia Părintelui Stăniloae era cunoscută mai mult în Bisericile istorice, în ultima vreme ea este studiată și în lumea neoprotestantă. Amintim în acest sens una dintre ultimele teze de doctorat scrisă de un baptist despre teologia Părintelui Stăniloae: Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae,* Ed. Institutului Biblic „Emanuel", Oradea, 1999, 509 p.

[2] Titlul lucrării este *Persoană și comuniune – prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993*, tipărit cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993.

În acest volum, după cum este și firesc, este trecută toată bibliografia sa. Este impresionantă, și nu numai prin mulțimea titlurilor[3], ele întinzându-se pe parcursul mai multor zeci de pagini, ci și prin diversitatea, precum și prin contribuția remarcabilă în diferite domenii ale teologiei.

Întâi de toate însă, dorim să precizăm faptul că Părintele Stăniloae, înainte de a deveni, așa cum și este cunoscut și renumit, un mare dogmatist, a fost, și îndrăznim să afirmăm că va rămâne, și un mare istoric chiar și doctoratul în teologie și l-a luat tot cu o temă de istorie. Lucrarea sa de doctorat, apărută la Cernăuți, în 1929, se intitulează: *Viața și activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului și legăturile lui cu Țările Românești.*

Preocupările sale istorice sunt numeroase și diverse, însă tema care revine cel mai adesea în opera sa este cea a uniatismului.

De aceea, în studiul de față vom prezenta, lucrările sale pe această temă, precum și punctul său de vedere.

Lucrările Părintelui Stăniloae în problema uniatismului

După cum afirmam și mai sus, Părintele Stăniloae a fost preocupat în mod deosebit de problema uniatismului, întrucât această a afectat (și afectează) atât unitatea credinței, cât și a ființei poporului român. Din multitudinea lucrărilor sale pe această temă amintim:

-„Căile uniației", în TR, nr. 52/1934;
-„Metoda uniată: minciuna și injuria personală", în TR, nr. 53/1934;
-„Iezuiții, dascălii uniației", în TR, nr. 7/1935;
-„Papagalii iezuiților", în TR, nr. 11/1935;
-„Unificarea religioasă", în TR, nr. 4/1936;
-„Pentru o mai strânsă unitate spirituală", în TR, nr. 1/1937;
-„Mobilizarea uniației la luptă", în TR, nr. 4/1937;
-„Ni se înstrăinează o parte din neam", în TR, nr. 22/1937;
-„Biserica și unitatea poporului", în TR, nr. 10/1941;
-„Unitate în noi între noi", în TR, nr. 47/1943;
-„Silviu Dragomir, cronicarul suferințelor ardelene", în TR, nr. 12/1944;
-„Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Hațegului", în vol. „Fraților Alexandru și Ioan I. Lapedatu", București, 1936;
-„Din urmările Edictului de toleranță în ținutul Făgărașului", în vol. omagial dedicat lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 ani, București, 1943;
-„Întoarcerea fraților", în GB, nr. 10/1948;
-„Restaurarea unității strămoșești", în GB, nr. 5/1949;
-„Reîntregirea Bisericii strămoșești", în GB, nr. 6/1950;
-„Sporuri duhovnicești sub păstorirea I.P.S. Patriarh Justinian", în BOR, nr. 3-6/1951;

---

[3] Ea cuprinde aproximativ 900 de titluri. La acestea se adaugă interviurile în presă, la radio și televiziune. Bibliografia sa este cuprinsă între paginile 17-67.

-„Lupta și drama lui Inocențiu Klein", în BOR, nr. 9-10/1968;

-„Problema uniatismului în perspectivă ecumenică", în MA, nr. 4-6/1969 (publicat și în Ortodoxia, nr. 4/1969);

-„Problema uniatismului în discuția grupului de teologi ortodocși întruniți de secretariatul comisiei pentru Credință și Constituție", în BOR, an LXXXVII, 1969;

-„Uniatismul din Transilvania, opera unei întreite silnicii", în BOR, nr. 3-4/ 1969[4];

-„Uniatismul din Transilvania – încercare de dezmembrare a poporului român", București, 1973;

-„Patriarhii uniți și alegerea papei", în O., nr. 1/1974;

-„Rolul Ortodoxiei în formarea și păstrarea ființei poporului român și a unității naționale", în O., nr. 4/1978;

-„L'uniatisme en Transylvanie: Un phénomène définitivement disparu", în ROC, nr. 1/1982;

-„On uniatism", în ROC, an XX, 1991;

-„Apel la unitate", în „Vestitorul Ortodoxiei românești", nr. 2/1990.

Uniatismul în viziunea Părintelui Stăniloae

Cauzele uniației: „întreita silnicie"

Înainte de toate, autorul arată că, „spre deosebire de toate religiile și de toate confesiunile creștine, uniatismul nu s-a născut dintr-o aderare a unor mase de oameni la o concepție religioasă deosebită de cea care au avut-o înainte..., ci el a fost rezultatul unei îndelungate acțiuni de violentare a conștiinței religioase a poporului român din Transilvania"[5].

Această constatare o făcuse mai înainte și marele istoric al neamului și al Bisericii, Nicolae Iorga, care afirmase că: „Biserica unită era o creație artificială, nu pornise dintr-o convingere"[6]. La acest „compromis artificial și hibrid" s-a ajuns în urma „unei întreite silnicii", ceea ce a făcut ca uniatismul să poarte „pecetea silniciei religioase".

Cu alte cuvinte, după părerea Părintelui Stăniloae, uniatismul din Transilvania a apărut ca urmare a „unei întreite silnicii":

---

[4] Această lucrare este, de fapt, introducerea la lucrarea cu titlu similar, *Uniatismul din Transilvania – încercare de dezmembrare a poporului român,* București, 1973.

[5] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – opera unei întreite silnicii*, în BOR, nr. 3-4/1969, p. 355 și idem, *Uniatismul din Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973, p. 11. Definiția uniatismului este aceeași și ea este valabilă pentru toate țările unde s-a înfăptuit el, indiferent că este vorba de Ucraina, de România etc. însă Părintele Stăniloae a fost preocupat, în mod exclusiv, de uniatismul românesc, din Transilvania.

[6] N. Iorga, *Istoria Românilor din Ardeal și Ungaria,* Buc., 1915, vol. I, p. 347 la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*, p. 11.

1. *Silnicia unei asupriri sociale și economice*

La apariția uniatismului, românii din Transilvania se aflau sub regimul legilor cunoscute sub numele de *Approbatae Constitutiones.* Aceste legi, adoptate în 1653, între altele, prevedeau: „Românii să fie ținuți în robie deplină și perpetuă, ei fiind în țară numai tolerați, până când va plăcea principelui și proprietarilor de pământ, având să plătească acestora toate dările și prestându-le robotă”[7].

Nici statutul preoților nu era mai bun decât al păstoriților. Iată ce scria, referitor la aceasta, un iezuit silezian, pe la 1701: „Preoții sau parohii se socoteau printre iobagi, care nume indică servajul: în ce privește contribuțiile, transporturile, încasarea dărilor, precum și a altor sarcini angarale și servituți, nu se făcea nici o deosebire între ei și laici, fiind supuși și ei robiei”[8].

După cum din punct de vedere etnic românii erau considerați și tratați ca iobagi și tolerați, iar nu ca o națiune cu drepturi egale cu „cele trei națiuni”(unguri, sași și secui), tot așa și din punct de vedere confesional erau discriminați, credința lor, ortodoxă fiind tratată ca o credință tolerată, nefiind socotită alături de celelalte religii recunoscute sau recepte (catolicismul, luteranismul, calvinismul și unitarianismul).

Apăsarea românilor din Transilvania s-a accentuat în urma ocupării acesteia de către austrieci, în 1687, trebuind să contribuie consistent chiar la cheltuielile cauzate de războiul austro-turc. După această dată, Dieta Transilvaniei a impus preoților români dări speciale, asemenea negustorilor și laicilor înstăriți, în timp ce preoții religiilor recepte, deși aveau sesii și salarii mari, erau scutiți. Din darea de un milion de florini a Transilvaniei, cea mai mare parte o suportau preoții români[9].

Evident că această apăsare s-a făcut în mod intenționat pentru a-i determina pe preoții români să accepte unirea cu Roma, oferindu-le în schimb „privilegiomuri” egale cu ale preoților celorlalte religii recunoscute, sperând totodată ca prin ei să poată atrage la uniație pe toți românii din Transilvania. Că unirea unei părți a preoților – ca și a credincioșilor – din Transilvania a fost motivată de un scop exclusiv material, avea s-o afirme foarte limpede ceva mai târziu Inocențiu Klein: „Eu și clerul meu m-am unit sub condiția de a obține acele beneficii și foloase, de care se bucură romano-catolicii; altminteri, dacă nu ni se dau, ne-am face chiar și turci”[10].

---

[7] *Approbatae Constitutiones, partea I, titlul I și partea III, titlul III, art. 2* la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*, p. 12.

[8] Aceste informații au fost făcute de iezuitul silezian Andrei Freyberger și ele se găsesc în lucrarea *Historica relatio unionis Vallachicae cum Romana Ecclesia factae anno 1701 eorumque quae in hoc unionis negotio subsecuta sunt usque ad novembrem 1702.* Manuscris în arhiva provincială a Moraviei, din Brno, Cerroni, II, 5; la Prof. Dr. Mihail Dan, *În jurul unirii cu Roma*, în MB, VIII (1958), nr. 7-9, p. 303 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*, p. 12.

[9] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*

[10] Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal,* vol. I, Sibiu, 1920, p. 5, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*

Faptul că unirea care s-a făcut la 1701 nu era una reală, adevărată, o cunoșteau și iezuiții. Semnificativă în acest sens este afirmația pe care a făcut-o unul dintre autorii uniației, iezuitul Gabriel Kapi, în scrisoarea către cardinalul Kollonich: „Căci românului, care n-are aplecare spre această unire și care speră oarecare comoditate materială din simularea unirii cu păstrarea schismei, niciodată nu-l voi crede că va fi cu adevărat unit, oricât s-ar jura că are să fie”[11].

2. *Silnicia administrativ-militară a Imperiului Habsburgic*

Prezența în Transilvania a celor patru religii recepte nu oferea Imperiului Habsburgic suficientă siguranță politică. Și cum convertirea masivă a protestanților din Transilvania la catolicism nu era posibilă, autoritățile austriece, în strânsă legătură cu iezuiții, s-au orientat spre credincioșii ortodocși români, care, pe de o parte erau majoritari, iar pe de alta, confesional, după cum am văzut, nu erau recunoscuți.

Primul pas pe care l-au făcut în vederea convertirii românilor a fost memoriul din septembrie 1697, „după definitivarea stăpânirii Austriei asupra Transilvaniei”, prin care iezuiții cereau împăratului să facă un apel către preoții ortodocși pentru a îmbrățișa catolicismul, oferindu-le, în schimb, o serie de privilegii. Așa se explică rezoluția împăratului din 14 aprilie 1698, prin care le promitea drepturi și privilegii[12]. De aceea, pe bună dreptate, Părintele Stăniloae subliniază: „Deci nu predica superiorității catolicismului a stat la baza uniatismului, ci promisiunea unei mai bune stări economice și sociale pentru preoții români... Uniatismul se dovedește și prin aceasta a fi fost o creație politică. Catolicismul nu se angaja într-o operă de convertire, pentru că n-avea încredere în succesul ei”. Și, spune mai departe Părintele Stăniloae: „Odată ce nu s-a găsit necesar să se câștige ortodocșii români cu un nou catehism, nu s-a recurs nici la predicatori, ci s-a dat chestiunea pe mâna comandantului militar pentru ca preoții ortodocși care nu se vor lăsa convinși de argumentul privilegiilor, să fie convinși cu argumente militare”[13].

3. *Silnicia iezuiților și a vârfurilor clerului unit*

Cei care au inițiat acțiunea de atragere la uniație au fost iezuiții. După crearea Bisericii unite, aceasta s-a menținut de către „vârfurile clerului unit”. Și acest lucru a fost posibil, în viziunea Părintelui Stăniloae, deoarece, Biserica Romano-Catolică avea ca punct de doctrină învățătura potrivit căreia „de libertate are drept să se bucure numai adevărul, adică învățătura catolică”, în timp ce celelalte doctrine „n-au dreptul la libertate”, ele putând fi „cel mult tolerate de fapt, dar nu

---

[11] N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis,* vol. I, în *Oeniponte*, 1885, p. 266 la *ibidem.*

[12] Iată un fragment din această rezoluție: „Aceia dintre preoții români de rit grec, care, păstrându-și ritul, se vor bucura de privilegiile preoților catolici; iar aceia dintre ei care socotesc că nu pot face numita mărturisire sau se vor uni cu una din celelalte religii recepte, ori vor rămâne în statul religiei în care se află acum, se vor bucura de privilegiile religiei pentru care se vor declara sau vor fi considerați în starea și dreptul religiei în care trăiesc acum” (cf. *ibidem,* p. 13).

[13] *Ibidem,* p. 13-14.

de drept, adică atunci când Biserica Catolică nu are mijloace să le stârpească sau atunci când nu-i stă la dispoziție armata unui stat catolic"[14]. După același autor, „simbolul concentrat al celor trei silnicii ni-l oferă strânsa colaborare dintre ofițerii austrieci, iezuiți, iar mai târziu vârfurile unite, și agenții fiscali"[15].

Înființarea Bisericii unite

După cum era și firesc, Părintele Stăniloae insistă asupra „documentelor" pe care istoricii iezuiți și uniți le-au prezentat pentru a dovedi faptul că unirea a pornit din „inspirație divină" și că ea a fost îmbrățișată de români în mod sincer.

Părintele Stăniloae prezintă mai întâi „primele documente care vorbesc de începutul uniației în Transilvania" (din 1697), arătând că ele sunt false și au fost „plăsmuite ulterior pentru ca pe baza lor să se impună românilor o formă mai catolică a uniației și pentru ca să se arate că inițiativa uniației aparține românilor și e mai veche decât decretul lui Leopold din 14 aprilie și decât vlădica Atanasie"[16]. Concluzia prezentării și analizei acestor documente este fără echivoc: „... Originalul latin al acestor procese verbale nu există. Cu atât mai puțin există originalul românesc după care ar fi trebuit să se traducă acest original latin"[17].

Apoi prezintă, cu mai multe detalii, actul cunoscut sub numele de „manifestul de unire", din 7 octombrie 1698, act semnat de 38 de protopopi români care-și manifestau *intenția* de a se uni cu Biserica Romei fără primirea celor patru puncte florentine și „nici măcar cu recunoașterea pontificelui roman, cum cerea împăratul Leopold I"[18]. Importantă însă este precizarea pe care Părintele Stăniloae o face în continuare, afirmând că „Baranyi a trebuit să se mulțumească cu atâta. Dar și-a rezervat o pagină albă în act pentru a introduce acolo condițiile cerute de șeful său cardinalul Kollonich"[19].

---

[14] *Ibidem,* p. 16.

[15] *Ibidem,* p. 19. Preoții uniți, când întâmpinau prin sate rezistența credincioșilor ortodocși, apăreau însoțiți de ofițeri și de agenții fiscali sau de slujitorii proprietarilor latifundiari pentru a-i aresta sau a le confisca bunurile. Colaborarea dintre „silnicia catolică" și „silnicia Imperiului Habsburgic" s-a accentuat după 1699, când guvernul austriac și conducerea Bisericii Romano-Catolice, văzând că acțiunea misionarilor iezuiți nu poate convinge poporul român la uniație, au hotărât înlocuirea lor cu misionari militari (cf. Prof. Dr. Mihail Dan, *op. cit.,* p. 307 la *ibidem*).

[16] „Documentele" pe care le prezintă istoricii catolici sau uniți sunt: 1. Trei procese verbale ale unui sinod, în care s-ar fi hotărât acceptarea uniației, pe la începutul anului 1697; 2. O rezoluție de unire din martie 1697, semnată de „episcopul" Teofil; 3. O adresă către cardinalul Kollonich din iunie 1697, semnată de același vlădică Teofil și a 12 protopopi, prin care i se aducea la cunoștință primirea uniației. Evident că autorul dovedește netemeinicia dovezilor prezentate de iezuiți sau uniți, evocând istoricii care s-au ocupat de publicarea actelor respective cu critica de rigoare. Între autori, Părintele Stăniloae enumeră atât străini (N. Nilles, care a publicat textul latin al proceselor verbale), cât și români (Silviu Dragomir, care a cercetat „dulapurile Arhiepiscopiei de Strigoniu" și care a declarat că nu a găsit acolo „nici urmă de existența lor" (cf. *ibidem,* p. 20).

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem,* p. 21.

[19] *Ibidem.*

După cum se știe, și Părintele Stăniloae menționează acest lucru, Dieta din Transilvania, la solicitarea iezuitului Baranyi, în numele preoțimii ardelene, de a-i scuti de impozite, în baza decretului imperial din 14 aprilie 1698 și a hotărârii de a se uni cu Biserica Romei, a răspuns negativ: „preoții români vor continua să plătească impozite chiar dacă și-au schimbat religia". Mai mult, membrii Dietei, alcătuită în majoritate de calvini și luterani, hotărăsc să se facă o anchetă în satele românești, „ca să se vadă care preot și mireni se declară pentru uniație", urmând ca rezultatul anchetei să fie prezentat Dietei la prima sesiune din 1699.

Rezultatele anchetei, desfășurate în ianuarie 1699, s-au păstrat în Arhiva de stat a Ungariei[20]. Din ea aflăm că „o parte redusă a clerului s-a declarat că face ce face și vlădica, credincioșii aproape în întregime au declarat că voiesc să rămână până la moarte în religia în care au fost până acum"[21]. Importantă este precizarea pe care Părintele Stăniloae o face cu privire la modul cum s-a desfășurat ancheta. În afară de faptul că mulți preoți nu s-au prezentat în fața comisiilor de anchetă, la începutul anchetei „se citea rezoluția imperială din 14 aprilie 1698, deci nu un Catehism superior celui ortodox, ci făgăduiala unor privilegii, adică a unei situații economice superioare. Asupra unor preoți ea a avut oarecare influență, prin promisiunile ce li se făceau, dar poporului ea nu-i promitea nimic"[22]. Însă și mai importantă este sublinierea pe care Părintele Stăniloae o face referitor la preoții care au declarat că îmbrățișează unirea; și pentru aceasta redă afirmația unui asemenea preot, care, de fapt, era concepția comună a tuturor preoților dispuși să accepte uniația: „În care parte vor hotărî popii români a se recipia, rămân și eu cu ei, dar decât să-mi schimb credința, mai bine sunt gata a muri. Totuși fac rugăciuni pentru papa de la Roma"[23].

În ciuda opoziției Dietei transilvane[24], ca și a reticenței, dacă nu chiar împotrivire, din partea majorității covârșitoare a românilor, împăratul Leopold a dat în

---

[20] Din actele păstrate, ca urmare a anchetei, se constată că, dintre preoți, 29 s-au declarat a fi de partea lui Atanasie, 58 au declarat că rămân în credința veche, iar 27 au făcut o declarație echivocă. Dintre comune, 276 s-au pronunțat că doresc să rămână în legea lor, 2 trec la uniație, iar 20 au răspuns echivoc.

[21] *Uniatismul din Transilvania – încercare*..., p. 25.

[22] *Ibidem.*

[23] Aceasta este declarația pe care o face protopopul Mihai din Călata, județul Cluj (cf. *ibidem,* p. 26).

[24] Dieta transilvană a și impus încă din ianuarie 1699 preoților români 4950 florini, după care, în urma diplomei leopoldine, în iulie 1699, a adresat împăratului un protest „mai energic", în care arăta că acceptarea de către români a unirii cu Roma nu este reală și sinceră, ci una formală și interesată: „Schimbarea de religie impusă poporului român e departe de a fi spre vreun folos religiei catolice... Privind lucrurile mai în deplină lumină, popii români nu au devenit catolici veritabili sau uniți adevărați, nici prieteni și aderenți ai catolicismului, ci doar niște oameni eliberați de impozite și de iobăgie, hotărâți să lupte împotriva domnilor de pământ..., provocând trecerea sarcinilor suportate de preoți pe umerii celorlalți contribuabili". Mai amintim faptul că, în urma acestui protest, împăratul Leopold a emis în august 1699 un nou decret către Dietă, prin care amenința cu pedepse aspre pe cei ce împiedică pe români să se unească cu Biserica Romei (cf. *ibidem*).

februarie 1699 întâia diplomă, numită după el, leopoldină, prin care „sancționa unirea românilor cu Roma papală pe baza acceptării întregii doctrine catolice și hotăra să acorde preoților uniți scutirile și privilegiile de care se bucură și preoții catolici”[25].

Următorul pas a fost forțarea mitropolitului Atanasie Anghel de a îmbrățișa unirea, altfel aceasta nu avea nici o perspectivă. Textul din 7 octombrie 1698 „nu promitea în fond aproape nimic”, iar preoții români, văzând atitudinea echivocă a mitropolitului lor, șovăiau. Prin urmare, Atanasie a fost chemat la Viena, unde, în urma șantajului pus la cale de iezuiți, în martie 1701 a semnat unirea[26], după care a fost rehirotonit[27] mai întâi preot, apoi episcop, supus arhiepiscopului ungur de Esztergom[28].

1. Urmările înființării Bisericii unite. Urmările asupra creștinilor ortodocși

Înființarea Bisericii unite în mod forțat, așa cum am văzut, a dus la urmări grave atât în noua Biserică, cât și românilor ortodocși. Pentru românii ortodocși din Transilvania au urmat decenii de persecuții neîntrerupte pe care le-au îndurat pentru a plăti voința lor de a rămâne statornici în dreapta credință, în „legea moșilor și strămoșilor” lor. Ele au fost atât de numeroase încât, afirmă Părintele Stăniloae, „ar trebui volume pentru descrierea lor”. Cele mai multe din descrierile acestor suferințe le-a preluat Părintele Stăniloae de la Silviu Dragomir din cunoscuta lucrare *Istoria dezrobirii religioase*. Suferințele îndurate de românii ortodocși au fost de lungă durată, continui și diverse și au culminat cu acțiunile conduse de generalul Nicolae Adolf von Bukow, care a distrus sute de biserici și mănăstiri și a trecut prin forță și viclesug o parte dintre români la uniație, încât unii l-au considerat a fi adevăratul întemeietor al Bisericii unite.

---

[25] *Ibidem.*

[26] Aceasta a însemnat recunoașterea papei drept cap al Bisericii, a hotărârilor Conciliului de la Trident, „deci toată dogmatica catolică stabilită de acela, desigur fără să aibă Atanasie, în simplitatea lui, habar de ea”; să primească a fi hirotonit din nou, ca să fie „cu adevărat în popie și vlădicie”, să hirotonească din nou pe toți protopopii și preoții săi; să tipărească un nou catehism, retrăgând cărțile tipărite până acum; să asculte pe teolog ca pe „un părinte dătător de sfat” etc. (cf. *ibidem*, p. 26).

[27] Aceasta contravenea doctrinei catolice despre validitatea tainelor ortodoxe. Părintele Stăniloae vede în aceasta „începutul biritualismului ce se va practica adeseori în Biserica unită din Transilvania, pentru catolicizarea treptată a uniților, chiar și în privința ritului”. Atanasie a fost hirotonit după ritul catolic, dar va săvârși liturghia după ritul ortodox, putând să o săvârșească și după ritul catolic (cf. *ibidem*, p. 31).

[28] Călătoria lui la Viena n-a fost tocmai o invitație de curtoazie. El știa sau bănuia că nu-l așteaptă chiar zile bune. Dovadă că se temea de rezultatul acestei călătorii e faptul că înainte de plecare Atanasie a adunat pe protopopi și o mulțime de preoți pentru a aproba o declarație în favoarea păstrării lui Atanasie în scaun: „Sfinția Sa Mitropolitul nostru Atanasie să-și țină scaunul în pace”, iar „în lucrurile vlădicești, fără știrea soborului, nimeni să n-aibă dreptul a se amesteca dintr-alți mireni sau străini” (cf. *ibidem*, p. 28).

2. Urmări asupra Bisericii unite

Însă tulburări destul de mari s-au petrecut, în mod paradoxal, și în Biserica unită, ceea ce demonstrează, încă o dată, că înființarea ei n-a fost firească, ci forțată, „siluită". Pentru a arăta tensiunile care au apărut și care au marcat istoria acestei Biserici în decursul existenței ei, Părintele Stăniloae se oprește asupra a trei aspecte grăitoare: 1. Descrie cu lux de amănunte istoria Bisericii unite din vremea lui Inocențiu Micu Klein, care din cauza iezuiților a avut de suferit atât în Transilvania, cât și la Viena, continuând cu lipsurile de tot felul și culminând cu moartea sa în exil, la Roma; 2. Conflictul dintre reprezentanții Școlii Ardelene (Samuil Micu Klein, Gheorghe Șincai și Petru Maior), „continuatori ai liniilor directoare ale acțiunii lui Inocențiu Micu Klein, luptători împotriva catolicizării Bisericii unite", și ierarhii uniți; 3. „Lupta fruntașilor greco-catolici din secolul al XIX-lea pentru independența Bisericii unite și pentru păstrarea caracterului ei strămoșesc".

În *Istoria Bisericii unite din vremea lui Inocențiu Klein*, acesta, Inocențiu Klein, este numit de Părintele Stăniloae „deschizătorul luptei politice naționale a românilor din Transilvania", „luptător pentru independența Bisericii strămoșești" și „victimă a alianței habsburgo-catolice"[29]. Părintele Stăniloae descrie, cu foarte multe amănunte, lupta lui Inocențiu, așa cum s-a desfășurat ea, în timpul „funcționării sale ca episcop" și în vremea „captivității de la Roma"[30]. Sursa de inspirație a Părintelui Stăniloae cu privire la viața și activitatea lui Inocențiu Klein o reprezintă lucrarea unui teolog unit, Augustin Bunea[31]. Părintele Stăniloae folosește acest izvor pentru a extrage ideile care vor constitui argumente temeinice în susținerea tezelor sale. Ideea principală subliniată de altfel și de Părintele Stăniloae, este aceea că „Inocențiu Micu Klein se folosea de uniație numai ca de un instrument pentru obținerea drepturilor pe seama poporului român". Tocmai din această afirmație, pe care o făcuse în mod explicit Inocențiu însuși, reiese formalismul și motivația unirii. De aceea, Părintele Stăniloae avea doar să concluzioneze: „Căci nu amenință nimeni că se rupe de o valoare cu care și-a identificat ființa în mod real"; și mai departe zice același că „nu amenință un creștin convins, că se lasă de creștinism, dacă nu i se dau anumite drepturi". De aici o altă idee-concluzie a Părintelui Stăniloae: „Nici un episcop unit de după Inocențiu Micu Klein n-a mai amenințat cu desfacerea uniației. El făcea aceasta, pentru că se socotea liber sufletește de uniație; el putea aduce uniației această jignire, pentru că nu era

---

[29] *Ibidem,* p. 49.

[30] În viziunea Părintelui Stăniloae, lupta lui Inocențiu din perioada captivității sale a avut trei direcții: a. împotriva abuzurilor autorităților habsburgice și pentru drepturile poporului român; b. pentru apărarea titlului și puterii sale de episcop împotriva iezuiților și a guvernului austriac; c. îndemnurile către Biserica unită din Transilvania de a-i sta alături în lupta sa pentru independența ei față de Scaunul papal (cf. *ibidem,* p. 77).

[31] Este vorba de lucrarea dr. Augustin Bunea, intitulată *Episcopul Ioan Inocențiu Klein,* apărută la Blaj, în 1900.

identificat cu ea". De altfel, tot clerul unit așa a considerat uniația în timpul lui Inocențiu[32].

3. Conflictul dintre fruntașii Școlii Ardelene și ierarhii uniți

Mai întâi Părintele Stăniloae subliniază un lucru mai puțin cunoscut „publicului", anume că „toți trei – Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior – au fost cei mai hotărâți adversari ai tendințelor de sfărâmare a unității religioase a românilor în credința ortodoxă strămoșească, pentru care motiv au trebuit să părăsească Blajul, unde se afla conducerea fostei Biserici unite, care i-a supus la grele și neîndurate persecuții"[33]. Această lipsă de cunoaștere se datorează faptului că operele lor „cele mai multe și mai caracteristice nu au fost publicate, nici în timpul vieții lor, nici zeci de ani după aceea, iar altele, publicate în altă parte decât la Blaj, în vreo ediție veche, erau inaccesibile publicului larg". Lângă aceste remarci credem că se mai poate adăuga una, anume că uniții au profitat efectiv – dovadă că și-au însușit practicile iezuite – de această lipsă de cunoaștere pentru a le crea o aureolă pe care să o lege în mod direct de Biserica unită. Cu alte cuvinte, Biserica unită ne-a adus mai multă „lumină" prin corifeii ei, scoțându-ne din „întunericul" neștiinței, trecând în mod intenționat cu vederea că „au mai fost și alți intelectuali români înainte și deodată cu ei, care au contribuit în mod important, prin scrisul lor, la trezirea conștiinței noastre naționale, ba au avut o influență chiar mai mare în dezvoltarea culturală a poporului român, datorită faptului că opera lor s-a tipărit în momentul în care și pentru care s-a alcătuit..."[34].

Toți trei au intrat în conflict cu episcopul unit Ioan Bob, „care continua linia catolicizantă, din servilism față de Roma papală, inaugurată de episcopul Petru Pavel Aron". Important de subliniat este și faptul că în această luptă ei nu erau singuri, ci aveau „în această opoziție și o mare parte din cler și exprimau atitudinea generală a poporului unit"[35].

Pentru ca teza susținută de Părintele Stăniloae să aibă mai multă tărie, acesta citează din înșiși autorii uniți. De pildă, citează din A. Papiu Ilarian: „Era pe

---

[32] *Ibidem,* p. 51-52. La sinodul din 1744, din ajunul plecării sale la Viena, Inocențiu „recunoaște în fața sinodului că a folosit metoda amenințării cu desfacerea uniației, că uniația pentru el era numai o obligație asumată printr-un contract de una din părți, în schimbul obligației celeilalte părți de a-și împlini și ea angajamentele ei; și că deci atunci când o parte nu-și împlinește obligațiile ei, cealaltă este în drept să denunțe și ea pe ale sale" (cf. *ibidem,* p. 59).

[33] *Ibidem,* p. 105. În textul citat se vorbește de „fosta Biserică unită", deoarece în momentul în care apărea lucrarea Părintelui Stăniloae (1973), această Biserică fusese deja desființată, după cum se știe, încă din 1948.

[34] *Ibidem,* p. 106. Elocvent în acest sens este fragmentul pe care-l redă Părintele Stăniloae din Al. Odobescu, cel care pregătise un discurs la Academie despre Gheorghe Șincai, discurs pe care Odobescu l-a citit înainte de prezentare. La afirmația că „înainte de cei trei fruntași ai Școlii Ardelene, în Principatele Române domnea, în cursul epocii fanariote, un întuneric total", Odobescu i-a atras atenția lui Papiu Ilarian că au existat și înainte de reprezentanții Școlii Ardelene o mulțime de „oameni mari, demni de a figura pe o treaptă alăturată cu a Maiorilor, a Kleinilor, a Șincailor" (cf. *ibidem,* p. 106-107).

[35] *Ibidem,* p. 109.

atunci episcop la Blaj Ioan Bob, Șincai, ca și Klein și Maior, bărbați superiori, cu atât mai puțin puteau să stea bine cu Bob, că pe când acesta cerca a vârî în Biserica română inovațiuni latine, ei apărau cu însuflețire vechile datine ale Bisericii Orientale. Încă de pe la 1792, dacă nu mai înainte, începuse a se forma în cler o opoziție serioasă față de administrația episcopului"[36].

Samuil Micu (1745-1806)[37], nepotul lui Inocențiu Micu, la intervențiile episcopului unit Ioan Bob, a fost închis în mănăstirea din Blaj, neavând voie să părăsească orașul (domiciliu forțat). După repetate intervenții, în 1803, a obținut un post de revizor la tipografia universității din Buda și permisiunea de a părăsi Blajul. Aici s-a dedicat scrisului și adunării de documente până în 1806, când „slăbit de atâtea hărțuieli și mizerii, se stinse din viață"[38].

Gheorghe Șincai (1753/1754-1816), ca și Samuil Micu, a fost acuzat de „idei revoluționare"[39], atrăgându-și dușmănia episcopului Ioan Bob, pentru că, alături de ceilalți reprezentanți ai Școlii Ardelene, „se opuneau inovațiilor lui catolicizante și apărau cu însuflețire vechile datini ale Bisericii Orientale". În urma intrigilor episcopului unit, Gheorghe Șincai a fost destituit din postul de director al școlilor confesionale și închis, iar casa și pământul confiscate. După ce autoritățile civile s-au convins de nevinovăția lui, a fost eliberat, a fost despăgubit parțial de ceea ce i se luase, fiind nevoit să-și caute un loc de muncă, ceea ce n-a reușit. Dificultăți nenumărate a avut și cu lucrările sale, nereușind să le tipărească. Ultima mențiune despre el datează din anul 1814, când a făcut demersurile necesare în vederea tipăririi *Cronicii.* Până în 1966 nu s-a știut nici locul, nici timpul morții lui. În acel an s-a descoperit că, „părăsit de toți, se retrăsese la elevii săi, comiții Vass, în satul Șinea, de lângă Kassau, unde a murit la 2 noiembrie 1816"[40].

Petru Maior (1754-1821), cel de-al treilea reprezentant al Școlii Ardelene, „a făcut aceeași opoziție tendințelor de catolicizare ale Blajului și de aceea a suferit și el persecuții"[41]. După ce a funcționat mai întâi ca profesor la Blaj, după 4 ani a fost nevoit să activeze ca protopop la Reghin, unde a avut relații foarte bune cu ortodocșii, făcând parte din grupul celor care au inițiat, la 1798, refacerea unității bisericești a românilor din Transilvania, ceea ce i-a atras dușmănia episcopului

---

[36] Al. Papiu Ilarian, *Viața, operele și ideile lui Gheorghe Șincai de Șinca,* București, 1869, p. 15 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...*, p. 109.

[37] Câteva date despre viața și opera lui Samuil Micu se pot afla la Lucian Predescu, *Enciclopedia României-Cugetarea,* Ed. Saeculum-Vestala, Buc., 1999, p. 201.

[38] *Ibidem,* p. 112-113.

[39] Ca urmare a instaurării regimului autocratic în Austria, după moartea lui Iosif al II-lea, în 1790, românii ardeleni au înaintat în anul următor Dietei din Cluj cunoscutul *Supplex Libelus Valachorum,* prin care cereau drepturi și pe seama poporului român. La acest memoriu, un istoric sas, Eder, a răspuns foarte critic, respingând toate solicitările românilor, ceea ce l-a determinat pe Gheorghe Șincai să dea o replică foarte „energică", însă care, din păcate, n-a putut fi publicată, atrăgându-și în schimb „dușmănia autorităților", care l-au considerat ca fiind revoluționar (cf. *ibidem,* p. 120).

[40] *Ibidem,* p. 123.

[41] *Ibidem,* p. 129.

unit Ioan Bob. Pentru ideile sale, nu i-au fost publicate lucrările, în special *Procanonul,* dar și alte opere[42].

Motivul persecutării reprezentanților Școlii Ardelene de către episcopul unit Ioan Bob a fost acela că ei luptau pentru menținerea învățăturii ortodoxe de către uniți, în ciuda presiunilor din partea Bisericii Catolice „de a îngloba Biserica unită în sânul catolicismului din punct de vedere dogmatic, canonic și liturgic"[43]. În scrierile lor, reprezentanții Școlii Ardelene aduc argumente împotriva primatului papal și „dovezi din istoria bisericească despre originile și ambițiile politice ale acestui primat". De pildă, Samuil Micu afirmă că Biserica este infailibilă numai în chestiuni de credință, nu și în chestiuni politice sau de altă natură. „Glasul Bisericii – afirmă Samuil Micu – sunt hotărârile Sinoadelor Ecumenice, din care ultimul s-a ținut în sec. al VIII-lea. Hotărârile lor sunt obligatorii pentru toți membrii Bisericii, deci și pentru papii de la Roma"[44]. În combaterea primatului papal, Samuil Micu demonstrează că Mântuitorul „tuturor apostolilor asemenea putere a dat", aducând dovezi din Noul Testament: Sinodul apostolic din Ierusalim, mustrarea lui Petru de către Pavel, trimiterea lui Petru și a lui Ioan în Samaria de către ceilalți apostoli etc.[45]. Admite, ca și teologii ortodocși, numai un primat de onoare. Ca și ceilalți reprezentanți ai Școlii Ardelene, Samuil Micu se referă, împărtășind punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe, la schisma de la 1054, la cele patru puncte florentine ș.a. Gheorghe Șincai are cuvinte foarte dure la adresa catolicismului atunci când se referă la cauzele și timpul apariției protestantismului, afirmând, între altele, că „Dumnezeu a certat mândria Bisericii Romei prin mădularele ei, adică prin protestanți..."[46]. Petru Maior, mai cu seamă în lucrarea *Istoria Bisericii Românilor*, apără „vechile orânduiri ale Bisericii românești dinainte de unire", cum ar fi: dreptul preoților de a săvârși taina mirului, drepturile tradiționale ale protopopilor din Transilvania, având „dreptul să aleagă și să destituie un episcop fără nici un amestec din afară" și atribuția „să supravegheze pe preoți să nu introducă obiceiuri papistășești în săvârșirea liturghiei"[47] ș.a.

4. Lupta fruntașilor greco-catolici din sec. al XIX-lea pentru independența Bisericii unite și pentru păstrarea caracterului ei strămoșesc

Deși fruntașii uniți ardeleni, care au pregătit, împreună cu fruntașii ortodocși, Revoluția de la 1848[48], n-au fost teologi și istorici erudiți ai Bisericii, ca reprezentanții Școlii Ardelene, ei sunt pe firul acelora prin ideile și idealurile

---

[42] Este vorba de *Istoria pentru începutul românilor în Dacia* și *Istoria Bisericii românilor.*

[43] Lucian Predescu, *op. cit.*, p. 129.

[44] Dr. N. Mladin, Pr. I. Vlad, Dr. Al. Moisiu, *Samuil Micu Clain-teologul. Viața, opera și concepția lui teologică* (fără editură și an), p. 87 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 117.

[45] Dr. N. Mladin și colectivul, *op. cit.*, p. 89-90 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*.

[46] Gheorghe Șincai, *Cronica,* an 1514 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 124.

[47] Petru Maior, *Istoria Bisericii românilor în Dachia* (fără editură și an), p. 291 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 141-142.

[48] Părintele Stăniloae se referă la Simeon Bărnuțiu, August Treboniu Laurian, Al. Papiu Laurian, Gheorghe Barițiu și Niculae Densușianu.

religioase și mai cu seamă naționale. Evident, necunoscând teologia, ei nu mai aduc argumente teologice noi împotriva primatului papal și nici exemple din istoria bisericească pe această linie, ci, poate mai important, „ei privesc chestiunea exclusiv din punctul de vedere al răului pe care îl reprezenta unirea de la 1700 cu Roma papală pentru unitatea poporului român și pentru independența Bisericii românești din Transilvania, ei biciuiau tot așa de energic opera de catolicizare a Blajului ca și fruntașii Școlii Ardelene…”[49].

Extinderea și catolicizarea continuă a uniației

Aceasta este o altă idee importantă în viziunea Părintelui Stăniloae despre uniatism. El subliniază adevăratele intenții ale întemeietorilor acestei Biserici, anume extinderea, și concomitent, catolicizarea Bisericii unite și, fără îndoială, deznaționalizarea românilor care îmbrățișau unirea. În acest sens, Părintele Stăniloae dă câteva date foarte precise. De pildă, în vremea papei Pius al IX-lea (1846-1878) „se vorbea pe față că Biserica Romano-Catolică urmărește latinizarea Orientului”, lucru „divulgat cu sinceritate”, pe la 1850, de mitropolitul unit Sterca Șuluțiu[50]. Aceste acțiuni comune au fost atât de numeroase și concomitente în mai multe părți ale Transilvaniei și Banatului, încât „nu se pot reconstitui precis împrejurările în care o mulțime de comune ortodoxe au fost silite să treacă la uniație în prima jumătate a secolului al XIX-lea și nici o listă completă a lor”[51]. O parte din această acțiune se cunoaște datorită studiilor lui Gheorghe Ciuhandu, de la care și Părintele Stăniloae preia o serie de date. Astfel, el arată că, în Transilvania, în timpul episcopilor ortodocși Ghedeon Nichitici (1784-1788) și Gherasim Adamovici (1789-1796), ca și în timpul sedisvacanței de 14 ani (1796-1810), „episcopul de Blaj, Ioan Bob a mai răpit 44 de comune ortodoxe, iar în timpul episcopului ortodox Vasile Moga, același Bob a mai răpit până la moartea sa (1830) 92 de comune”. Succesorul său, Ioan Lemeny a „mai răpit în timpul lui Vasile Moga 32 de comune ortodoxe”. Astfel, dacă în vremea lui Bukow uniții reprezentau numai a cincea parte față de ortodocși, în 1912, față de numărul de 1.858.942 de ortodocși, numărul uniților era de 1.259.019[52]. Paralel cu acțiunea de extindere a uniației, după cum am spus, se intensifica și procesul de catolicizare. Mai întâi a fost desființată organizarea sinodală, apoi s-a continuat cu introducerea dreptului canonic catolic, de către episcopii Ioan Bob și Ioan Lemeny, culminând cu introducerea, de către mitropolitul Alexandru Sterca Șuluțiu (1855-1867), „în școlile poporale și în masele largi de credincioși” a unui catehism „în care identifică total credința Bisericii unite cu credința Bisericii Romano-Catolice, înlocuind catehismul lui Gheorghe Șincai, care fusese în uz până atunci și care nu avea nici o dogmă catolică”. De aceea, pe bună dreptate, Părintele Stăniloae

---

[49] Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 143.

[50] *Ibidem*, p. 156.

[51] *Ibidem*, p. 157.

[52] Un om al Bisericii, *Românii ortodocși și uniții români*, Sibiu, 1922 la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, 157-158.

precizează că „până atunci catolicizarea credinței se făcuse numai în pătura ierarhiei și a teologilor, iar acum se încearcă să se introducă în popor”[53].

„Pasul catolicizării dogmatice complete a Bisericii unite” l-a făcut mitropolitul Ioan Vancea (1868-1892), prin așa-numitele „concilii provinciale” din 1872 și 1882, mai cu seamă privitoare la primatul și infailibilitatea papală, ca urmare a hotărârilor Conciliului I Vatican (din 1870). De aceea, pe bună dreptate avea să scrie mai târziu Alexandru Vaida Voievod: „Biserica unită de astăzi de mult nu mai este Biserica unită, precum a înțeles-o Atanasie și preoții săi. Moravuri, ceremonial, apucături străine catolice au fost contramandate cu încetul în Biserica unită de rit oriental. Suntem de mult pe cale de a deveni cu totul papiștași”[54].

Câteva răspunsuri ale Părintelui Stăniloae la atacurile uniților, până la 1948

Părintele Stăniloae a fost statornic preocupat de problema uniației, în vederea elucidării ei atât din perspectivă istorică, cât și dogmatică. Din mulțimea de articole pe această temă, majoritatea publicate în ziarul *Telegraful Român,* al cărui redactor a fost, în perioada ianuarie 1934 – mai 1945, am selectat doar câteva pentru a demonstra că atât politica Bisericii Romano-Catolice ca și cea a Bisericii Greco-Catolice, cât și mijloacele de înfăptuire a uniației au fost mereu aceleași.

1. *Uniația națională*[55]

În mai multe numere din ziarul oficial al uniților, „Unirea”, ca și în „Curentul”, au apărut fel de fel de articole[56], bineînțeles negative, la adresa Bisericii Ortodoxe. Foarte mult spațiu acordă Părintele Stăniloae pentru a răspunde la o serie de acuzații aduse de uniți pe marginea lucrării lui Onisifor Ghibu, lucrare intitulată *Acțiunea catolicismului unguresc și a sfântului scaun în România întregită*, o carte bine alcătuită și documentată, cu peste 1000 de pagini. În această lucrare „se dovedește cu documente de fundație și cu alte acte din trecutul averilor deținute de statul catolic, că aceste averi au fost ale statului ungar și deci de drept sunt acum ale statului român. Statul catolic și le-a însușit prin uzurpație”[57]. Evident că afirmații de felul acesta nu conveneau nicidecum catolicilor și uniților, motiv pentru care au venit cu alte acuzații, firește nefondate, pentru a distrage atenția de la problemele fundamentale legate atât de începuturile uniației, cât și de politica antiromânească pe care aceștia, precum și catolicii, o fac în România. Pe

---

[53] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania – încercare...,* p. 158.

[54] Ioan Lupaș, *Chestiunea Concordatului,* Sibiu, 1921, la Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 173.

[55] TR, LXXXII (1934), nr. 48-49.

[56] De pildă, cu privire la Congresul FOR (probabil Frăția Ortodoxă Română), care a făcut „grave desvăluiri cu privire la activitatea funestă a catolicismului din România”. Agenții acestuia, ca și uniții, nu vin cu nici un fel de răspuns, ci aduc fel de fel de acuzații ortodoxiei, fără temei. Între altele, ei arată că Biserica Ortodoxă nu se ocupă cu probleme religioase mai înalte, ci numai cu uniația (cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Uniația națională,* p. 2.)

[57] *Ibidem.*

parcursul a două pagini, Părintele Stăniloae demonstrează perfidia catolicismului care s-a folosit de tot felul de mijloace pentru a-și atinge scopul[58].

2. *Căile uniației*[59]

În acest articol, Părintele Stăniloae demonstrează relele intenții atât ale iezuiților cât și ale uniților, și citează dintr-o predică ținută de episcopul unit Frențiu la serbarea bisericii din Oradea, în care acesta, vorbind despre Bisericile Ortodoxă și unită spunea că: „... nu sunt opuse, ci paralele, care dacă vor rămânea paralele, niciodată nu ne vom putea ciocni, ci întrecându-ne în dragoste și progresând în virtuți ne vom întâlni în dragostea lui Hristos"[60]. După acest cuvânt rostit în duh creștin, același, numai după două zile, a răspândit „în mii de exemplare o rugăciune pe care s-o rostească tot poporul unit pentru întoarcerea la papa a fraților ortodocși, căzuți în stăpânirea diavolului"[61]. Mai departe, Părintele Stăniloae pomenește „despre zelul ce-l depun ordinele călugărești catolice în satele Bihariei pentru introducerea cultului inimii lui Iisus, a indulgențelor, a concepției imaculate și a altor inovații catolice", demonstrând astfel intențiile adevărate ale iezuiților față de Biserica Ortodoxă, în general, și față de cea unită, în special. În partea finală a articolului, autorul se referă la interviurile apărute în timpul acela în ziarul „Curentul", un ziar cu simpatie vădită pentru catolicism, în care, între altele, se spune că „uniția nu vrea să se latinizeze, nu vrea să introducă cultul inimii lui Iisus și a imaculatei concepții", declarație considerată de Părintele Stăniloae vădit ipocrită. De asemenea, Părintele Stăniloae răspunde și la declarația uniților potrivit căreia „uniația dorește să se încadreze în comunitatea românească, cu o singură condiție: ca tot poporul românesc să primească unirea cu Roma". La această declarație, Părintele Stăniloae răspunde simplu: „Dacă dorința de unificare a neamului este ceea ce-l face pe autorul acelui interviu să propună o cale de împăcare, nu e mai firesc și mai ușor ca să vină cei puțini la cei mulți?"[62]. Și demonstrează Părintele Stăniloae că motivul propunerilor nu este de ordin național, ci „cel sectar catolic". Cu ajutorul recunoașterii papei, „ulterior agenții papalității introduc toate dogmele și riturile catolice, cum se întâmplă și azi cu uniația"[63].

---

[58] Este vorba mai cu seamă de Dl Valer Pop, Ministru de Justiție, care „în scurtă vreme, după tratative secrete cu reprezentanții statului catolic, încheie cu ei un acord prin care le cedează tot-tot" (cf. *ibidem*). Părintele Stăniloae demonstrează, cu cartea domnului Onisifor Ghibu, jocul politic (murdar) făcut de catolici.

[59] TR, LXXXII (1934), nr. 52.

[60] Frențiu, *Predică la serbarea bisericii ortodoxe din Oradea*, în „Vestitorul", din 1 Decembrie 1934 la Pr. D. Stăniloae, *Căile uniației*..., p. 1.

[61] Conținutul rugăciunii este: „Dacă frații noștri sunt azi depărtați de părintele obștesc, se datorește lucrării dușmanului. De aceea, Tu (Fecioară Preacurată) dă-i pe față cursele, dezarmează-i cetele, pentru ca ei să vadă că nu este cu putință mântuirea în afară de unirea cu urmașul Sf. Petru, Papa de la Roma" (cf. *ibidem*).

[62] *Ibidem*.

[63] *Ibidem*.

3. *Metoda uniată: minciuna și injuria personală*[64]

În acest articol, Părintele Stăniloae combate cu temeinice argumente teza uniților potrivit căreia la 4 septembrie 1700 „s-au unit cu Roma 54 protopopi, cu 1582 preoți și cu 200.000 de suflete românești", act care deja „a fost dovedit de mult ca fals de istoricii serioși"[65]. În combaterea tezei unite, Părintele Stăniloae face uz de unele informații care provin chiar din sânul acestora, de pildă Gheorghe Șincai[66], și de argumente logice. De exemplu, așa cum remarca Părintele Stăniloae, „grosolănia falsului se vede și din aceea că între cei iscăliți e prezentat și protopopul Brașovului cu 25 de preoți... Ori se știe că din ținutul Brașovului n-a primit nimeni unirea"[67].

4. *Iezuiții, dascălii uniației*[68]

În acest articol, Părintele Stăniloae combate atitudinea plină de dușmănie și răutate a uniților care pun pe seama ortodocșilor „observațiile mai puțin favorabile făcute de anumiți călători străini prin țările românești cu privire la ierarhia ortodoxă, înainte de unirea de la 1700. Ar vrea chipurile să arate că unirea a adus o adevărată mântuire pentru neamul nostru"[69]. Răspunsul pe care-l dă autorul este că puține popoare au o viață „atât de bogată în virtuți excepționale pe care a avut-o poporul nostru în trecutul lui, viață plină de ordine și puritate morală, viață sobră și plină de sentimente de duioșie pentru semeni și pentru dobitoace, viață de cinste și omenie; și aceasta sub cele mai grele și nestatornice vremuri, sub războaie, bejenii și asupriri neîntrerupte"[70]. În replică, Părintele Stăniloae prezintă o serie de mărturii „despre viața morală a catolicismului în țările apusene, acolo unde nu erau năcazurile de la noi" și redă „caracterizările câtorva papi – șefii infailibili ai catolicismului – făcute de un istoric bun catolic, al cărui manual e normativ pentru facultățile de teologie din Germania"[71]. În partea a doua, și ultimă a articolului,

---

[64] TR, LXXXII (1934), nr. 53.

[65] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Metoda uniată*..., p. 1. Părintele Stăniloae arată că cifrele avansate pentru românii care au acceptat uniația este exagerată, acest lucru recunoscându-l chiar și Dl Cepariu, care vorbind mai întâi de 200.000 de familii, a fost nevoit să recunoască, pe baza statisticilor contemporane, „că nu erau cu totul în Ardeal mai mult ca vreo 120.000 familii române".

[66] Șincai, cu referire la acest document a făcut următoarea afirmație: „Pe hârtia, ce se ține în arhivul vlădicei Făgărașului, de pe care s-a luat această scrisoare *nu sunt iscăliți metropolitul Atanasiu și protopopii cu preoții de sub dânșii,* ci dintr-un protocol de sub același Atanasiu se vede, că pe timpul acela acestia au fost protopopi preste atâția preoți, câți se însamnă după dânșii" (cf. G. Popoviciu, *Uniunea Românilor din Transilvania,* Lugoj, 1901, p. 136 la Pr. Dumitru Stăniloae, *Metoda*...).

[67] *Ibidem.* Silviu Dragomir în lucrarea sa *Istoria desrobirii religioase*, vol. I, p. 13-19, a dovedit că preoțimea din țara Bârsei și țara Oltului în întregime n-au primit unirea.

[68] TR, LXXXIII (1935), nr. 6.

[69] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Iezuiții*..., p. 1.

[70] *Ibidem*.

[71] Este vorba de istoricul catolic Alos Knoepfler care, în lucrarea sa *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* Fr. I. Br., 1928, se referă la viața câtorva papi începând cu Sixt al IV-lea continuând cu Inocențiu al VIII-lea și Alexandru al VI-lea Borgia. Apoi citează doar câteva cuvinte „despre starea morală a poporului înainte de apariția lui Luther"(cf. *ibidem*).

Părintele Stăniloae revine la istoricul iezuit Nilles, cel care a publicat unele documente cu privire la apariția uniației, arătând că „Nilles nu aduce absolut nimic pentru răsturnarea argumentelor zdrobitoare ale lui Densușianu și Crișan" care demonstraseră că actul din 4 septembrie 1700, de care iezuiții făceau mare caz, n-a existat. În plus, cei doi „au fost primii istorici care au descoperit actul original al unirii din 7 octombrie 1698. Până atunci nu se cunoștea decât traducerea românească după traducerea falsă pe care a făcut-o Baranyi după acel act"[72]. În continuare, Părintele Stăniloae citează conținutul manifestului de unire în limba română, care nu conține nimic despre acceptarea învățăturii catolice, și arată cum a tradus iezuitul Baranyi textul în limba latină „vârând în mijlocul acestui text cele 4 puncte și toate credințele Romei". Concluzia istoricului Ioan Crișan este că „protopopii n-au acceptat decât ce le cerea împăratul Leopold prin Diploma sa din 14 aprilie 1698: *legătura cu pontificele roman, fără nici o schimbare în cele ale credinței*"[73]. Bineînțeles că de fiecare dată, acolo unde există textul în original, în limba latină, Părintele Stăniloae îl redă, pentru că așa este științific și pentru a avea astfel mai multă credibilitate.

5. *Papagalii iezuiților*[74]

În acest articol, bine documentat, Părintele Stăniloae răspunde unor provocări sistematice începute cu mai mult timp în urmă de către un oarecare Cepariu, mare apărător al uniatismului. După ce Părintele Stăniloae revine la ideea pe care o prezentase în numerele anterioare ale „Telegrafului Român", anume că Nilles „e un personagiu care nu merită nici o credință"[75], „un mare mistificator", care a căutat „fără scrupule" și în mod „calomniator" să prezinte uniatismul în favoarea iezuiților, în articolul de față răspunde la o „acuză", anume că un oarecare Crișan a tradus greșit în latinește un cuvânt din textul românesc al manifestului din 7 octombrie 1698. Este vorba de cuvântul „obicei" din „prima anexă" a textului în limba română de pe prima pagină. Textul acestei anexe este: „Însă într-acesta chip ne unim și ne mărturisim a fi mădularele sfintei noastre catolicești Biserici a Romei, cum pre noi și rămășițele noastre din *obiceiul Besericei noastre* a Răsăritului să nu ne clintească. Ci toate ceremoniile, sărbătorile, posturile cum până acum așa și de acum înainte să fim slobodzi a le ține după cărindariul vechiu etc.".

Părintele Stăniloae arată că atât această anexă, cât și cea de-a doua, textul alcătuit de mitropolitul Atanasie Anghel de pe pagina a cincea, n-au fost „traduse în latinește, pentru că ele vorbesc de restricțiile și limitele unirii, și iezuiților nu le convenea. Apoi, ceea ce este important de remarcat este faptul că Ioan Crișan, atacat de Cepariu, a publicat „pentru publicul străin" o traducere latinească a celor două anexe, punând pe o coloană paralelă și textul românesc. Crișan a tradus cuvântul „obicei" în latinește prin *fides* (credință), ceea ce a provocat reacția lui Nilles, care l-a acuzat de fals.

---

[72] *Ibidem*, p. 2.

[73] *Ibidem*.

[74] TR, LXXXIII (1935), nr. 11.

[75] Acest Nilles, iezuit, a publicat o parte din documentele referitoare la uniația din Transilvania, susținând autenticitatea lor, mai cu seamă a actului din 5 septembrie 1700, act care, de fapt, nu a existat.

Părintele Stăniloae demonstrează sistematic și argumentat că istoricul Crișan n-a făcut nici un fals, deoarece el a *propus* doar traducerea termenului „obicei" în această formă. Mai mult, el nu poate fi suspectat de răutate, de vreme ce a publicat textul pe două coloane, comparativ. Apoi, cu argumente foarte solide, demonstrează că acesta este înțelesul cel mai adecvat al termenului de obicei, și nu de rit cum propunea Nilles, care a folosit pentru traducerea aceluiași termen un dicționar român-francez. Părintele Stăniloae arată că termenul de obicei „la singular, folosit nu pentru un singur act, pentru o anumită manifestare, ci în sens de totalitate pentru un anumit domeniu, cum e cel religios, are un înțeles mai adânc decât manifestările pur externe, rituale, referindu-se și la modul de a fi (de-a simți, de-a gândi) la structura vieții tale"[76]. Însă Părintele Stăniloae aduce un argument chiar din textul aceluiași manifest: „și așa ne unim acei ce-s scriși mai sus cum *toată legea noastră,* slujba Besericei, liturghia și posturile și darul nostru să stea pe loc etc."[77]. Acest adaos, spune Părintele Stăniloae, „a avut scopul să precizeze și mai bine cum înțelegeau unirea Atanasie și protopopii în acea adunare. *Toată legea noastră* nu poate să însemneze *ritus,* pentru că *ritus* înseamnă *slujba* care urmează". Mai departe, același autor arată că „poporul nostru când zice *lege românească* zice *tot* ce se cuprinde în sfera religioasă. Când zice «nu vreau să-mi las legea», nu înțelege numai: nu vreau să-mi las ritul, ci religia ortodoxă în întregime"[78]. Părintele Stăniloae aduce și alte argumente în susținerea afirmației sale[79], concluzionând că „poporul și la 1700 a înțeles prin *lege*, credința lui".

6. *Pentru o mai strânsă unitate spirituală*[80]

Este vorba de îndemnul pe care Părintele Stăniloae, în calitate de director al „Telegrafului Român", l-a făcut tuturor preoților din Ardeal de a se abona la acest ziar „nu pentru neînsemnate motive de ordin financiar, ci pentru restabilirea unei mai vii circulații de idei și de simțiri în cuprinsul organismului spiritual care este mitropolia noastră"[81].

7. *Ni se înstrăinează o parte din neam!*[82]

În acest articol, Părintele Stăniloae abordează aspecte ale uniației, ca urmare a unor predici ținute de mitropolitul unit Alexandru Nicolescu. Cea dintâi cuvântare a fost cea ținută la inaugurarea colegiului unit din Roma, când a afirmat: „Îndată ce Transilvania ajunge în 1691 sub stăpânirea casei imperiale de Austria,

---

[76] D. Stăniloae, *Papagalii*..., p. 1.

[77] *Ibidem.*

[78] *Ibidem.*

[79] El arată că și după înfăptuirea uniației, cei care au îmbrățișat unirea cu Roma, vorbind de credința lor, înțelegeau prin aceasta „*religia lor* pe care o au din vechime..., vorbeau încă de vechea religie ortodoxă, *ca de-a lor*, dovadă că prin unire n-o părăsiseră". Este vorba de scrisoarea pe care protopopii uniți din districtele din sudul Mureșului, adunați la Daia în septembrie 1747, au adresat-o episcopului Inocențiu Klein (cf. *ibidem*).

[80] TR, LXXXV (1937), nr. 2.

[81] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Pentru o mai strânsă*..., p. 1.

[82] TR, LXXXV (1937), nr. 22.

începuseră încercările de reunire a românilor cu Roma. Începutul îl făcuse împăratul Leopold I, care în 23 august publică un decret în baza căruia toți preoții care se vor uni, cu Biserica Romei, se vor bucura de toate drepturile și privilegiile clerului catolic de rit latin"[83]. La această afirmație, Părintele Stăniloae răspunde: „Așadar începutul l-au făcut românii, dar... totuși l-a făcut... apostolul Leopold I cu... predica privilegiilor. La începutul... convertirii nu stă deci cuvântul, ci privilegiile". După alte răspunsuri, același autor concluzionează: „La baza uniației nu stă nici o convertire. Uniația din toată lumea e cea mai comică, mai tristă și mai parodiantă formă de creștinism: e născută la un târg (ca de vite), e singura formă de creștinism care n-are la origine o mișcare de convertire. I-am putea da chiar o definiție: uniația e acea formă unică de creștinism care s-a născut printr-un târg. Uniții sunt acei creștini care au la temelia acestei forme de credințe a lor, vânzarea a ceva spiritual pentru ceva material. Uniația e cea mai coborâtă formă de creștinism; e o profanare a creștinismului"[84].

În partea a doua a articolului, autorul se referă atât la colectele inițiate de Biserica unită în vederea edificării unui cămin studențesc, fără a preciza că e vorba de studenții uniți, cât și la inaugurarea colegiului unit de la Roma, unde urmau să studieze mulți tineri români. În finalul articolului, Părintele Stăniloae arată că acest lucru nu este firesc, deoarece se va produce o „ruptură definitivă între acești înstrăinați cu limbă păsărească și popor". Pentru ca argumentul său să aibă mai multă greutate, aduce un exemplu din vest: „știm că statul german încă prin 1924 limitase precis numărul tinerilor germani care au să studieze la Roma, pentru că nu voia să se pomenească cu o preoțime străină de aspirațiile poporului și atârnătoare cu tot sufletul ei exclusiv de voința și de poruncile Vaticanului"[85].

Momentul 1948 – revenirea uniților la Ortodoxie

Este foarte firesc ca Părintele Stăniloae să se refere în lucrările sale despre uniatism și la acest fericit eveniment din istoria Bisericii: revenirea la Ortodoxie a uniților și refacerea unității bisericești. Dar pentru că majoritatea covârșitoare a lucrărilor sale pe această temă au fost scrise până în 1989, când a avut loc reînființarea Bisericii unite, el vorbea de „încetarea definitivă a unei divizări religioase formale a poporului român"[86].

Părintele Stăniloae arată rolul important pe care l-a jucat în revenirea uniților mitropolitul Nicolae Bălan (1920-1955), prin „chemarea" din 15 mai 1948, de pe Câmpia Libertății din Blaj, și patriarhul Justinian (1948-1977), prin „chemarea" din 6 iunie 1948, cu prilejul instalării sale.

---

[83] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ni se înstrăinează*..., p. 1.

[84] *Ibidem.*

[85] *Ibidem,* p. 2.

[86] Acesta reprezintă titlul unui capitol din lucrarea fundamentală a Părintelui Stăniloae *Uniatismul din Transilvania – încercare de dezmembrare a poporului român*, în care abordează problema uniației într-o manieră științifică, bine documentată și, pe cât posibil, completă.

Părintele Stăniloae și uniatismul, după 1989

Singurul articol referitor la acest subiect, care l-a preocupat atât de mult în tinerețe, a fost „Apel la unitate", publicat în periodicul Patriarhiei, „Vestitorul ortodoxiei românești"[87], aflat la începuturile sale. În acest scurt articol, după cum o spune și titlul, face un îndemn la unitate, arătând că „este o datorie pentru noi să menținem puterea unității, afirmată și regăsită cu atâtea jertfe". El condamnă atitudinea „unor frați de-ai noștri, foști greco-catolici de a se desparte iarăși pe planul vieții bisericești, de marea majoritate a poporului nostru". La argumentul invocat de ei că greco-catolicii ucraineni au revenit, despărțindu-se de Biserica rusă, Părintele Stăniloae le atrage atenția că aceia sunt „un popor deosebit de poporul rus, pe când frații noștri greco-catolici sunt din același popor român". Iar la argumentul acelorași, cum că Biserica Greco-Catolică a fost adusă la unitatea cu Biserica strămoșească printr-un act de autoritate exterioară, le răspunde că acei credincioși, greco-catolici „n-au trăit nici o schimbare, revenind la sânul Bisericii noastre strămoșești, căci avem aceleași sărbători, aceiași sfinți, aceeași liturghie. De aceea – afirmă autorul – nici nu s-a realizat această reunificare ca ceva contra vieții spirituale a Bisericii".

În continuarea articolului, Părintele Stăniloae arată că strămoșii greco-catolicilor au fost rupți de Biserica Ortodoxă „printr-o mare teroare din partea puterii străine a Habsburgilor, teroare care s-a arătat în zecile de mii de martiri ai românilor care n-au vrut să se supună unei oști străine". În fine, nici din punctul de vedere al ecumenismului nu este „potrivită" această dezbinare, acum când „Bisericile străine fac eforturi de a se reunifica".

După ce subliniază că „singurul lucru care i-ar distanța pe frații foști greco-catolici de Biserica românească de totdeauna este recunoașterea primatului papal de jurisdicție universală", recomandă, dacă nu este posibilă rămânerea în unitatea Bisericii, „e bine să se amâne problema dezbinării noastre românești, cel puțin până se va ajunge la deplinul consens între cele două Biserici, pe această temă".

În concluzie, putem afirma cu tărie că marele teolog dogmatist Părintele Profesor Academician Dumitru Stăniloae a fost și un mare istoric, fiind preocupat în mod constant de istoria Bisericii noastre și de unitatea ei, având o contribuție însemnată în acest sens.

---

[87] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Apel la unitate*, în „Vestitorul Ortodoxiei românești", anul II, nr. 2, p. 1.

The uniatism in the vision of Father Professor Academician Dumitru Staniloae

The study 'The uniatism in the vision of Father Professor Academician Dumitru Staniloae' written by Fr. Lect. Dr. Ion Vicovan is a historical analysis on the involvement of Father Dumitru Staniloae in the problem of uniatism and generally in the Orthodox attitude concerning ecclesiology. After a list of the main articles and studies on this topic, the author presents the theological thought of Father Staniloae about the uniatism 'the triple oppression' against the Orthodox Church in Romania. Being born out of violence and not through belief, the uniatism is a pseudo-religion, an 'artificial creation', a 'hybrid compromise' – as the great historian Nicolae Iorga states.

The 'triple oppression' of this tentative of stealing people and churches is:

- a social and economic oppression – through the secular power imposing hard duties

- an administrative-military oppression of the Habsburg Empire

- the Jesuit oppression through hidden and false theology

The study continues with a short history about the origin of the concept of 'uniatism' through the words of Father Dumitru Staniloae. The consequences of this false union are shown and the situation for the remaining faithful Orthodox Christians. Also, the consequences for the uniate Christians with Rome are analysed and the conflict between the leaders of the School of Transylvania* (Ardelean School) *and the uniate clergy. In addition, Father Dumitru Staniloae writes about the struggle of the Greek-catholic leaders for independence and for the origins of their faith. The process of extension of the Catholic dogma into the uniate Church is presented, and also some answers of Father Dumitru Staniloae to the Greek-Catholic attacks up to 1948. The study concludes with the great moment of coming back of the Greek-Catholics into the Orthodox Church in 1948 and some considerations of Father Dumitru Staniloae about this problem after 1989.

Congresul Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România:

Moștenirea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea el astăzi, 8-10 septembrie 2003

Pr. Nicolae DASCĂLU

În condițiile schimbărilor care au avut loc în ultimii 14 ani în societatea românească, învățământul teologic universitar a cunoscut o dezvoltare rapidă. Dacă în anul 1989 existau în România numai două institute teologice ortodoxe de grad universitar (București și Sibiu), cu specialitatea teologie pastorală, în prezent sunt 15 centre universitare în care există facultăți de teologie, secții sau specializări de profil. Facultățile de teologie funcționează în cadrul universităților de stat, sub oblăduirea spirituală a Bisericii. Prin cooperare cu alte facultăți, s-au organizat secții și specializări noi, care să sprijine lucrarea pastoral-misionară a Bisericii, în contextul societății de astăzi. Vorbind despre responsabilitatea teologiei pentru viața bisericească și pentru progresul ei spiritual, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae scria în urmă cu un sfert de veac: „*Progresul teologiei e făcut posibil de infinitatea divină în forma umană pusă la dispoziția oamenilor, dar el e făcut necesar de trebuința de a face acest infinit accesibil credincioșilor din fiecare timp, la al căror nivel de înțelegere și de viață duhovnicească au contribuit eforturile spirituale ale generațiilor anterioare. Credincioșii aceștia fac parte din Biserică și mântuirea lor se realizează în solidaritatea lor în Biserică. Teologii trebuie să-și încadreze slujirea lor în această operă de mântuire a credincioșilor Bisericii din fiecare timp. De aceea reflexiunea teologică personală trebuie să fie animată nu de dorința de originalitate cu orice preț, ci de explicarea a ceea ce e moștenire comună și slujește mântuirii credincioșilor Bisericii din acel timp; ea trebuie să stea în strânsă intimitate cu viața de rugăciune și de slujire a Bisericii, pentru a adânci și înviora această slujire. Fără aceasta, Biserica poate deveni formalistă în slujirea ei, iar teologia, rece și individualistă*”[1].

Aniversarea în anul 2003 a 100 de ani de la nașterea Părintelui Dumitru Stăniloae și comemorarea a 10 ani de la trecerea sa la veșnicie au prilejuit numeroase întruniri spirituale și academice în toată țara. Inițiativa organizării

---

[1] *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, 1978, pp. 100-101.

unui Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă a aparținut Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian" din București. Cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist și cu aprobarea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (temei nr. 2575/2003), organizarea Congresului a fost încredințată I.P.S. Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei, președintele Comisiei pentru Învățământ a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și discipol al celui mai mare teolog român din secolul al XX-lea. Secretariatul de Stat pentru Culte din cadrul Ministerului Culturii și Cultelor a apreciat inițiativa și a oferit sprijin pentru organizarea Congresului, cu tema: ***Moștenirea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei astăzi***. În zilele de 16 și 17 iulie 2003 a avut loc întrunirea Comitetului pregătitor al Congresului Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, la Centrul cultural-pastoral „Sf. Daniil Sihastrul" de la Mănăstirea Durău (jud. Neamț). S-au stabilit atunci, în urma consultărilor dintre reprezentanții facultăților de teologie din țară, principalele repere: perioada desfășurării Congresului, reprezentarea facultăților de teologie, metoda de lucru, repartizarea tematicii și a referatelor, probleme organizatorice.

Sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului, 8 septembrie, a fost aleasă ca zi de început a Congresului. Astfel, cei mai mulți dintre delegații la Congres ai instituțiilor de învățământ superior teologic ortodox din România au participat la Sf. Liturghie și la agapa frățească de la hramul Mănăstirii Sihăstria. În cursul după-amiezii au ajuns la Centrul cultural-pastoral „Sf. Daniil Sihastrul" de la Mănăstirea Durău, unde au fost întâmpinați de către I.P.S. Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei. După masa de seară a avut loc prima sesiune de lucru, în cadrul căreia cei 50 de participanți (profesori, conferențiari, lectori, asistenți, persoane cu funcții de răspundere în conducerea facultăților de teologie) s-au prezentat și au exprimat gândurile lor în privința întrunirii.

Marți, 9 septembrie 2003, de la orele 9.00, a avut loc sesiunea omagială dedicată Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae. P.C. Pr. Prof. Nicolae Necula, Decanul Facultății de Teologie „Patriarhul Justinian" – București, a dat citire ***Mesajului*** adresat de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist al Bisericii Ortodoxe Române. Redăm integral conținutul ***Mesajului***:

Înalt Prea Sfințite Mitropolit Daniel,
Înalt Prea Sfințiți și Prea Cucernici Părinți Decani,
Iubiți Părinți și Domnilor Profesori,

Răspund cu bucurie dorinței Înalt Prea Sfinției Voastre ca prin acest cuvânt să fiu părtaș la lucrările acestui prim Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România și să Vă exprim, Înalt Prea Sfinției Voastre, mulțumirea că l-ați organizat sub măreția sihăstrească a Ceahlăului, prielnic odinioară așezării multor iubitori de liniște și ai rugăciunii lui Iisus. „Adânc pe adânc cheamă" (Ps. 41, 9), zice poetul Vechiului Testament, David. Numai într-o astfel de așezare, în care „înțelepciunea și-a aflat sieși casă" (Pilde 9,1), cum rostește înțeleptul Solomon, se cuvine a se celebra centenarul nașterii Părintelui

Dumitru Stăniloae, cel ce a tălmăcit și a întruchipat prin gând, scris și fapte cunoașterea Revelației Dumnezeiești și opera Sfinților Părinți, întru dobândirea desăvârșirii și a mântuirii. Însăși organizarea Congresului și desfășurarea lui în acest spațiu, atât de prielnic pentru teologhisire, pentru această căutare a înțelegerii operei scrise de Părintele Dumitru Stăniloae, pe care o avem adevărată moștenire de suflet pentru slujitorii Bisericii noastre și a fiilor și fiicelor ei, constituie cu trecerea timpului o temeinică chezășie în dobândirea roadelor străduințiilor noastre teologice.

Exprim aceste gânduri, Înalt Prea Sfințite Președinte și iubiții mei frați întru slujirea Bisericii noastre, stăpânit de aceeași iubire și prețuire ca toți cei de față, dar mai profund le retrăiesc personal, ca odinioară, când osteneam împreună la Institutul Teologic de grad universitar din București, rânduit de Sfântul Sinod să îndeplinesc funcția de rector.

Este de la sine înțeles câtă greutate apăsa pe sufletul celui hărăzit să poarte un asemenea jug, mai cu seamă în condițiile acelor vremi, când se cerea a fi depășite greutățile inimaginabile spre a sluji Biserica – și mai cu seamă Biserica cea vie din inimile tinerilor. Nu încetez a mulțumi lui Dumnezeu pentru acei patru ani de slujire alături și împreună cu ceata profesorilor de elită, între care în mod deosebit îi simțeam prezența în sensul cel mai scump al acestui cuvânt. În desele furtuni pe care le întâmpinam, chipul, cuvântul, privirea, întreaga ființă a Părintelui Stăniloae radiau bunătate, încredere, răbdare, duh sincer, de părtășie, în rezolvarea multelor și neîncetatelor probleme care se iveau în viața unui așezământ de modelare a personalității viitorilor slujitori ai Bisericii noastre. Îmi dau seama că nu spun ceva nou. Cu toții am trăit sau trăim asemenea stări. Aici vă aflați ierarhi și profesori, care purtați acest „jug al lui Hristos" acum, când învățământul teologic se găsește în Universitate și sunt convins de însemnătatea acestei răspunderi. Folosesc acest prilej înălțător să vă adresez personal și în numele Sfântului Sinod prețuire frățească, pentru că vă asumați această strădanie, pe care o depuneți atât la catedră, cât și la conducerea Facultății, și ca membri ai Senatului Universitar. Cu toții ne dăm seama de însemnătatea unui sprijin de suflet și a înțelegerii primite din partea colegilor de slujire. Acest aspect din anii mei de rectorat mi-a rămas extrem de viu și de grăitor, despre bogăția sufletească a savantului dascăl de la catedră, grabnic în a ajuta clarificarea cazurilor ce se iveau.

În ființa Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, autorul tratatelor de teologie, traducătorul Filocaliei, se contopea știința teologică de profunzimea cunoscută cu evlavia vieții de rugăciune și bunătate, disponibil totdeauna a participa la multe cerințe și întâmplări ale așezământului ai cărui ucenici trebuiau să păsească pe cele două drumuri: cel al bisericii și cel al bibliotecii.

Dacă aceste daruri ființiale, de părinte și frate, ale Profesorului Dumitru Stăniloae izvorau dintr-o iubire nesfârșită și se revărsau cu îmbelșugare spre inimile tinerilor învățăcei, de la catedră și de la sfântul altar, ele aveau și rolul unui continuu sprijin moral și sufletesc, puterea unei forțe de suflet, gata a contribui la ușurarea stărilor lăuntrice, cu frământările și îndoielile acelor timpuri, când cei 350 de preoți aflați pentru două luni la cursurile pastorale și cei peste

140 de studenți se cuvenea a fi călăuziți și luminați nu numai cu cunoștințele necesare misiunii preoțești, ci și cu exemplul vieții, cu acea desăvârșită implicare la purtarea jugului lui Hristos de către acea mare obște a Bisericii noastre, aflată în Institutul Teologic de la vârsta fragedă a tinereții, până la tâmplele încărunțite de anii slujirii sfântului altar. Deși avea în fața catedrei tineri studenți, iar la cursuri comune se aflau și preoți încărunțiți, Părintele Dumitru enunța idei, principii și date, exprimându-le cu delicatețe, dar și cu acrivie, pogorându-se atât de măiestrit, cu blândețea-i cunoscută, la nivelul de înțelegere al ascultătorilor; încât dispărea distanța dintre dascăl și student.

În toți profesorii am descoperit, în acei ani grei pentru misiunea atât de importantă de a zidi în inimile tinerilor învățăcei, convingeri, atitudini clare față de adevăr, dreptate și, mai cu seamă, credința în Dumnezeu și devotament pentru preoție. În acel timp, când tocmai aceste valori erau sistematic tăgăduite și chiar combătute, m-a impresionat strategia duhovnicească a Părintelui Dumitru Stăniloae de a-i ocroti pe tineri de întinăciunile veacului, de a se oferi să le fie sfătuitor și în orele stabilite de ei. Cu o dăruire și o punctualitate pilduitoare, se prezenta la catedră, la consiliul profesoral sau la orele numite „de duhovnicie", pregătit întotdeauna cu formule, opinii și recomandări de mare valoare duhovnicească, mereu cu câte o notă de noutate izvorâtă din fondul filocalic al gândirii sale. Pătruns adânc de învățătura Sfinților Părinți și de Sfânta Tradiție, el arăta prin scris și faptă datoria teologiei de a răspunde problemelor actuale ale Bisericii, și celor contemporane nouă și lumii de astăzi și chiar din toate timpurile. Cu pilduitoare bunăvoință contribuia la referate, studii și articole privind problemele ce se iveau în viața Bisericii și care trebuiau aduse la cunoștința clerului și credincioșilor. Zilnic, aș putea spune, sădea în sufletele tinere sau vârstnice florile virtuților și valorile veșnice ale credinței ortodoxe.

Înalt Prea Sfinția Voastră și iubiți părinți și frați participanți,

Însuși faptul organizării acestui Congres Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România este o mărturie grăitoare a prezenței spirituale a moștenirii Părintelui Dumitru Stăniloae. Dacă am poposit asupra legaturilor mele de slujire tocmai în timpul și locul când slujitorii Bisericii noastre depuneau eforturile de menținere a ființei dumnezeiescului nostru Așezământ mântuitor, am făcut lucrul acesta ca unul care patru ani m-am aflat în lumina preocupărilor unui corp profesoral numit, pe bună dreptate, de elită. De elită pentru ca profesorii erau pătrunși până în adâncul sufletului de convingerea că spiritul de unitate în Domnul, de comuniune sfântă, care include iubirea, rugăciunea, dăruirea față de semeni, trebuie să strălucească în gândirea și lucrarea noastră. Mileniul în care de abia am pășit ne cheamă cu insistență la actualizarea în slujire a Sfinților Părinți, pentru care moștenirea spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae ne va fi de mare ajutor.

Pe aceste temelii, moștenirea teologică a Părintelui Dumitru Stăniloae și valorificarea ei se vor împlini așa cum dorim cu toții. Faptul că inițiativa acestui Congres a pornit de la Facultatea de Teologie „Patriarhul Justinian", iar Înalt

Prea Sfinția Voastră, ca ucenic de frunte în teologhisire a celui mai mare teolog al Ortodoxiei, v-ați implicat în organizarea lui, ca și faptul că acum, cu voia lui Dumnezeu, Biserica noastră are 14 Facultăți de Teologie, cu o genrație tânără de ierarhi și profesori, toate acestea constituie mărturii binecuvântate că strădania noastră în valorificarea gândirii Părintelui Dumitru Stăniloae nu va rămâne zadarnică, ci va aduce roade, cu ajutorul și lucrarea Duhului Sfânt.

Cu duhovnicească bucurie, binecuvântăm lucrările acestui Congres Național al Facultăților de Teologie și Vă îmbrățișăm cu dragoste frățească.

În continuare, dl Laurențiu Tănase, Secretar de Stat pentru Culte, a prezentat mesajul d-lui Acad. Răzvan Theodorescu, Ministrul Culturii și Cultelor, și a transmis salutul d-lui Alexandru Athanasiu, Ministrul Educației, Cercetării și Tineretului.

Vizionarea unui film documentar realizat în primăvara anului 1990, cu câteva luni înainte de trecerea la veșnicie a Părintelui Dumitru Stăniloae, a adus în inimile participanților teologhisirea profundă și înțelepciunea roditoare a tâlcuitorului Filocaliei românești. I.P.S. Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei a evocat personalitatea eminentului său profesor și mentor spiritual, teolog trăitor și creator în duhul Sfinților Părinți ai Bisericii, care a dăruit Bisericii Ortodoxe și culturii românești o gândire structurată pe sinteza unor teme fundamentale: sinteza dintre Tradiție și actualitate, sinteza dintre știință și credință, sinteza dintre spiritual, social și ecologic.

Editura mitropolitană Trinitas a publicat, cu prilejul Congresului de la Durău, volumul *Teologia ortodoxă în România contemporană. Evaluări și perspective*, în care regretatul Pr. prof. Ion Bria face o caracterizare concentrată a teologiei românești din secolul al XX-lea și subliniază exigențele prioritare pentru mileniul al III-lea.

Tema principală a primului Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România a fost împărțită în două subteme:

I. ***Scopul și misiunea Teologiei în Biserică și în Societate***;

II. ***Principalele probleme cu care se confruntă facultățile de teologie ortodoxă din România astăzi.***

În cadrul primei subteme, au fost prezentate următoarele trei referate:

• ***Părintele Dumitru Stăniloae – clasic al Teologiei secolului al XX-lea***,
referent: Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr., Sibiu;

• ***Scopul și misiunea teologiei în Biserică și societate***,
referent: Pr. prof. dr. Constantin Coman, București;

• ***Cooperarea dintre facultățile de teologie din Europa***,
referent: Pr. prof. dr. Viorel Ioniță, București și Geneva.

În continuare, participanții au audiat alte patru referate, alcătuite pentru cea de a doua subtemă a Congresului:

• ***Structura învățământului teologic azi (planuri, programe)***,
referent: Pr. conf. dr. Ioan Chirilă, Cluj;

• ***Relația dintre facultate și Biserică***,
referent: Pr. prof. dr. Nicolae Achimescu, Iași;

• ***Relația dintre facultate și universitate***,
referent: Pr. prof. dr. Nicolae Necula, București;
• ***Relația dintre facultate și societate***,
referent: Lect. dr. Ionel Ungureanu, Craiova.

După susținerea referatelor, au urmat comentarii și dialoguri privind temele prezentate, au avut loc ample dezbateri la care au participat toți reprezentanții instituțiilor de învățământ teologic universitar ortodox din România, care au reliefat aspecte comune referitoare la situația actuală și probleme de perspectivă. Propunerile și concluziile Congresului au fost sistematizate în ***Raportul final***, document cuprinzător care a fost înaintat Sf. Sinod spre analiză și aprobare.

Întrunirile din Sala de conferințe a Centrului cultural-pastoral „Sf. Daniil Sihastrul" de la Durău s-au împletit cu momentele de rugăciune și de comuniune spirituală de la paraclisul Centrului.

Lucrările Congresului s-au încheiat în după-amiaza zilei de 10 septembrie 2003.

În ședința sa din 11-12 noiembrie 2003, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a luat în discuție ***Raportul final*** privind desfășurarea lucrărilor primului Congres național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România, organizat la Durău în zilele de 8-10 septembrie 2003.

Documentele Congresului, concretizate în 18 constatări și propuneri cuprinse în două capitole: *Relația dintre Facultate și autoritatea/administrația bisericească* și *Relațiile dintre Facultățile de Teologie,* au fost analizate în plen. La propunerea Comisiei Învățământului pentru pregătirea personalului bisericesc, Sfântul Sinod a adoptat următoarele hotărâri, comunicate prin temeiul nr. 3763 / 13 noiembrie 2003:

- se ia act cu aprobare de lucrările primului Congres al facultăților de teologie Ortodoxă din România;

- se aduc mulțumiri Înalt Prea Sfințitului Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, pentru organizarea, coordonarea și prezidarea lucrărilor Congresului;

- se aprobă unele propuneri făcute la Congres, după cum urmează:

1. *Fiecare cleric, cadru didactic are dreptul să fie îmbisericit de către Chiriarh la o parohie din apropierea domiciliului, sau la altă parohie pe care o propune Chiriarhul. Acolo unde posibilitățile permit, cu acordul consiliului parohial, cel îmbisericit poate fi remunerat, prin cumul de funcții, potrivit normelor legale în vigoare.*

- Pentru publicarea unor studii și lucrări teologice, la hotărârea Sfântului Sinod Temei 2533/2003, Chiriarhii nu vor acorda binecuvântare de publicare a vreunei cărți teologice fără a se îndeplini condițiile de mai sus (referate de specialitate a doi profesori universitari titulari). Fiecare Chiriarh să acorde binecuvântare numai pentru preoții și autorii din eparhia sa și numai la editura (editurile) sa (sale), se adaugă:

„în cazul în care editura eparhiei respective nu are spațiu tipografic, nici posibilități materiale de publicare, Chiriarhul va acorda binecuvântare la altă editură bisericească în termen de cel mult 3 luni.

2. Pentru publicarea unor studii și lucrări teologice, la hotărârea 2533/2003 se adaugă: „în cazul în care editura eparhiei respective nu are spațiu tipografic nici posibilități materiale de publicare, Chiriarhul va acorda binecuvântare la altă editură bisericească în termen de cel mult 3 luni.

3. Avându-se în vedere faptul că învățământul teologic se desfășoară sub o dublă jurisdicție, statutul profesorului cleric, din învățământul universitar și preuniversitar, în structura bisericească, va fi analizat de către Comisia Canonică a Sfântului Sinod în vederea cuprinderii în Regulamentele bisericești când acestea vor intra în procedura de revizuire, amendare și completare (rang, distincții, locul la slujirea în sobor etc., precum și îndatoriri și sancțiuni).

4. Acordarea binecuvântării pentru înscrierea la concursul de admitere la Facultatea de Teologie ca studenți, masteranzi și doctoranzi, să se dea de către Chiriarhul locului pentru orice Facultate de Teologie fără ca aceasta să oblige la angajarea absolventului în eparhia de origine. Pentru absolvenții de liceu se va solicita în continuare media minim 8 la bacalaureat, iar Chiriarhii nu vor refuza înscrierea acestora la facultățile de teologie.

5. Pentru asigurarea unității și calității învățământului în toate Facultățile de Teologie, se vor constitui două comisii permanente de lucru.

Se completează cu:

Facultatea de Teologie din București, în consultare cu celelalte Facultăți de Teologie, va desemna componența comisiilor, propune prioritățile din domeniul atribuțiilor și va fixa locul și data întrunirii Comisiilor. Cu prilejul întrunirilor se va constitui un secretariat permanent al Comisiilor ce va coordona lucrările viitoare, în același mod cele hotărâte vor fi înaintate, ca propuneri Sfântului Sinod pentru analiză și decizie.

- Comisia pentru Planuri de Învățământ, compusă din șefii de catedră.

- Comisia pentru Programe Analitice compusă din reprezentanții disciplinelor, delegați de totalitatea specialiștilor în domeniu de la toate facultățile;

- Comisiile permanente de lucru vor avea următoarele îndatoriri:

- *se vor îngriji de revizuirea Planurilor de Învățământ și a Programelor Analitice, la toate disciplinele, în conformitate cu hotărârile Sfântului Sinod și legislația universitară în vigoare;*
- *vor aduce la cunoștință hotărârile adoptate, către Comisia de Învățământ a Sfântului Sinod, spre aprobare;*
- *vor revizui tematica și bibliografia pentru examenele de: titularizare, definitivat și grade didactice ale profesorilor de religie;*
- *comisiile pot lucra și împreună, o persoană putând face parte din ambele comisii.*

6. Se va înființa o pagină de internet, care va fi administrată de Secretariatul Congresului Național al Facultăților de Teologie; acesta are îndatorirea să reflecteze în viitor asupra tuturor problemelor facultăților: cercetare științifică, teze de doctorat și granturi etc. Pagina va fi coordonată de Sectorul Învățământ al Patriarhiei Române, împreună cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.

7. Pentru stimularea cercetării științifice și pentru receptarea critică a producției de carte, Revista Studii Teologice va trece într-o redacție proprie; publicarea și difuzarea revistei rămân în sarcina redacției revistelor centrale bisericești.

8. *Constatându-se situații în care calitatea pregătirii studentilor lasă de dorit, cadrele didactice vor manifesta exigență sporită în procesul de predare și evaluare a cunoștințelor, în concordanță cu reglementările în vigoare privind predarea cursurilor, seminarizarea și îndrumarea studenților;*

9. *Pentru a garanta formarea duhovnicească corespunzătoare, se va înființa un post de duhovnic remunerat de eparhie, care va avea, în exclusivitate, obligația formării duhovnicești a studenților; acestuia i se va asigura un salariu în corelație cu cel al cadrelor didactice. De asemenea, cadrele didactice-clerici vor săvârși, prin rotație, slujbele religioase la Paraclisul Facultății, ajutând astfel pe duhovnicul școlii la programul liturgic și stimulând, prin aceasta, participarea mai activă a studenților la slujbe.*

10. *Examenul de admitere în facultățile de teologie, începând cu anul universitar 2004-2005, va consta dintr-o probă scrisă la Teologie Dogmatică; media de admitere se va calcula luând în considerare următorul procentaj: 50% Dogmatică, 40% media celor 4-5 ani de studii (Liceu sau Seminar) și 10% media examenului de bacalaureat. Tematica și bibliografia vor fi stabilite de cele două comisii permanente de lucru.*

11. *Se vor înființa cinci centre de cercetare academică și prognoză pastoral-socială în următoarele Centre Universitare din țară: București, Iași, Sibiu, Cluj și Craiova. Acestea vor funcționa în cooperare cu centrele eparhiale respective și cu facultățile de teologie. Pentru schema de funcționare se va solicita sprijinul Secretariatului de Stat pentru Culte.*

12. *Constatându-se necesitatea și utilitatea continuării întrunirilor facultăților de teologie, în cadrul unui Congres, se instituționalizează această formă de conlucrare sub titulatura:* ***Congresul Național al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România****, care se va convoca din doi în doi ani. Tema următorului Congres va fi* ***Facultatea de Teologie în viața și Misiunea Bisericii****, cu participarea membrilor Comisiei sinodale de învățământ.*

Așadar, primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă din România a fost o reușită, iar rezultatele sale au fost apreciate la cel mai înalt nivel de către conducerea Bisericii Ortodoxe Române. Fructificarea acestor rezultate va aduce, în viitorul apropiat, noi deschideri și perspective de dezvoltare pentru facultățile teologice de la noi, precum și consecințe practice în întreaga activitate pastoral-misionară a slujitorilor Bisericii. Continuarea și aprofundarea teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae constituie astăzi, la începutul mileniului al III-lea, repere spirituale sigure și roditoare pentru învățământul teologic universitar din România, în dialog și comuniune cu teologia ortodoxă din întreaga lume.

The National Congress of the Faculties of Orthodox Theology in Romania

The heritage of Father Dumitru Staniloae's theology and its consequences today, 8-10 September 2003

The author of this documentary Rev. Nicolae Dascalu, Cultural Counsellor of the Archdiocese of Iassy, presents as witness the main aspects of this important Congress, the main messages and the conclusions of the debates.

Beginning with a brief overview of the entire theological education in Romania, the chronicle presents the message of His Beatitude Teoctist, the Patriarch of Romania addressed to the participants.

The two topics of the Congress were:

The task and the mission of Theology in the Church and Society

The main problems that confronts the Faculties of Orthodox Theology in Romania of today.

In the first section three speeches was presented:

Archdeacon Prof. Dr. Ioan I. Ica jr. – Sibiu: Father Dumitru Staniloae – a classic of Theology in the XX-th century

Rev. Prof. Dr. Constantin Coman – Bucuresti: The task and mission of Theology in the church and society

Rev. Prof. Dr. Viorel Ionita – Bucuresti and Geneva: The cooperation between the Faculties of Theology in Europe

The second section contained for speeches:

1. Rev. Conf. Dr. Ioan Chirila – Cluj: The Structure of the theological education today (plans and programs)

2. Rev. Prof. Dr. Nicolae Achimescu – Iasi: The connection between Faculty and Church

3. Rev. Prof. Dr. Nicolae Necula – Bucuresti: The connection between Faculty and University

4. Lect. Dr. Ione Ungureanu – Craiova: The connection between Faculty and Society.

The participants of the Congress continued with a Final Report containing the main conclusions of the debates.

Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic" al teologiei secolului XX și misiunea teologiei în Biserică și în societate*

Arhid. prof. dr. Ioan I. ICĂ Jr.

I

Părintele Dumitru Stăniloae – „clasic" al teologiei secolului XX

Opera părintelui Dumitru Stăniloae este, s-a spus pe drept cuvânt cu zece ani în urmă într-o celebrare similară celei de față, „o împlinire de excepție a teologiei românești din acest sfârșit de veac și de mileniu", „o referință pentru multe generații de teologi de acum înainte", întrucât prin ea „teologia românească a ajuns pe cel mai înalt pisc al său"[1]. Simpla inventariere făcută cu acel prilej (pp. 16-67) a scrisului părintelui Dumitru Stăniloae în cele nouă decenii de asiduă creație și osteneli copleșește: 20 de cărți originale, 24 de volume de traduceri patristice[2], 275 de studii teologice, istorice și economice, 440 de articole de ziar în *Telegraful Român*, 17 eseuri în revista *Gândirea* sunt reperele cantitative ale unei opere uimitoare prin masivitate și diversitate. Chiar dacă, așa cum s-a spus tot atunci, „o evaluare a muncii acestui titan al teologiei românești contemporane e greu de făcut", se poate vorbi cu siguranță de o „epocă Dumitru Stăniloae în teologia românească", dar „o judecată obiectivă" asupra ei „o va face, cu timpul, *istoria*"[3].

Câteva certitudini se degajă cu evidență deci încă de pe acum: cu opera părintelui Dumitru Stăniloae teologia ortodoxă românească a dobândit o figură

---

* Cuvântare ținută la Simpozionul Teologic Național, Durău, septembrie 2003.

[1] Pr. prof. D. Radu, *Persoană și Comuniune...*, p. 155.

[2] 12 ale *Filocaliei* românești, 8 în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești": 2 volume din operele Sfântului Maxim Mărturisitorul, 2 volume din operele Sfântului Atanasie cel Mare, 1 volum din operele Sfântului Grigorie al Nyssei și 3 volume din operele Sfântului Chiril al Alexandriei, și 4 volume cu Lavsaiconul, Imnele Sfântului Simeon Noul Teolog, Cuvântările teologice ale Sfântului Grigorie Teologul și Operele complete ale Sfântului Dionisie Areopagitul.

[3] Pr. prof. M. Păcurariu, *ibid.*, p. 13.

„clasică" de tip monumental, cu un impact nu doar național, ci și panortodox și ecumenic. S-a putut spune astfel fără exagerare că prin sinteza sa teologică – în al cărei centru se află, cum spuneam în 1993, trilogia: *Dogmatică - Spiritualitate - Liturghie* (1978, 1981, 1986)[4] – părintele Dumitru Stăniloae ocupă în Ortodoxia actuală o poziție similară celei a unui K. Barth în protestantism și K. Rahner sau mai degrabă H. Urs von Balthasar în catolicism[5]. Părintele Dumitru Stăniloae este astfel nu numai un „titan al teologiei românești contemporane", ci și un „clasic" al teologiei secolului XX, atât al celei panortodoxe, cât și ecumenice. Numele părintelui Dumitru Stăniloae se înscrie astfel definitiv alături de marii teologi ai generației sale: alături de catolicii H. de Lubac (1898-1991), H. Urs von Balthasar (1905-1988) și K. Rahner (1904-1984), alături de protestanții K. Barth (1886-1968), E. Brunner (1889-1966) și P. Tillich (1886-1965) și alături de ortodocșii G. Florovsky (1893-1979), Iustin Popovici (1894-1979) și Vl. Lossky (1903-1958).

Teologia Bisericii dintotdeauna și de pretutindeni este organizată după două axe constitutive, dar divergente, care-i oferă o structură bipolară, cruciformă. Ea este o reflecție, o explicare și o valorificare a misterului Revelației veșnice a lui Dumnezeu în Iisus Hristos Cel Întrupat, răstignit și Înviat, păstrat și celebrat în Scriptură, Tainele și Tradiția Bisericii, dar reflecția ei are în vedere necesitățile fiecărei generații și epoci istorice în parte. Teologia și teologii au ca atare o situație inconfortabilă fiind solicitați în permanență de exigențele contradictorii ale „identității" și „angajării" (*identity and involvement*), putând fie să accentueze identitatea religioasă permanentă a Bisericii, fie să se centreze pe implicarea în problemele concrete în continuă schimbare ale generațiilor contemporane lor. Teologiile axate pe identitate au o natură sapiențială și mistică, o predilecție pentru trecut și discursul estetic, privilegiind continuitatea și spațialitatea, în timp ce teologiile axate pe implicare au o natură profetică și critică, privilegiind discontinuitățile și temporalitatea, cu accent pe prezent și viitor[6]. Aceasta pentru că teologia vie are o dublă responsabilitate față de Dumnezeu și Revelația Lui, și față de umanitate, față de transcendență și imanență, față de veșnicie și istorie, față de trecut, prezent și viitor. Sau, așa cum remarcabil sintetiza părintele Dumitru Stăniloae însuși în „introducerea" *Dogmaticii* lui: la modul ideal teologia vie a Bisericii trebuie să fie în același timp a) „apostolică și tradițională", fidelă prin „credință" Revelației date în trecut și transmise în tradiție prin istorie; b) „contemporană cu fiecare epocă", deschizându-se prin „iubire" oamenilor de acum și problemelor prezentului; și c) „profetică-eshatologică", deschisă și deschizând prin „speranță" umanității perspectivele „viitorului" eshatologic inaugurat de Hristos prin Învierea Sa și promovând astfel mișcarea și progresul spiritual al omenirii spre desăvârșirea ei finală, metaistorică[7].

Această schemă de natură ideală a structurii teologiei Bisericii se realizează însă în concretul devenirii istorice a societăților. Tot astfel și opera părintelui

---

[4] *Ibid.*, p. XXVI.
[5] † Kallistos Ware, *ibid.*, p. 118.
[6] Cf. G. Lafont, *La Sagesse et la Prophetie. Modeles theologiques*, 1999.
[7] Cf. *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, 1978, pp. 103-110.

Dumitru Stăniloae, ca și cea a contemporanilor săi menționați mai sus, este reflexul epocii sale, este o teologie a secolului XX. În toate confesiunile creștine, teologia secolului XX a fost marcată de un imens efort de autodefinire a identității proprii în prima parte a secolului, dublat de un efort similar de deschidere și implicare în problemele umanității și ale lumii, în a doua lui parte. Totul pe fundalul convulsiilor istorice care au marcat tragic istoria secolului XX, cu imensele confruntări ale imperiilor, națiunilor și ideologiilor rivale din cele două războaie mondiale și a războiului rece care s-a încheiat abia în 1989. Cu costuri umane terifiante, Europa a trecut de la civilizația rurală la cea industrială și, foarte recent, informațională, a evoluat de la diviziune la unificare, de la confruntarea națiunilor și a blocurilor rivale (capitalism - comunism, liberalism - socialism, democrație - totalitarism), la convergență și construcția unei confederații europene în sânul unei civilizații globale și globalizate. În trecerea lor de la rural la industrial și în confruntarea cu ideologiile rivale, Bisericile și teologiile secolului XX s-au văzut confruntate, în prima jumătate a secolului XX, cu criza secularizării și a decreștinării avansate a societăților pe fondul progresului pozitivismului și materialismului, cu dilema si dezbaterea culturală acută tradiționalism - occidentalism, creștinism - modernitate, ruralizare - urbanizare. Confruntate cu insuficiențele teologiei antropocentrice și liberale ale secolului XIX, marcată de clivajul iluminism - romantism, raționalism - pietism, în fața noilor ideologii ale modernității secularizate, teologiile creștine din prima jumătate a secolului XX au fost marcate toate, într-un context dominat încă de polemici confesionale și rivalități, prin recursul înnoitor „la izvoarele" specifice. Așa au apărut succesiv „teologia dialectică" protestantă, antiliberală, centrată pe primatul absolut al Cuvântului lui Dumnezeu, „noua teologie" catolică, antiscolastică, inspirată din mișcarea liturgică și patristică, și în anii '30-'40 teologia „neopatristică" ortodoxă. Toate aceste trei teologii au în comun refuzul atât al unui discurs scolastic abstract, cât și al unui pietism sentimental fără forme, și recursul comun la categoriile interpretative și resursele filosofiilor existențiale și personaliste (M. Buber, F. Ebner, M. Heidegger, L. Lavel, M. Blondel, L. Binswanger). Legată de redescoperirea teologiei Sfântului Grigorie Palama, a isihasmului și Filocaliei, teologia „neopatristică" și-a văzut formulat programul de către părintele G. Florovsky, la Primul Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxe de la Atena (1936), în termenii „deconstrucției" „captivităților babilonice" a teologiei ortodoxe înfeudate, între secolele XVI-XIX, modelor intelectuale occidentale. Acest program va fi concretizat însă de trei mari teologi ortodocși: de părintele Iustin Popovici (*Dogmatica*, 3 vol., 1932, 1935, 1978; *Viețile Sfinților*, 1972-1977), de Vl. Lossky (*Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, 1944) și de părintele Dumitru Stăniloae încă din anii '30. Creația sa teologică întinsă pe parcursul a șase decenii s-a desfășurat în două etape clar distincte: între anii 1930-1947, în condițiile de libertate din cadrul statului român unitar în accelerată modernizare, iar între anii 1948-1989, în condițiile dramatice de represiune, rezistență și supraviețuire spirituală din statul totalitar comunist care a împins România în bezna terorii, a foamei, frigului și fricii. Preocupările părintelui Dumitru Stăniloae au în centru definirea identității teologiei ortodoxe

(ca răspuns la problema „identității") și a specificului Ortodoxiei românești (ca răspuns la problema „implicării"). În viziunea părintelui Dumitru Stăniloae, teologia ortodoxă autentică – distinctă de scolastica tomistă catolică și de biblicismul protestant, fie el și „dialectic" – nu poate ignora contribuția decisivă a Sfântului Grigorie Palama (1938) și a *Filocaliei* (1946-1948), a *Asceticii și misticii* (1947), ca o teologie a experienței lui Dumnezeu și o „antropologie a desăvârșirii". Ea nu este nici discurs academic rigid (gen Androutsos), nici speculație filosofică personală (gen Bulgakov sau Berdiaev ori L. Blaga, 1942), ci are o concentrație hristologică pentru că doar *în Iisus Hristos* e *restaurarea omului* (1943). Doar Iisus Hristos e cheia înțelegerii de sine a omului și a istoriei umane, ceea ce părintele Dumitru Stăniloae demonstrează plecând de la hristologia patristică maximiană, interpretată în categoriile filosofiei personaliste și existențiale. *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului* și *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* apărute în 1993 sunt și testamentul teologic al părintelui Dumitru Stăniloae.

Convingerea de origine romantică a părintelui Dumitru Stăniloae a fost apoi aceea a unei simbioze unice între *Ortodoxie și românism* (1939, 1992), mai exact între Ortodoxie și civilizația *rurală* românească care ar sta sub semnul unei sinteze unice între latinitate și Ortodoxie dominate – spre deosebire de raționalismul grec și misticismul slav – de echilibru între Dumnezeu și om, între Orient și Occident, și inspirate de motivul „personalismului comunitar". „Persoana și comuniunea" în unitatea lor relațională și dialogică sunt de altfel cheia întregii viziuni teologice a părintelui Dumitru Stăniloae, oferind o perspectivă generoasă, deschisă și sintetică asupra existenței, evitând blocajul schematic în aspecte unilaterale și deschizând spre concret și viață. Ele sunt motorul sintezei creatoare a părintelui Dumitru Stăniloae cuprinsă în monumentala trilogie: Dogmatică - Spiritualitate - Liturghie (1978, 1981, 1986). Volumele acestei trilogii alcătuiesc un amplu și fastuos comentariu existențial și neopatristic al „experienței lui Dumnezeu" în dogmele, în mistica și Liturghia ortodoxe, o viziune despre om și cosmos în perspectiva dialogului spiritual infinit al omului cu Dumnezeul-Iubire al Comuniunii Treimice în Iisus Hristos Cel Întrupat și Înviat. Bogăția de aspecte, echilibrul abordării, forța sintetică a viziunii desfid orice rezumare și reprezintă o sursă de inspirație nesfârșită. Viziunea holistică și cosmică despre Hristos și umanitate se întregesc în anii sintezei, de după ieșirea din închisoare în 1963, cu deschideri prudente față de etica socială („slujire și proexistență", „responsabilitate") și față de ecumenismul modern (sub semnul unei „sobornicități deschise" ca depășire a confesionalismelor și contribuții concrete la soluționarea problemelor legate de „monofizismul" chalcedonian, „Filioque"-le catolic și „justificarea" reformată).

Receptarea teologiei părintelui Dumitru Stăniloae în cadrul teologiei românești va fi un proces constant și fără capăt. Pentru a fi autentică, aceasta nu se poate fixa retrospectiv și rapsodic pe simpla ei repetiție, ci trebuie să aibă curajul de a-i sesiza și limitele tipului de teologie asumat – sapiențial, nu profetic! – și cele ale epocii – secolul XX! – și de a-i aplica inspirația într-un context radical schimbat, racordând teologia la timpul actual și la exigențele lui. Iar acestea sunt

cu totul altele decât cele ale secolului XX („secolul extremelor"). Anul 1989 a adus cu sine nu sfârșitul parantezei comuniste și întoarcerea la firul întrerupt în 1948, ci intrarea și a României într-o nouă lume, dominată de cu totul alte paradigme: o lume a pluralismului și globalizării, a unificării și integrării europene și planetare și, mai presus de orice, o lume a unei gigantice mutații de civilizație. Toate acestea nu erau nici măcar bănuite atunci, nici de părintele Dumitru Stăniloae, nici de noi toți.

Father Dumitru Staniloae – a classic of the 20th century theology and the mission of theology in the Church and Society

The author of the study 'Father Dumitru Staniloae – a classic of the 20th century theology and the mission of theology in the Church and Society', Archdeacon Prof. Ioan I. Ica Jr. analyses the main aspects of the work of Father Dumitru Staniloae and its contribution for the 20th century theology. Its work is impressive as quantity and diversity (20 original books, 24 books of patristic translations, 275 theological studies, 440 journal articles etc.). But most of all the theology of Father Dumitru Staniloae is an 'exceptional fulfilment of the Orthodox Romanian theology' and a 'point of reference for many generations of theologians' in the future. His theological trilogy: **Dogmatics, Spirituality, Liturgy** *embraces a great variety of themes and explores the core of the mystery of the Church: the Son of God incarnate for ourselves and for our salvation.*

Structura învăţământului teologic astăzi (planuri, programe)

Pr. Conf. dr. Ioan CHIRILĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj Napoca

Structural, învățământul teologic românesc are două niveluri de bază, niveluri care trebuie privite în raport organic și complementar: un nivel preuniversitar-seminarial și unul universitar. Ambele niveluri au trecut și trec printr-un proces de reconfigurare din momentul în care au fost cuprinse ca părți constitutive ale sistemului educațional național de stat.

Nu mă voi referi în chip deosebit la structura existentă în cadrul învățământului seminarial. Vreau doar să remarc faptul că în acest segment al învățământului teologic s-au produs schimbări curriculare însemnate prin care s-a diluat considerabil conținutul teologic. Va trebui să avem în vedere și acest fapt, și acest segment, întrucât el este în unitate organică cu învățământul universitar. Ar exista două posibilități: organizarea lui ca învățământ confesional suportat financiar de Biserică și cu posibilitatea organizării unui modul de diferențe, la finele studiilor seminariale, pentru ca absolvenții săi să poată obține un Bacalaureat în sistemul laic sau organizarea lui ca liceu umanist cu specific vocațional teologic în care să se studieze pe lângă curricula laică elementele mărturiei creștine: Catehism, Dogmatică, Morală, Studii biblice, Apologetica. Această variantă nu ar mai permite accesul lor la hirotonire. Oricum, cazul trebuie privit cu multă seriozitate și căutată soluția revigorării substanțial calitative ale acestuia.

Structural, învățământul teologic universitar românesc are trei componente: nivel licență, master și doctorat. Această structură se datorează faptului că teologia universitară românească este într-un proces de restaurare a conținutului în formele pe care acesta le-a avut înainte de intrarea țării în perioada ideologiilor comuniste. Acest proces a demarat cu multă sfială, deși, la cumpăna vremii, s-ar fi putut iniția o reforma prin care să se realizeze o restructurare rapidă care să reconfigureze structurile acestuia în conformitate cu standardele teologice universitare europene, cunoscut fiind faptul că învățământul teologic românesc era compatibil structural-curricular cu cel similar din universitățile europene. Așa se face că în cadrul mișcării lente de restaurare s-au înregistrat pași

timizi care nu reflectă decât noi acumulări, noi suprapuneri de tematici și metode de prezentare. Plecând de la aceste observații cu caracter general trebuie să evidențiem două premise fundamentale pentru fixarea modului de restaurare-reconfigurare a învățământului teologic universitar românesc.

Prima premisă este de ordin teologic: învățământul teologic românesc trebuie să realizeze formarea mărturisitorului creștin ortodox și a modelului de slujire-propovăduire capabil să dinamizeze procesul de restaurare morală a societății românești și să dialogeze credibil cu sferele teologice contemporane, atât de diversificate confesional.

Cea de a doua premisă este determinată de regulile managementului academic național și european. Intrarea învățământului teologic sub auspiciile și în cadrele de finanțare ale Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului revendică din partea acestuia un management științific și administrativ corespunzător. De aceea, premiza a doua este cea care direcționează sistemul de compatibilizare a procesului educațional și de administrare în conformitate cu legislația în vigoare. Restaurarea curriculară trebuie să reflecte un grad total de compatibilitate cu cel prevăzut de lege: calificarea cadrelor didactice, creditarea și recunoașterea creditelor, finalitate concretă în social ș.a. și, în actualul stadiu de integrare europeană, să fie cel puțin minimal concordant cu prevederile de la Bologna, Gratz, Praga și cu cele ce vor urma.

Care este situația de facto?

Nu am făcut o documentare totală. Informațiile pe care le dețin vizează Facultățile cuprinse în consorțiul celor patru mari universități: București, Iași, Cluj Napoca, Timișoara, la care se adaugă Sibiul, ca Facultate sub auspiciile căreia s-a dezvoltat Facultatea de la Cluj Napoca. Aceste informații au fost prinse în proiectul Calisro, proiect ce urmărește compatibilizarea curriculară a învățământului universitar românesc cu cel european. În urma analizei făcute la finele anului universitar 2002-2003 a reieșit faptul că în cadrul segmentului universitar teologic există diferențe evidente în ceea ce privește curricula universitară. Unele planuri de învățământ reflectă potențialul didactic local și nu structura tradițională și strict necesară învățământului universitar vocațional. Coeficientul de conformitate existent între planurile de învățământ analizate nu depășește cu mult procentul de 60%.

Ce se impune, în acest caz?

Redefinirea finalităților învățământului teologic universitar va conduce implicit la orientarea obiectivă a procesului de restructurare curriculară. De acest punct s-a ocupat referatul realizat de părintele prof. dr. C. Coman.

Se poate observa că în structura Facultăților de Teologie există două secțiuni clare, care și pe mai departe vor trebui să fie bine afirmate ca structuri complementare, dar cu ponderi diferite de curriculă strict teologică: secția pastorală și ceea ce numește MECT-ul secția teologie-didactică.

Așadar, aceasta este structura de bază. În puține Facultăți s-a reușit coagularea a două sau mai multe catedre distincte în care să se reflecte acest fapt. Pe viitor se impune o asemenea organizare la nivelul tuturor Facultăților noastre. Cea mai rapidă soluție este cea a cooptării în Consiliile noastre profesorale și în colectivele noastre academice a specialiștilor de la specializarea B. Creșterea valorică și numerică va permite desprinderea în cel puțin două catedre.

Procesul lent de restaurare a structurilor învățământului teologic românesc a făcut ca acesta să meargă în sens opus procesului lansat de universitățile din care facem parte. Dacă în Universități se pune un accent deosebit pe munca individuală de cercetare-documentare, mărindu-se numărul de ore pentru studiu, la noi, prin introducerea a noi discipline, a unor opționale artificiale care înlocuiesc uneori discipline fundamentale, se merge spre înmulțirea numărului de ore de predare. Or, acest lucru nu este firesc. De aceea, trebuie demarat cât mai rapid procesul de fixare a componentei fundamentale specifice fiecărei secțiuni.

Pentru fixarea componentei fundamentale este nevoie de constituirea unei comisii speciale. Componența comisiei cred că ar fi cel mai potrivit să fie alcătuită din: un reprezentant al Comisiei pentru învățământ a Sfântului Sinod (președintele acesteia), decanii Facultăților din Consorțiul universitar și Decanul Facultății de la Sibiu.

O dată realizată lista componentei fundamentale, se va purcede la alcătuirea structurii de trunchi comun teologic pentru specializările duble în așa fel încât să se ofere toate cunoștințele necesare susținerii dialogului teologie-știință și a mărturisitorului creștin ce vorbește despre întrupare.

Următorul pas ar fi unul de natură individual disciplinară. Adică, la nivelul Patriarhiei, din toate Facultățile se vor alcătui comisii pe fiecare disciplină care vor stabili o programă analitică unitară, ca tematică și bibliografie fundamentală obligatorie, care să fie supuse aprobării forurilor superior-bisericești și ministeriale. Comisiile pe discipline adună toți profesorii, conferențiarii, lectorii și asistenții de la disciplina respectivă. După stabilirea tematicii programei analitice se va elabora un plan național coerent de cercetare și de promovare națională și internațională a rezultatelor cercetării. Locul și data întâlnirilor de lucru se vor stabili în urma validării hotărârilor prezentului Congres. Programele analitice vor fi înaintate Comisiei de fixare a componentei fundamentale care după constatarea gradului de conformitate cu reperele fundamentale stabilite o va înainta Sfântului Sinod și apoi Ministerului.

Se cere cu maximă necesitate stabilirea unui sistem de comunicare științifică și managerial academică între toate Facultățile. Ar fi nevoie de un centru pilot de coordonare, probabil la București.

La nivel masteral și doctoral se impune o mai evidentă orientare înspre cercetare, dialog teologic, ecumenic și interreligios. Să existe o comunicare reală cu privire la conținutul și finalitățile de cercetare a fiecărei secțiuni. Nu pot exista masterate acolo unde nu există IOD.

Repere orientative pentru fixarea componentei fundamentale:

a) *Pentru specializarea Teologie Pastorală*

Această specializare urmărește formarea teologică, misionar-pastorală, a studenților care doresc să se dedice slujirii Altarului. În același timp trebuie să avem în vedere faptul că în structurile bisericești existente se impune revigorarea câmpului cercetării teologice. Întrucât slujirea preoțească este o demnitate extraordinară, credem că se impune o mai aprofundată pregătire, mai ales practică, în domeniul trăirii duhovnicești. De aceea am propune ca pentru specializarea pastorală să se aibă în vedere eșalonarea pregătirii pe două niveluri: un nivel licență și un nivel postuniversitar, tip master, pentru aprofundarea secțiunii teologiei practice. Acest nivel să fie echivalent, formal și de creditare, celui specific modulelor pedagogice, doar că acesta va fi un modul post-licență și nu simultan-facultativ.

În acest caz, la nivelul licență se va avea în vedere o reorganizare a disciplinelor în vederea fluidizării actului educativ-formativ teologic. Mă gândesc aici la fixarea ca discipline fundamentale a materiilor care vizează îndeosebi cadrul teologico-liturgic românesc și ortodox, cum ar fi: Disciplinele biblice ale Noului și Vechiului Testament; Istoria Bisericii Ortodoxe Române; Apologetică, Dogmatică, Morală, Liturgică, Muzică. Aceste materii ar trebui să fie discipline de patru ani, cu număr ponderat de ore și cu o creditare în coeficient de 50% din suma totală de credite. Fiecare an va avea un curs bine definit ca și conținut, astfel încât să se parcurgă toată materia gradual și cu posibilitate de aprofundare prin cercetare individuală clară. Disciplinele din secțiunea practică se vor face în forma lucrărilor de laborator, segmentul teoretic să nu depășească 30% din numărul de ore alocat. Celelalte discipline se vor organiza ca pachete de opționale în care să se reflecte: izvoarele patristice ale Teologii răsăritene, istoria mediului de dezvoltare a acesteia, contextul teologhisirii ortodoxe contemporane; problematicile misionare și ecumenice și dialogul interconfesional și interreligios. Aceste pachete pot fi organizate în sistem modular, adresabilitatea lor fiind mai mare, pot fi acceptați și studenții altor facultăți. Chestiunile de ordin interconfesional vor fi studiate în facultățile de specialitate existente în Universitatea respectivă. În cadrul cursurilor de specialitate nu se va aloca o pondere exagerată prezentării altor doctrine, ci a modului în care dialogăm cu promotorii lor sau cum le combatem. Fiecare an de studiu va beneficia de regulamentul și indicațiile curriculare adecvate disciplinei respective, se vor preciza interdeterminările dintre disciplina fundamentală și opționalele care trebuie urmate înainte sau simultan cu disciplina în cauză, ca de altfel și modul de finalizare a fiecărei componente educațional-formative, pentru ca studentul să se poată orienta în realizarea complementării și abordării în succesiune firească a cursurilor.

Structura postuniversitară practică va pune accent pe disciplinele practice: Liturgică, Omiletică, Catehetică, Drept, Consiliere duhovnicească, Muzică, Administrație, Misiune și Apologetică. Verificarea finală îi va permite absolventului să ceară darul hirotonirii, supunându-se tuturor rigorilor precizate de chiriarhul locului.

Structurarea planurilor de învățământ se va face în conformitate cu practica internațională uzitată de Facultățile de Teologie Ortodoxă și cu legislația națională în vigoare. Ele vor cuprinde și un important segment de cercetare și dialog teologic cu societatea.

Programele analitice se vor elabora ca și conținut tematic în mod unitar pe tot sistemul de învățământ. Vor avea ca anexă o Bibliografie obligatorie comună, profesorul putând să o complementeze cu altă bibliografie orientativă menită să-i întregească cunoștințele în vederea soluționării problemelor locale specifice.

Fiecare comisie de disciplină va elabora un plan de cercetare și va găsi modalitatea de a face cunoscute rezultatele cercetării pe plan internațional. Pot fi organizate centre de cercetare biblică, istorică, misionară, ecumenică în diverse Facultăți sau centre mănăstirești.

Munca de cercetare va fi normată în conformitate cu legislația în vigoare, după ce centrul respectiv va fi fost acreditat.

Ar fi potrivită inițierea practicii de „vissiting professor", mai întâi la nivel național, iar acolo unde este realizat cadrul instituțional adecvat, și la nivel internațional. Este foarte important contactul cu lumea academică ortodoxă.

b) *Pentru specializarea Teologie-didactică*

Ponderea disciplinelor teologice să fie de minim 40%. Se va avea în vedere formarea pedagogică a absolvenților, dar în chip deosebit se va pune accent pe formarea duhovnicească, pe dobândirea staturii de mărturisitor și de povățuitor al societății spre reîncadrarea sa liturgică.

În limita legislațiilor universitare se va ține cont de faptul că absolvenții acestor specializări trebuie să poată, prin programe adecvate, să-și completeze studiile în specializarea B, pentru a fi licențiat și în aceasta.

Facultățile, în cooperare cu societatea civilă, vor iniția organizarea unor ateliere de lucru specifice specializării. De ex.: coordonatorul practicii de asistență socială va contracta un cămin în care să se asigure integral serviciile de către viitorii asistenți sociali.

Unde este posibil se vor crea chiar centre de microproducție, de ex. la Patrimoniu cultural. La litere se vor organiza cursuri de limbi pentru copiii cu situații financiare precare.

Nădăjduim că în timp scurt, în limitele ascultării duhovnicești și ale cumpătării și smereniei, toți factorii responsabili se vor angaja la însănătoșirea cadrului de formare teologică universitară și postuniversitară.

The Structure of theological education today (plans and programs)

The author of this study presented at the National Congress of the Faculties of Orthodox Theology – 2003, Rev. Prof. Dr. Ioan Chirila presents some aspects of the theological education in Romania. The two basic levels of the theological education in Romania: pre-university and university level.

The first premise in the analysis of the theological education after the period of Communism is a theological one: the theological education must approach a model of preaching and mission capable to increase the process of moral restoration of the Romanian society. The second premise has an academic meaning: the entering of the theological education under the care of the Ministry of Education, Research and Youth ask a new approach concerning the scientific and administrative management. The author presents the situation de facto today and what could be done to improve this situation, specifically for the Pastoral Theology (theological education for future clergy) and Didactic Theology (the future religion teachers).

Relația dintre facultate și Biserică

Pr. Prof. Dr. Nicolae ACHIMESCU

O analiză a situației, statutului și vocației facultății de teologie în relația ei cu Biserica, universitatea sau societatea, după mai bine de un deceniu de la reintegrarea ei în cadrul universităților de stat, merită astăzi o atenție cu totul deosebită. Ținând seama de experiența din perioada interbelică, mai mult sau mai puțin cunoscută de către noi, cei de astăzi, profesori sau studenți, ierarhi sau clerici, s-ar putea spune că unele lucruri s-au păstrat, altele au dispărut, după cum, la fel de bine, au apărut altele noi.

Așa cum se știe, facultatea de teologie este și trebuie să rămână, indiferent de locul, statutul pe care îl are, o instituție de învățământ cu un caracter vocațional. Desigur, fiecare dintre facultățile unei universități își poate revendica o anume vocație: vocația de a forma specialiști într-un domeniu sau altul. Vocația unei facultăți de teologie, însă, nu este numai aceea de a forma specialiști, cât oameni (preoți, profesori, asistenți sociali etc.) care, la rândul lor, nu doar să învețe și să slujească pe semenii lor, ci să-i pregătească încă din această lume agitată și uneori confuză pentru Împărăția lui Dumnezeu. Din această perspectivă, vocația oricărei facultăți de teologie trebuie să se înscrie pe linia vocației Bisericii.

1. Vocaţia facultăţii de teologie trebuie să se înscrie pe linia vocaţiei Bisericii

Încercând o evaluare a învățământului teologic în general, dincolo de orice spațiu geografic sau confesional, se constată, din păcate, o îndepărtare a sa de rostul și rolul său. Teologia universitară își schimbă sau renunță la adevărata ei vocație, devenind mai mult o știință despre Dumnezeu și mai puțin o comuniune în rugăciune cu El. Mutarea accentului dinspre trăirea adevărului lui Dumnezeu spre știința și reflecția teologică riscă să submineze din interior vocația specifică pe care învățământul teologic o are în cadrul învățământului universitar. De aceea, fără a contesta caracterul științific al teologiei, trebuie reafirmat că teologia este o „știință", dar o știință cu totul aparte în cadrul universității, o știință care-și propune nu doar să informeze, ci să și formeze. Mai mult ca oricând, pe linia vocației Bisericii, teologia de astăzi trebuie să deschidă sufletul omului spre Dumnezeu; ea nu trebuie să fie o sumă de concepte și propoziții învățate mecanic, ci izvor de viață duhovnicească, experiență spirituală, cunoaștere izvorâtă în primul rând

dintr-o trăire autentic creștină. Este și motivul pentru care, la orice facultate de teologie, cursurile nu pot începe decât prin rugăciune, prin întâlnirea cu Dumnezeu în „laboratorul" Său care se cheamă biserică. Principiul fundamental pe care trebuie să-l aibă în vedere orice dascăl de teologie trebuie să fie acela că nimeni nu poate învăța pe alții dacă nu cunoaște el însuși ceea ce învață, dacă nu trăiește întâlnirea cu Dumnezeu în rugăciune. Practic, nu se poate face teologie fără rugăciune. Aceasta face parte din programul de învățământ și din formarea celor care studiază teologia.

2. Dubla subordonare a facultăţilor de teologie şi implicaţiile acesteia în relaţia facultate – Biserică

Dintre toate facultățile oricărei universități, facultatea de teologie este singura care, conform Protocolului încheiat între Patriarhia Română și M.E.C., are o dublă subordonare: una administrativ-financiară, față de Universitate și M.E.C., și o alta spirituală, față de Patriarhia Română și eparhia tutelară.

În principiu, această dublă subordonare este una benefică, întrucât oferă posibilitatea facultății, pe de o parte, să-și rezolve problemele de ordin administrativ-financiar în condițiile foarte vitrege de astăzi, iar pe de altă parte, să-și păstreze identitatea spirituală într-o lume tot mai secularizată.

Firește, analiza de față nu-și poate propune nici pe departe o detaliere a relației facultate – Biserică, pentru că această relație este mijlocită, în general, de fiecare facultate în parte, de ierarhul căruia îi este subordonată direct, de relația dintre ierarh și conducerea universității din care face parte facultatea, de relația dintre conducerea facultății și cea a universității respective etc.

Există, însă, în același timp, unele aspecte generale (pozitive sau negative) care țin de această relație, dintre care voi încerca să amintesc câteva:

a) *Organizarea învățământului teologic*

În prezent, în România, există 15 instituții de învățământ teologic (incluzând aici facultăți și departamente), repartizate cu totul neuniform din punct de vedere geografic și demografic. Fiecare dintre acestea dispune de mai multe secții și subsecții, unele doar autorizate, altele deja acreditate. Ținând seama de această situație, se impune o strategie bine gândită privind perspectivele învățământului teologic românesc, privind șansele lui de supraviețuire pe termen lung.

Făcând o retrospectivă a numărului și calității candidaților la admitere din '90 încoace, se constată o diminuare crescândă a acestora la toate secțiile, dar cu preponderență la secțiile Asistență Socială și Conservare și Restaurare. Mulți dintre absolvenții de seminarii preferă să se înscrie la alte facultăți din cadrul universității. Între altele, o explicație ar fi inflația de absolvenți de teologie, ca și lipsa posibilității de a-și găsi un post pe măsura așteptărilor după obținerea diplomei de licență.

Dincolo de această situație, dat fiind numărul mare al celor admiși și școlarizați, se pune problema dacă școlarizăm mai puțini și mai buni sau invers, dacă

facultăților le revine doar *sarcina de a școlariza* (așa cum se întâmplă și în cazul altor facultăți), fără ca Biserica să-și asume obligația de a le asigura automat un loc de muncă.

b) *Problema hirotoniei studenților de la Teologie Pastorală*

În mod firesc, orice preot ar trebui să fie posesorul unei diplome care să-i confirme pregătirea necesară în vederea hirotoniei la fel cum un profesor, inginer sau medic își dobândește acest statut abia după ce și-a absolvit studiile respective.

Din păcate, în anumite eparhii acest principiu este ignorat, așa încât există studenți hirotoniți și funcționând ca preoți în parohie, deși nu sunt absolvenți nici de seminar și nici de teologie.

Pe de altă parte, unii dintre aceștia primesc, în mod ilegal, salariu de la parohie și bursă de la facultate.

Prin urmare, se impune respectarea hotărârii Sfântului Sinod de către toți ierarhii privind această disfuncționalitate.

c) *Problema absorbției absolvenților de la celelalte secții decât Pastorala*

Există facultăți de teologie care sunt structurate pe 2-5 secții, cele mai multe fiind, în afară de Teologie Pastorală, cele de Teologie Litere, Asistență Socială, Conservare și Restaurare.

Dacă în situația absolvenților de Teologie Pastorală, acolo unde eparhiile nu mai dispun de parohii vacante, cei mai buni se îndreaptă spre alte facultăți sau devin profesori de religie, în cazul celorlalți absolvenți lucrurile sunt mai delicate. Absorbția lor fiind firavă, cei mai mulți optează pentru un post de profesor de religie, deși au o pregătire de specialitate cu totul necorespunzătoare. Pe termen lung (până la 40 de ani), în acest mod, orele de religie sunt susținute de profesori nepregătiți, ulterior marginalizați de colectivele profesorale din școlile respective.

Se impune, așadar, și de această dată, o clarificare la nivelul Sfântului Sinod privind viitorul profesor de religie, care, în funcție de pregătirea sa, nu numai că nu are capacitatea de a forma, dar chiar deformează, derutează. Există deja, din nefericire, în multe școli în rândul elevilor și profesorilor prejudecata legată de inutilitatea orei de religie.

d) *Colaborarea dintre Centrele eparhiale și facultățile de teologie în evaluarea și repartiția absolvenților*

Calitatea intelectuală și morală, după încheierea anilor de studii este certificată, în primul rând de diploma de licență semnată de decan și adeverința de bună purtare eliberată de duhovnicul facultății. În cele mai multe cazuri, acest criteriu este respectat. Există, din păcate, în unele Centre eparhiale, factori de decizie care ignoră clar criteriile elementare de valoare și competență impuse de actele de studii în promovarea absolvenților, fapt ce conduce la o anumită frustrare resimțită de absolvenții merituoși, cinstiți, modești și tăcuți.

Ba mai mult decât atât, comportamentul unor funcționari (preoți sau mireni) din anumite Centre eparhiale vădește o notă de superioritate, emfază și dispreț la adresa facultăților de teologie și a slujitorilor acestora.

e) *O mai bună colaborare între profesorii de teologie și revistele bisericești*

În mod evident, revistele bisericești (centrale sau locale) au fost și rămân spațiul publicistic predilect pentru toți profesorii de teologie. Din păcate, în multe cazuri, numărul cititorilor acestor publicații este unul restrâns, dată fiind tematica cu totul specială sau chiar datorită unor carențe în difuzarea lor. De asemenea, din rațiuni financiare sau de altă natură, unele dintre acestea apar cu foarte mare întârziere (uneori, de ordinul anilor), ceea ce face ca tematica prezentată sau bibliografia utilizată să devină, între timp, inactuale.

Pentru profesorii de teologie, activitatea științifică este criteriul fundamental pentru orice promovare de la o treaptă didactică la alta. Această activitate trebuie concretizată în publicarea unor studii de specialitate, ceea ce presupune apariția lor efectivă pe piață. Este și motivul pentru care, constrânși de timp, cei mai mulți profesori de teologie preferă uneori publicații din afara Bisericii (gen „Analele Universității") sau edituri laice, unde studiile sau cărțile lor apar mult mai repede.

Desigur, în această situație, există și riscul publicării unor lucrări necorespunzătoare, motiv pentru care se recomandă o eficientizare mai mare a ritmului în publicistica bisericească românească.

Pe de altă parte, ținând seama de contextul nou în care Biserica își desfășoară activitatea, ar fi cu totul inoportun să se ajungă la un monopol din partea Bisericii în publicistica cu tematică teologică și bisericească.

f) *O colaborare mai strânsă între Patriarhie, Centrele eparhiale și facultățile de teologie în acordarea burselor în străinătate*

Marea deschidere spre străinătate, dar mai ales spre Occident, de după '90, a făcut posibilă creșterea foarte mare a numărului celor care își continuă studiile teologice la universități din străinătate, fie că este vorba de licențiați, masteranzi sau doctoranzi. Unii dintre aceștia își finalizează aceste studii printr-o diplomă sau se rezumă doar la a frecventa sporadic și fără o finalitate precisă anumite cursuri sau seminarii.

Această prezență a unor teologi români în universitățile străine este, în principiu, binevenită, pentru că presupune o prezență a însăși teologiei ortodoxe românești acolo, cu valorile ei incontestabile.

Apare, însă, aici și o întrebare: cine certifică calitatea intelectuală și morală, ca și modul în care reprezintă facultățile de teologie și teologia românească în ansamblul ei acești teologi în străinătate?

De aceea, ar fi foarte necesară constituirea unor comisii la nivelul facultăților și chiar la nivel național în cazul burselor oficiale pentru verificarea cunoștințelor și modului în care un candidat poate reprezenta Biserica noastră în contextul ecumenic actual.

g) *O mai bună colaborare între facultățile de teologie din țară*

Numărul mare al facultăților și profesorilor de teologie de după 1989 face, în principiu, mai dificilă colaborarea mai apropiată și mai frecventă între ele. Totuși, o atare colaborare este indispensabilă, ținând seama de scopul pe care trebuie să-l slujească cu toate laolaltă, și anume unitatea Bisericii și învățământului

teologic românesc. De aceea, organizarea unor asemenea întruniri sau congrese la nivelul Patriarhiei Române sunt extraordinar de utile. În același timp, ar putea fi identificate și alte modalități de colaborare, cum ar fi: întruniri de lucru pe grupe mai mici de facultăți, schimburi de carte, simpozioane sau colocvii cu invitați din partea mai multor facultăți, publicarea unor materiale în seria Teologie a „Analelor Universității" în relație de reciprocitate etc.

h) *O mai bună comunicare între facultate și Centrele eparhiale prin intermediul consilierului pe probleme de învățământ*

Consilierul pe probleme de învățământ de la Centrul eparhial poate reprezenta liantul dintre cele două instituții, cu condiția de a fi cadru universitar. Această condiție este obligatorie, întrucât se constată că numai o asemenea persoană are o percepție foarte exactă a problemelor reale ale învățământului superior, este familiarizat cu mediul universitar și problemele studenților, cunoaște din interior activitatea conducerii facultății și relația cu universitatea, după cum tot la fel de bine cunoaște perspectiva și maniera de abordare a Centrului eparhial în această privință.

The relation between Faculty and the Church

In this study, The relation between Faculty and the Church, the author analyses the main aspects of this relation in the process of education. The presence of the Faculty of Theology in the University is a very complex reality. The theological education in universities depends on two main institutions: The Ministry of Education and the Patriarchate of Romanian Orthodox Church.

Therefore, the specificity of this theological education is the vocational structure in choosing the students, the instruction but also the formation for serving the Church. Such an implication of the Church in the life of society is aimed to be a presence and a witness of faith in the world. Some issues in this reality are to be analysed by the author and a greater collaboration between the faculties in the same university or in different ones is thought to be a necessity for the improvement of that presence of religion and theology in the education of the young generations.

Unitatea Bisericii. Natura și scopul ei*

† DANIEL,
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

1. Actualitatea temei

Unitatea Bisericii este unul din articolele credinței ortodoxe, care este prezentată ca un atribut sau o notă fundamentală a Bisericii: „Cred întru **una, sfântă, sobornicească** și **apostolească** Biserică". Înțelegerea unității Bisericii, realizarea și manifestarea ei la nivelul vieții concrete a Bisericii constituie o permanentă preocupare, atât în plan teologic și spiritual, cât și în cel pastoral-misionar.

Refacerea unității creștine, după veacuri de schisme și polemici, precum și expresia credibilă a unității Bisericii, la nivel local și universal, reprezintă de asemenea o grijă permanentă din punct de vedere teologic și pastoral-misonar, în special într-o societate care devine tot mai pluralistă, secularizată și divizată în plan spiritual. În ultimele decenii, teologi ortodocși ca George Florovsky, I. Karmiris, I. Zizioulas, Vladimir Lossky, Alex. Schmemann și Dumitru Stăniloae au aprofundat tema unității Bisericii pe bazele teologiei patristice, adesea în dialog cu teologia romano-catolică ori protestantă[1], aducând prin aceasta, o contribuție ortodoxă majoră și recunoscută pe plan internațional. Reflecțiile lor asupra Bisericii sunt cunoscute ca o *eclesiologie a comuniunii euharistice*, în cazul lui Alexandru Schmemann, J. Meyendorff, I. Zizioulas, Boris Bobrinskoy[2], și ca o *eclesiologie trinitară*, extinsă dincolo de Euharistie, în cazul Părintelui Dumitru Stăniloae[3]. Reflecțiile lor care privesc: ontologia persoanei la nivel trinitar

---

* Comunicare prezentată la Conferința teologică internațională cu tema „*Învățătura ortodoxă despre Biserică*", care a avut loc la Moscova, între 17-20 noiembrie 2003.

[1] John Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood N.Y., St Vladimir's Seminary Press, 1985, Miroslav Volf, *After our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998.

[2] A se vedea Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, Patmos, Cluj-Napoca, 2002, pp.138-148.

[3] A se vedea Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I și II; idem, *Ortodoxe Dogmatik*, Einsiedeln, Benzinger, 1984; idem, *Trinitarian Relations and the Life of the Church*, în *Theology and the Church* 11-44, Crestwood, N.Y., St Vladimir's Seminary Press, 1980.

și antropologic, identificarea adevărului ființei cu comuniunea, unitatea dintre hristologie și pnevmatologie în constituirea Bisericii, relațiile trinitare în viața Bisericii și alte teme sunt de o mare importanță și prioritate în reînnoirea și misiunea Bisericii azi.

2. Natura şi scopul unităţii eclesiale

Cât privește *natura și scopul unității eclesiale*, se poate observa o anumită convergență în teologia ortodoxă contemporană, în a afirma că Sfânta Treime constituie *sursa, modelul, suportul și scopul unității Bisericii*. Această convergență se bazează, pe de o parte, pe o exegeză neo-patristică a Sfintei Scripturi, iar pe de altă parte, pe un studiu mai intensiv și aprofundat al vieții sacramentale, liturgice și canonice a Bisericii Ortodoxe, ca sursă de reînnoire teologică în dialog cu cultura de astăzi.

Acest efort de reînnoire a teologiei academice în înțelegerea Bisericii, în general, și a unității ei, în special, pe baza sintezei neo-patristice trebuie continuat, deoarece el se află doar la început. O dovadă a acestei necesități sunt numeroasele manuale de teologie și alte scrieri teologice scrise în Biserica Ortodoxă astăzi care sunt încă influențate de vechea terminologie și viziune teologică scolastică occidentală.

Mai mult decât atât, teologia unității eclesiale de astăzi trebuie însoțită de o adâncire a înnoirii teologiei biblice, pastorale și liturgice, realizată într-o perspectivă inter-disciplinară, așa cum a fost ea prezentă în teologia patristică. În acest sens, dorim să reamintim faptul că *dogmele și canoanele Bisericii Ortodoxe au fost formulate și aprobate în Sinoade ecumenice de către teologi episcopi, păstori în eparhiile lor*, cu o adâncă înțelegere a responsabilității lor pastoral-misionare de *a menține unitatea Bisericii ca o necesitate pentru mântuirea* turmei cuvântătoare încredințate grijii lor pastorale. În același timp, Liturghiile euharistice au fost elaborate în comunități vii, unind rugăciunea cu reflecția teologică, dogma cu doxologia, unitatea Bisericii cu misiunea ei dinamică. Pe lângă sublinierea adevărului că Sfânta Treime este sursa, modelul, suportul și ținta (scopul) unității Bisericii, teologia ortodoxă de astăzi trebuie să articuleze relația dintre *unitatea Bisericii ca dar oferit de Dumnezeu* și unitatea ei vizibilă *ca datorie misionară a creștinilor* (cf. Ioan 17, 21-22).

Noul Testament ne învață că Sfânta Biserică este „*popor agonisit de Dumnezeu*" (II Corinteni 6, 16; I Petru 2, 9), „*Trupul lui Hristos*" (Efeseni 1, 22-23), „*Mireasa lui Hristos*" (II Corinteni 11, 2; Apocalipsă 22, 17), „*Templu al lui Dumnezeu*", „*Templu al Duhului Sfânt*" (I Corinteni 3, 16; 6, 19-20), locuire (sălășluire) a Sfintei Treimi în persoanele umane (II Corinteni 13, 13; Efeseni 4, 18) sau că în Biserică „*este un singur Trup și un singur Duh, un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu și Tată al tuturor Care este peste toate și prin toate și în toți*" (Efeseni 4, 4-6). Toate aceste expresii biblice ne arată că unitatea Bisericii este un dar al lui Dumnezeu, este prezența însăși a Sfintei Treimi în viața Bisericii. Pe de altă parte, reflecția misionar-teologică privind viața Bisericii nu poate ignora dificultățile care există în păstrarea, cultivarea și exprimarea darului

unității Bisericii, oferit de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, cum relaționăm dogma unității Bisericii cu viața sacramentală și pastoral-misionară de astăzi. Teologia trebuie să ajute structurile eclesiale existente, practica vieții sacramentale și misionare să cultive și să exprime darul unității Bisericii, prezentând *noi metode spirituale de dialog, de comportament fratern și de cooperare misionară.* Spre exemplu, cunoscutul *Canon 34 apostolic*, scris în jurul anului 400 A.D., stipulează relația corectă dintre episcopii unui popor și primatul lor, ca o relație de *consultare reciprocă*, concluzionând că, în acest fel, „*Se va preamări Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt*". Altfel spus, pentru a descoperi relevanța eclesiologiei trinitare, conținută în Sfânta Scriptură și exprimată de Sf. Părinți ai Bisericii la vremea lor, nu în tratate sistematice de eclesiologie, ci în viața sacramentală și în disciplina canonică a Bisericii, este necesară *descoperirea conținutului spiritual profund* al acestora și relația acestui conținut cu viața comunităților și persoanelor creștine astăzi. Dacă profundul conținut mistagogic al Sfintelor Taine, al ritualurilor liturgice și al disciplinei canonice nu este pus în evidență în mod creativ, există riscul ca unitatea Bisericii să imite unitatea instituțiilor seculare. În același timp, este necesar să se sublinieze permanent că unitatea Bisericii este *dar divin oferit în plinătatea sa*, însă cultivarea și manifestarea unității *depind de intensitatea credinței, a vieții spirituale și a luptei fiecărei comunități creștine și a fiecărei persoane pentru comuniune.*

Acest proces de asimilare sau de împropriere a darului divin al unității este, în același timp, un proces dinamic de „edificare", sau de creștere spirituală a Bisericii, pe temelia mărturisirii credinței că Hristos este „*Fiul lui Dumnezeu Celui Viu*" (cf. Matei 16, 16-18). Unitatea dinamică a Bisericii ca proces de maturizare sau de creștere spirituală în comuniune este strălucit exprimată de către Sf. Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „*zidiți pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos. În El, toată zidirea bine închegată crește spre a fi locaș sfânt în Domnul. În El ați fost zidiți împreună pentru a deveni un locaș al lui Dumnezeu întru Duhul*" (2, 20-22).

3. Manifestarea unității în comuniunea sfinților

Această unitate a Bisericii ca stare permanentă de comuniune a persoanelor umane distincte în relație cu Persoanele distincte ale Sfintei Treimi se manifestă mai ales *în viața sfinților*, care au înțeles că unitatea Bisericii se realizează mai întâi în inimile pline de Duhul lui Hristos, Care în același timp este Duhul Adevărului (cf. Ioan 15, 26) și Duhul Comuniunii (II Corinteni 13,13). Aceasta explică de ce în *Crezul* niceo-constantinopolitan *unitatea Bisericii este strâns legată de sfințenia Bisericii* (*Una Sancta*). Duhul Sfânt creează comuniunea eclesială în adevărul credinței și al vieții ca și comuniune în Hristos, iar unitatea Bisericii este experiată ca dar al lui Dumnezeu *pe măsură ce creștinul crește în sfințenie prin smerenie și iubire*, prin eliberarea sa de autosuficiență și de complexul de superioritate-inferioritate.

În această perspectivă, lumina și practica eclesiologiei trinitare care are ca scop principal lucrarea de mântuire și de sfințire a credincioșilor prin „*harul*

Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt" (II Corinteni 13, 13), constituie o *permanentă lucrare de vindecare* prin pocăință și iertare, prin reconciliere (împăcare) și ajutor fratern, într-o relație inseparabilă între adevăr și iubire (cf. Efeseni 4, 15), între luptă și biruință asupra păcatului și asupra puterilor demonice care distrug unitatea și pacea dintre oameni (cf. Efeseni 6, 13-18). Din acest motiv, comuniunea sfinților din generații și locuri diferite evidențiază în modul cel mai intens frumusețea și bogăția unității eclesiale.

4. Unitate sfântă în libertate responsabilă

Eclesiologia trinitară cere, de asemenea, o adâncire a *legăturii între unitate și libertate*, de vreme ce libertatea este o dimensiune constitutivă a ființei unei persoane. Chiar expresiile biblice „*Biserica – Trupul lui Hristos*" și „*Hristos – Capul Bisericii*" nu trebuie reduse ori interpretate într-un sens literal-biologic sau funcțional, deoarece componentele care formează Trupul mistic (tainic) al lui Hristos constituite în Duhul Sfânt sunt *persoane libere* care, prin harul Duhului Sfânt, intră în comuniune de iubire cu Persoanele Sfintei Treimi distincte, egale, libere și totuși unite. De vreme ce „*Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului acolo este libertate*" (II Corinteni 3, 17), unitatea Bisericii este *comuniune liber acceptată*. Totuși e necesar să facem o distincție între *unitatea-comuniune*, pe de o parte, și *unitatea-constrângere*, pe de altă parte, după cum trebuie făcută distincție între *libertatea sectară* sau individualistă, care cauzează dezbinare, pe de o parte, și *libertatea eclesială*, ca liberă mișcare de reconciliere și comuniune, pe de altă parte.

În acest context, structurile eclesiale canonice și disciplinare au, de asemenea, un caracter spiritual-ascetic, *ca practică a libertății responsabile* care luptă împotriva atitudinilor *egoiste* individuale ori colective. Libertatea eclesială reală *nu confundă autonomia cu autosuficiența* sau cu autarhia, *nici ajutorul frățesc cu dominația asupra celorlalți*, *nici puterea iubirii cu iubirea de putere*. Deci, această libertate eclesială este rezultatul maturității spirituale, al unui efort permanent de sfințire a vieții, în primul rând prin rugăciune și prin practica poruncii iubirii frățești.

De multe ori, însă, cunoaștem teoretic care este unitatea sacramentală și canonică normativă a Bisericii, dar *nu avem suficientă putere de a o păstra și de a o cultiva*. Aceasta explică, poate, de ce Domnul Iisus Hristos a vorbit despre unitatea Bisericii *în stare de rugăciune*, înainte de Pătimirea și Răstignirea Sa, cunoscând cât de greu este să fie menținută comuniunea iubirii într-o lume profund divizată de păcat ca lipsă de iubire și falsificare a adevărului. Iată de ce sunt atât de necesare: rugăciunea pentru unitate și unificarea tuturor prin rugăciune.

5. Unitate vie în comuniune pluriformă

Un alt aspect al unității Bisericii, legat oarecum de libertate, este *legătura dintre conținutul comun și pluralitatea exprimării sale*. Chiar și pe planul vieții

Sfintei Treimi (viața intratrinitară), *unitatea nu e uniformitate*, ci comuniune indivizibilă a Persoanelor divine, egale, libere și totuși *distincte*. În sânul Sfintei Treimi, *unitatea de origine vine din Persoana Tatălui*, Care naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt; *unitatea de conținut comun este plinătatea ființei divine unice* pe care o conține fiecare Persoană divină, fără divizare ori diminuare. *Unitatea vieții în libertate este perihoreza-iubire*, adică dăruirea reciprocă și sălășluirea reciprocă a unei Persoane în celelalte, așa încât în Dumnezeu nu există relații exterioare, ci numai relații de interioritate (*inhabitare*) reciprocă (cf. Ioan 17, 21-22).

Viața divino-umană a lui Hristos unit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt este comunicată Bisericii ca fiind viața ei adevărată: „*Prin **El** (**Hristos**), noi avem apropierea (intrarea) la **Tatăl** într-un singur **Duh***" (Efeseni 2, 18). *Originea unității Bisericii este, deci, Sfânta Treime*, pentru că Întruparea Fiului Însuși este săvârșită prin cooperarea Tatălui și a Duhului (cf. Luca 1, 35), Botezul Domnului în Iordan este împlinit în prezența activă a Sfintei Treimi (cf. Matei 3, 16-17), iar Botezul celor ce devin creștini este incorporarea în Biserică și înfierea în comuniunea de viață a Sfintei Treimi (cf. Matei 28, 19-20). *Conținutul unității Bisericii este harul*, iar *unitatea vieții în libertate este iubirea* ca rod al harului. Deci, viața Bisericii, ca răspuns la iubirea Sfintei Treimi și ca rodire a acesteia în viața creștinului, face ca Biserica să fie *icoană sacramentală a iubirii Sfintei Treimi* și pregustare profetică ori anticipare a comuniunii depline în Împărăția lui Dumnezeu: a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Din acest motiv toată viața liturgică a Bisericii este ritmată de preamărirea Sfintei Treimi: „*Noi care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem...*". Totuși, trebuie precizat că pluralitatea formelor de expresie trebuie să comunice același conținut al dreptei credințe. De aceea, *limita pluralismului în Biserică este erezia*, pentru că afectează conținutul comun al credinței unice a Bisericii celei una.

6. Unitate pentru mântuire

Scopul prim și ultim al unității Bisericii este mântuirea și îndumnezeirea omului ca și comuniune de iubire a Persoanelor Sfintei Treimi cu persoanele umane în Biserică (cf. Ioan 1, 12-13). Părinții Bisericii ne învață că numai „*ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit*" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistula ad Cledonium*, 101). De aceea, prima cerință în păstrarea unității Bisericii este *mărturisirea dreptei credințe*, ca mărturisire a lui Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat în comuniune eternă cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, iar de la Întrupare, de asemenea, în comuniune eternă cu umanitatea asumată de El și unită cu El. Dreapta credință ne deschide nouă intrarea în Împărăția lui Dumnezeu și ne duce la mântuire (cf. Matei 16, 16-18, Romani 10, 9). În acest sens, *erezia ca rătăcire și cădere din comuniunea cea adevărată cu Persoanele adevărate ale Sfintei Treimi și schisma sau secta ca stări de dezbinare și autosuficiență sunt un obstacol în păstrarea unității Bisericii și în dobândirea mântuirii*. Lupta Apostolilor, a martirilor și a Părinților Bisericii pentru a păstra și a transmite *dreapta credință*, care a fost „*încredințată o dată pentru totdeauna sfinților*" (Iuda 3), și

lupta lor pentru *unitatea Bisericii* împotriva ereziilor și schismelor (cf. I Corinteni 3, 1-23) ne învață cât de mare este responsabilitatea noastră, a tuturor creștinilor, de a păstra și de a cultiva *darul sfânt al unității Bisericii ca dar al mântuirii* precum și cât de necesar este să creștem în unitate și să lucrăm pentru a readuce în comuniunea eclesială pe cei care, din vina noastră sau nu, s-au depărtat de Ortodoxie, de Biserica una, sfântă, sobornicească și apostolească. Unitatea Bisericii care izvorăște din comuniunea Sfintei Treimi, exprimată mai ales ca paternitate spirituală, filiație spirituală și fraternitate spirituală în viața sacramentală a Bisericii, ea însăși experiată ca fiind Mamă spirituală, face din comunitatea eclesială *mai mult o familie spirituală a vieții în comuniune de iubire, decât o instituție pur juridică a unei unități formale, exterioare*. De fapt, în Biserică, formele exterioare liturgice și canonice sunt învelișul sau epifania conținutului profund al comuniunii divino-umane harice.

7. Unitatea eclesială – binecuvântare şi bucurie în viaţa creştină

Este necesar să descoperim astăzi și *necesitatea legăturii profunde dintre înțelegerea Bisericii ca familie spirituală și a familiei creștine ca Biserica de acasă* (*Ecclesia domestica*).

Criza spirituală prin care trece familia astăzi și provocarea noilor mișcări religioase ne cheamă să cultivăm mai profund viața comunității eclesiale locale ca viața unei familii spirituale mari, bazată pe comuniunea de credință și viață cu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În același timp, este necesar să cultivăm *înțelegerea familiei creștine ca spațiu în care viața este dar sau binecuvântare a Sfintei Treimi, începând mai ales cu Botezul nostru săvârșit în numele și iubirea Sfintei Treimi.*

Faptul că Ortodoxia *n-a opus niciodată viața conjugală de familie vieții monastice*, ci mai degrabă folosește în viața monahală, într-un sens spiritual, expresii care vin din viața conjugală de familie, precum: *părinte*, *fiu*, *frate*, *maică*, *fiică*, *soră*, este o mărturie clară a faptului că atât familiile conjugale, cât și comunitățile monastice sunt chemate să preaslăvească prezența iubirii Sfintei Treimi în ele, să păstreze și să promoveze unitatea Bisericii care binecuvintează atât sfințenia căsătoriei, cât și sfințenia vieții monahale.

Astfel, taina unității Bisericii nu se reduce la punctul ei culminant: celebrarea Sfintei Euharistii, ci ea se extinde și în viața cotidiană a tuturor membrilor Bisericii: clerici, monahi și mireni. Unitatea eclesială este un dar baptismal cultivat zilnic ale cărui roade se confirmă în Liturghie și în filantropie, în spiritualitatea euharistică și în misiunea socială (cf. Ioan 13, 35). În concluzie, unitatea eclesială ca și comuniune în libertate devine bucurie a mântuirii.

Unity of the Church – Its nature and goal

The International Theological Conference – held in Moscow between 17-20 November 2003 – has as topic 'The Orthodox Teaching of the Church'. The author of this study, presented at the Conference, is His Eminence Daniel, Archbishop of Iassy and Metropolitan of Moldavia and Bukovina. The unity of the Church is a permanent care for all the Christian communities in a more and more pluralistic and secularised society of the Europe of today.

Concerning* the nature and the goal of the eclesial unity *(chapter 2), one can notice a certain convergence in the Orthodox theology of today in affirming that 'the Most Holy Trinity is the source, the model, the goal of the unity of the Church'. The manifestation of this eclesial unity as an icon of the Trinity is clearly seen in the life of the saints (chapter 3), the people that understood that the unity realises itself in the hearts full of the Spirit of Christ, the Spirit of the Truth and of the Communion.

The Orthodox ecclesiology is also a deepening of the connection between unity and liberty. The title of the fourth chapter suggests this 'sacred unity in responsible freedom'. The intimate bond between the common content of the faith of the Church and the plurality of its expression (chapter 5) comes from the reality that in the Holy Trinity, "the unity is not uniformity", but comes from the Person of the Father and is the perichoresis-love, the mutual interiority and Self-giving of each and every Person to the others.

The first and last goal of this unity of the Church is the salvation and deification of the human persons (chapter 6). According to Saint Gregory of Nazians and to all the Fathers of the Church, 'only what is united with God is saved' (*Epistula ad Cledonium, *101). Finally, the eclesial unity is a blessing and joy for the Christian life of the people. The Church is but a great family of which God is the Father. In this sense, the Orthodox Church never opposed the family life to the monastic life and uses in a spiritual sense expressions and words coming from the family life into the monastic one, like: father, son, brother, mother, daughter, sister.

So, the mystery of the unity of the Church does not reduce itself to its culmination: the celebration of the Holy Eucharist, but extends itself in the daily life of all the believers. The eclesial unity is a baptismal gift daily cultivated and blossoming in liturgy and philanthropy, in the eucharistic spirituality and in the social mission.

In conclusion, the eclesial unity as a communion in freedom becomes the joy of salvation.

Hristocentrismul sărbătorilor mariologice

Pr. Conf. Dr. Viorel SAVA

1. Preliminarii

Cultul divin public este cartea de identitate a fiecărei confesiuni creștine. Rugăciunea obștească este aceea care dă mărturie despre ceea ce este și crede o Biserică. Modul de a-L înțelege pe Dumnezeu și de a experimenta relația cu El se reflectă pregnant în rugăciune. Acest fapt poate fi constatat în cadrul oricărei confesiuni creștine. În protestantism, spre exemplu, sărăcia și simplitatea cultului divin sunt consecințe ale sărăciei doctrinare. Și invers, sărăcia învățăturii de credință arată puținătatea experienței și trăirii liturgice autentice. În catolicism, pe de altă parte, deși nu putem vorbi despre o sărăcie liturgică și doctrinară la fel de accentuată ca și în protestantism, constatăm o separare vizibilă dintre dogmă și cult, separare care lipsește cultul divin de profunzime și consistență și lipsește dogma de viață.

În ortodoxie, cultul divin este „duh și viață", este normă de viață. Adevărații închinători, spune Mântuitorul, se vor închina Tatălui în duh și în adevăr (Ioan 4, 23-24). Rugăciunea Bisericii este duh și viață pentru că Duhul lui Dumnezeu, pe Care-L numim „Dătătorul de viață", rămâne cu noi în veac[1]. Chemarea permanentă a Duhului Sfânt în cadrul rugăciunii liturgice și primirea Lui face ca Cincizecimea să fie nu numai o sărbătoare concentrată în a 50-a zi după Înviere, ci una extinsă pe tot parcursul anului bisericesc. Acest fapt este reflectat mai cu seamă în rugăciunile de invocare a Duhului Sfânt (epicleze) și în Sfintele Taine. „În centrul oricărei Taine se află lucrarea Cincizecimii ei proprii, adică coborârea Duhului Sfânt. Astfel mărturisește credința noastră ortodoxă rolul Duhului Sfânt în economia mântuirii și a echilibrului trinitar. Hristos-Cuvântul pronunță cuvintele de instituire, iar epicleza cere Tatălui să trimită Duhul Sfânt, puterea sfințitoare, asupra darurilor și asupra Bisericii"[2]. Mai profund și mai explicit întâlnim această realitate în Sfânta Liturghie. În comentariul său liturgic asupra

---

[1] „Și eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște; voi Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi!" (Ioan 14,16-17).

[2] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. de Arhiereu-vicar Dr. Irineu Ioan Popa, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 270.

Sfintei Liturghii, Nicolae Cabasila spune că rezultatul sau roada patimilor, învățăturii și faptelor Mântuitorului Hristos este venirea Duhului Sfânt în Biserică. Aceasta este înfățișată, între altele, în ritualul turnării apei calde în Sfântul Potir, înainte de împărtășirea clericilor și credincioșilor. „Căci această apă, fiind prin firea ei apă, dar având și căldura focului, închipuiește pe Duhul Sfânt care e numit și apă[3], dar care S-a arătat și în chip de limbi de foc când S-a revărsat peste Sfinții Apostoli. Momentul acesta din Liturghie amintește ziua pogorârii Duhului Sfânt"[4].

Cultul divin este, în viziune ortodoxă, normă de viață în Hristos și după voia lui Hristos, cuvântul care continuă să se rostească sub forma și prin intermediul rânduielilor de cult, a formulelor, rugăciunilor și imnelor liturgice, dar și a gesturilor și a actelor rituale. Nicolae Cabasila și-a numit comentariul său asupra Tainelor încorporării în Biserică, *Despre viața în Hristos*. Cele trei Taine, respectiv Botezul, Mirungerea și Euharistia, pot fi considerate o sinteză a întregului cult ortodox, de unde concluzia că rugăciunea obștească a Bisericii este sursa și mediul dobândirii și experimentării noii vieți, definită ca *viață în Hristos*.

Aceasta este de altfel viziunea apostolică și patristică despre Biserică și despre viața ei liturgică. „Credința creștină nu se reduce la o simplă doctrină intelectuală care să fie învățată și gândită, ci este o relație pe care Dumnezeu o are cu persoana umană care îi răspunde în mod liber"[5]. Prin lucrarea Duhului Sfânt, în spațiul liturgic, viața umană este transformată dintr-o viață pur naturală, biologică, într-o viață fără de sfârșit care pregustă și în care se întrezăresc zorii Împărăției lui Dumnezeu. „Duhul Sfânt comunică Bisericii viața nouă a lui Hristos ca sfințenie, o viață în acord cu Împărăția care va să vină"[6]. În acord cu Epistola către Romani (14, 17) a Sfântului Apostol Pavel, mulți Părinți ai Bisericii au identificat experiența prezenței în această lume a Împărăției ce va veni cu prezența Duhului Sfânt[7]. Această prezență se realizează plenar în cadrul cultului divin.

Cultul divin este normă de viață și pentru faptul că rânduielile liturgice transmit și tălmăcesc, prin intermediul imnelor sfinte, întreaga Scriptură. Părți importante din cărțile Sfintei Scripturi sau versete izolate intră în componența rugăciunilor sau imnelor Bisericii, Cuvântul lui Dumnezeu adresându-se astfel sub formă orantă sau contemplativă[8].

---

[3] „Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: râuri de apă vie vor curge din pântecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred în El" (Ioan 7, 38-39).

[4] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeiești Liturghii*, XXXVII, trad. de Pr. Prof. Dr. Ene Branișteanu, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1989, p. 86.

Despre prezența și lucrarea permanentă a Duhului Sfânt în cadrul cultului divin vezi și studiul nostru intitulat *Cultul divin ortodox – o Cincizecime perpetuă*, în vol. *În Biserica Slavei Tale*. Studii de teologie și spiritualitate liturgică, Editura Erota, Iași, 2003, p. 7-14.

[5] Metropolitan Daniel Ciobotea, *We have seen the true light. The Role of the Liturgy in Orthodox Theological Education*, în vol. *Confessing the Truth in Love. Orthodox Perception of Life, Mission and Unity*, Editura Trinitas, Iași, 2001, p. 198.

[6] *Ibidem*, p. 211.

[7] *Ibidem*.

[8] † Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Cuvântul vieții în cuvintele Scripturii*, în „Teologie și Viață", V/LXXI (1995), p. 7-9.

Vedem din cele de mai sus că rugăciunea obștească a Bisericii este Duh și viață, iar cine își duce viața în duhul rugăciunii îl are pe Dumnezeu în viața lui și în el lucrează voia lui Dumnezeu.

2. Caracterul hristocentric al cultului divin ortodox

Cultul divin public ortodox este prin excelență *teocentric*[9]. Slujbele divine alternează, preamărind pe rând Persoanele Sfintei Treimi și de aceea spunem uneori că rugăciunea Bisericii este patrocentrică, alteori hristocentrică și alteori pnevmatocentrică. Cu toate acestea, chiar și atunci când adresăm o rugăciune uneia dintre Persoanele Sfintei Treimi, rugăciunea respectivă se încheie cu o formulă doxologică adresată lui Dumnezeu Celui slăvit în Treime. Mai mult decât atât, prin intermediul cultului divin Împărăția lui Dumnezeu devine realitate prezentă în mijlocul nostru și în interiorul nostru, iar noi cetățeni și părtași ai ei. Iar aceasta este Împărăția Sfintei Treimi, pe care o binecuvântăm la începutul Sfintei Liturghii și Sfintelor Taine.

Prezența reală a lui Dumnezeu în cadrul cultului divin conferă acestuia un *Centru* unificator. Dumnezeu dă unitate cultului divin și unifică pe cei ce participă la cult, pe fiecare în parte cu el însuși și pe unii cu alții. Formulele liturgice: „să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim, pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh…"; „și ne dă *nouă* cu *o gură* și *o inimă* a cânta și a slăvi preacinstitul și de mare cuviință numele Tău…" nu sunt doar îndemnuri adresate participanților la slujbă, ci și confirmări ale stării de armonie și unitate (cei mulți devin *un gând*, *o gură*, *o inimă*) regăsită în prezența lui Dumnezeu, Cel ce armonizează și unifică.

Hristocentrismul cultului divin ortodox este afirmat în cadrul rugăciunii obștești sub diferite chipuri.

În primul rând, menționăm mulțimea rugăciunilor și imnelor care au conținut hristologic. Mare parte dintre acestea au apărut în perioada de mari frământări când ereziile au determinat Biserica să formuleze oficial învățătura de credință pusă sub semnul îndoielii[10]. După formularea și aprobarea oficială în cadrul sinoadelor ecumenice, confirmarea învățăturii de credință (verificarea ei) s-a făcut în cadrul experienței și vieții liturgice. Rugăciunea Bisericii este aceea care a garantat ortodoxia unui adevăr de credință.

În al doilea rând, hristocentrismul este exprimat prin prezența permanentă în Biserică a unor obiecte de cult. Sfânta Evanghelie este semnul prezenței permanente a lui Hristos Cuvântul în Biserică și în mijlocul nostru. La Botez sau Cununie, primitorii, împreună cu slujitorii sfințiți și cu nașii, săvârșesc dansul sfânt al bucuriei în jurul mesei pe care se află Sfânta Evanghelie, mărturisesc prezența lui Hristos în mijlocul lor și făgăduiesc ca întreaga lor viață să aibă ca

---

[9] Pr. Prof. Dr. Ene Branișteˊ, *Liturgica generală*, vol. I, ediția a III-a, îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 46-47.

[10] Această problematică este abordată pe larg de Pr. Prof. Petre Vintilescu în lucrarea: *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, EIBMBOR, București, 1937, în cap. *Ereziile și Imnografia*, p. 37-52.

unic centru pe Hristos. Aceasta înseamnă că Hristos, Centrul cultului divin, devine Centrul întregii vieți pentru cel ce crede.

În al treilea rând, hristocentrismul cultului divin ortodox este exprimat de modul în care este alcătuită proscomidia. Hristos, Mielul lui Dumnezeu, în mijloc, de-a dreapta Împărăteasa, de-a stânga cetele de sfinți, iar în partea de jos cetele celor care doresc să se sfințească. Proscomidia nu este numai imaginea Împărăției lui Dumnezeu sau numai imaginea comuniunii depline a celor uniți prin identitatea credinței, ci este și imaginea Bisericii adunată, în rugăciune, în jurul lui Hristos.

În al patrulea rând, hristocentrismul cultului divin ortodox este exprimat și confirmat de prezența permanentă a lui Hristos, pe Sfânta Masă, în Sfânta Împărtășanie, păstrată în Sfântul Chivot. Această prezență vrea să arate că, indiferent de cât de bogată și de frumoasă este podoaba interioară a locașului de cult, toată atenția este îndreptată spre Hristos euharistic de pe Sfânta Masă. În timpul sfintelor slujbe, preotul și obștea rugătoare sunt orientați spre Hristos, Centrul adunării liturgice. Datorită acestui fapt și acestor semnificații, ortodoxia a păstrat permanent orientarea spre Sf. Altar în timpul rugăciunii, evitând situația în care a ajuns romano-catolicismul, aceea de a-L închide pe Hristos (izolându-L) într-o nișă din peretele Sfântului Altar, ca apoi toată atenția să fie întoarsă spre oficiant. Conștiința că Hristos este centrul existenței noastre și că El dă sens tuturor activităților noastre este exprimată și în gestul simplu al orientării cu fața spre biserică în momentul în care ne însemnăm cu Sfânta Cruce la începutul zilei sau al activităților noastre.

Hristocentrismul cultului divin este exprimat și de modul alcătuirii programului iconografic. Toate registrele iconografice sunt orientate spre și culminează cu Hristos-Pantocratorul. Chipurile sfinților și ale celor prezenți la sfintele slujbe sunt orientate spre Pantocrator, iar El, ca răspuns, caută cu iubire spre toți. În ziua sfințirii celebrei biserici Nea, la data de 1 mai 881, zidită de împăratul Vasile I, patriarhul Fotie, referindu-se la pictură, zicea: „În cupolă este un chip care reprezintă pe Hristos. Ai putea spune că El privește peste pământ și se preocupă de ordinea și chivernisirea lui, așa de potrivit a exprimat zugravul în chip și culori providența Ziditorului față de noi. În registre circulare aflate mai jos este zugrăvit un mare număr de îngeri, care se mișcă slujind Domnului comun”[11]. Alcătuirea locașului exprimă aceeași realitate pe care o exprimă pictura bisericească[12].

Tuturor acestora se adaugă o prezență a lui Hristos, în cadrul cultului divin, exprimată simbolic prin acte, gesturi și mișcări liturgice, ritualuri etc. Prezența arhiereului la sfintele slujbe este semnul văzut al prezenței nevăzute a lui Hristos,

---

[11] Fotie, *Ekfrasis*, George Kodinos, *Eccelta, Corpus Scriptorum Historiae byzantinae*, 16, 199, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 77.

[12] Pr. Prof. Dr. Ene Branișteș, *Liturgica generală. Noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină,* ediția a III-a, îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, vol. 2, Galați, 2000, p. 90-106; Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Semnificația simbolico-teologică a locașului de cult după tâlcuitorii bizantini ai cultului ortodox,* în „Biserica Ortodoxă Română”, CVIII (1980), nr. 7-10.

Arhiereul veșnic. Semnul binecuvântării în timpul rostirii formulei „Pace tuturor", Vohodul, citirea Evangheliei dintre Sfintele Uși etc. sunt semne simbolice ale prezenței lui Hristos. Părintele Dumitru Stăniloae sintetizează modurile prezenței lui Hristos în cult și spune că aceasta îmbracă forme variate. Hristos este prezent „în jertfa euharistică, în celelalte Taine, în ierurgii, în alte slujbe bisericești (Laude), în rugăciunile și binecuvântările preotului, în cuvântul Sfintei Scripturi citit de preot în biserică, în cuvântul de propovăduire al preotului, în rugăciunile rostite și cântate de preot în biserică, în dialogul dintre credincioși și preot în cadrul cultului, în citirile credincioșilor din Sfânta Scriptură în afara locașului bisericesc, în rugăciunile lor și în citirile altor cărți de învățătură și evlavie ortodoxă, în convorbirile credincioșilor despre Dumnezeu, purtate cu credință și în faptele lor bune și curate săvârșite din credință"[13].

3. Hristos – centrul sărbătorilor mariologice

În evlavia creștină, Maica Domnului ocupă un loc atât de special și de important, încât de timpuriu i s-a adus cinstire care a îmbrăcat forme variate: alcătuirea de imne, mai ales după Sinodul Ecumenic de la Efes (431), zidirea de biserici celebre, purtarea numelui și imitarea vieții, zugrăvirea chipului ei în icoane etc. Potrivit tradiției, după prima icoană care reprezenta chipul lui Hristos și pe care El Însuși o zugrăvise atingând o mahramă de Sfânta Sa Față, pe care a trimis-o lui Avgar, Domnul Edesei, vindecându-l prin ea de neputință[14], a doua a fost zugrăvită de Sfântul Evanghelist Luca și ea reprezintă chipul Maicii Domnului[15]. Această icoană purta numele de Povățuitoarea, arătând că Maica Domnului nu s-a considerat și nu s-a constituit într-un *centru*, ci ea, dintru început, a povățuit spre Unicul Centru al tuturor celor văzute și nevăzute, Hristos Mântuitorul. Discret dar precis, Maica Domnului face aceasta și la nunta din Cana Galileii când a zis: „Faceți orice vă va spune" (Ioan 2, 5). Slujitorii i s-au adresat ei, iar ea le-a răspuns arătând spre Hristos. La intervenția Maicii Sale, Hristos săvârșește minunea prefacerii apei în vin. *Pe calitatea ei de mijlocitoare, reflectată în evenimentul petrecut la Cana Galileii, se întemeiază cultul mariologic, iar pe îndemnul conturat de ea celor ce slujeau acolo („Faceți orice vă va spune") se întemeiază hristocentrismul acestui cult.*

La cumpăna dintre cele două Testamente, în preajma Bunei Vestiri, când încep să se vadă zorii mântuirii[16], întâlnim două personaje, care, din perspectiva

---

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 81-82.

[14] Rugăciunea din rânduiala sfințirii icoanelor Domnului nostru Iisus Hristos și ale Praznicelor Împărătești, în *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 1998, p. 551.

[15] „Mute să fie buzele păgânilor, celor ce nu se închină cinstitei tale icoane, celei zugrăvite de Sfântul Apostol și Evanghelist Luca, ceea ce se numește povățuitoarea", din *Cinstitul Paraclis al Preasfintei Născătoare de Dumnezeu*, în *Psaltirea*, ediția a șaptea, EIBMBOR, București, 1990, p. 364.

[16] Vezi troparul zilei de 25 martie, în *Mineiul lunii martie*, ediția a cincea, EIBMBOR, București, 1977, p. 190: „Astăzi este începutul mântuirii noastre și arătarea tainei celei din veac...".

acestui studiu, au câteva trăsături comune, Sfântul Ioan Botezătorul și Maica Domnului. Cel dintâi, Sfântul Ioan, este cel mai mare dintre toți cei născuți din femeie (Matei 11, 11). Maica Domnului este cea mai mare în rândurile cetelor de sfinți, „mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii". Și Sfântul Ioan Botezătorul și Maica Domnului sunt chipuri, icoane desăvârșite ale smereniei. Sfântul Ioan spune că a venit vremea ca el să se micșoreze, iar Hristos să se înalțe (Ioan 3, 30). Maica Domnului exprimă smerenia și supunerea totală ascultării față de Dumnezeu într-un singur cuvânt: *fie!* (mie după cuvântul Domnului) (Luca 1, 38)[17]. Această acceptare smerită este o dăruire totală slujirii planului divin[18]. Sfântul Ioan Botezătorul arată spre Hristos la apele Iordanului: „Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii" (Ioan 1, 29). Maica Domnului arată spre Hristos la nunta din Cana Galileii: „Faceți orice vă va spune" (Ioan 2, 5).

Sfântul Ioan Botezătorul încheie șirul drepților Vechiului Testament care, cu răbdare, credință și nădejde, au așteptat venirea lui Hristos. Când el, la apa Iordanului, arată spre Mântuitorul, îi îndreaptă pe toți aceia spre Unicul Centru. Maica Domnului deschide șirul altei pleiade de sfinți și când, în Cana Galileii, arată spre Hristos, povățuiește pe toți cei ce vor crede, din toate neamurile, locurile și timpurile, spre Același Centru. Această poziție a celor doi sfinți se reflectă și în icoana Deisis, tripticul care are în mijloc pe Hristos, iar de o parte și de alta, în atitudine de rugăciune stăruitoare, pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul[19].

Hristocentrismul sărbătorilor mariologice este afirmat și de o serie de formule liturgice. În ectenii, pomenim pe Maica Domnului împreună cu toți sfinții, dar afirmăm că *toată viața noastră trebuie să o dăm lui Hristos*. În plus, atunci când rostim o rugăciune adresată Maicii Domnului sau oricăruia dintre sfinți ea este precedată de formula: *Domnului să ne rugăm*. Ne adresăm sfinților însă în realitate ne rugăm lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că sfinții însoțesc rugăciunea noastră și ne călăuzesc pașii spre Dumnezeu. Sfinții apropie de Dumnezeu pe cei care le iubesc ostenelile duhovnicești și le împlinesc în viața de zi cu zi; postitorii sunt ajutați de sfinții postitori; milostivii sunt ajutați în drumul lor spiritual de sfinții care au excelat prin milostenie; cei cu râvnă în propovăduirea credinței sunt ajutați de apostoli și de mărturisitori; cei smeriți și evlavioși sunt ajutați de Maica Domnului și de toți cuvioșii și cuvioasele care au strălucit în lume și moștenesc Împărăția lui Dumnezeu prin smerenie și multă evlavie. În preajma sfinților devenim una cu ei, devenim ceea ce sunt ei. „Cu cel cuvios vei fi cuvios", spune psalmistul. Deci atunci când ne rugăm sfinților, ne rugăm de fapt lui

---

[17] Vezi și Pr. Viorel Sava, *Învățătura despre Maica.Domnului și reflectarea ei în cultul și în iconografia ortodoxă*, în *Analele științifice ale Universității „Al.I. Cuza" Iași – Teologie*, 1997-1998, p. 57-78.

[18] Alexis Kneazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. de Lucreția-Maria Vasilescu, Editura Humanitas, București, 1998, p. 65.

[19] Jaroslav Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, traducere de Silvia Palade, Editura Humanitas, București, 1998, p. 106-107.

Dumnezeu care i-a chemat pe ei la sfințenie și care ne cheamă și pe noi. Acest adevăr se reflectă și în rugăciunea de sfințire a icoanelor care-i reprezintă pe sfinți: „Doamne, Dumnezeule atottțiitorule, spune una dintre rugăciuni, ... Care și acum chipurile și asemănările sfinților plăcuți Ție nu le lepezi, ci le primești, pentru ca robii Tăi credincioși, privind la ele, *să Te preaslăvească pe Tine*, Care i-ai preamărit..."[20]. În altă rugăciune, ideea se reia: pe sfinți „cinstindu-i, *pe Tine Te cinstim și Te slăvim* ca pe chipul cel dintâi... Și pe toți care vor cinsti acest chip și vor aduce *Ție* rugăciunile lor înaintea lui, binecuvintează-i și-i învrednicește cu milostivire a afla har înaintea Ta..."[21]. Și în rugăciunea de sfințire a icoanelor Maicii Domnului afirmăm aceleași adevăruri. Ne rugăm în fața icoanei cu chipul Născătoarei de Dumnezeu, dar ajutorul, iertarea, milostivirea și tot harul le cerem și le așteptăm de la Dumnezeu Însuși: „Fă-o vindecătoare și izvor de tămăduiri tuturor celor ce în dureri se vor pleca în fața ei și *vor cere de la Tine* ajutor prin Născătoarea de Dumnezeu... Dă-le lor cu milostivire iertare de greșeli și degrab să primească harul cerut *de la Tine* și să afle mila dorită *de la iubirea Ta* de oameni..."[22].

4. Numele liturgice ale Maicii Domnului – confirmări ale hristocentrismului cultului mariologic

Numirile date Maicii Domnului cunosc o nesfârșită varietate. Unele pot fi descoperite chiar în cărțile Sfintei Scripturi. Altele au fost create de Sfinții Părinți care i-au închinat Sfintei Fecioare imne de laudă de o rară frumusețe. Altele au fost precizate prin hotărârile unor sinoade ecumenice[23]. Însă dincolo de toate, imnografii sunt aceia care au creat cea mai frumoasă poezie închinată Maicii Domnului, în care se înmănunchează revelația cuprinsă în Scripturi, teologhisirea Sfinților Părinți și evlavia poporului credincios. Aceste numiri exprimă „atingerea plinătății"[24] sfințeniei.

Într-un minunat imn închinat Maicii Domnului, Sfântul Maxim Mărturisitorul îi atribuie numiri variate care scot în evidență locul ei în rândul sfinților, în Împărăția lui Dumnezeu și în viața noastră. Ea este „*învierea* lui Adam celui căzut, *nimicirea* lacrimilor Evei..., *scaunul* Împăratului..., *scară* ce urcă la cer, pe care a coborât Dumnezeu pe pământ, *podul* ce duce pământul la cer, *uimirea* îngerilor, *rana* demonilor..., *pomul* cu rod nemuritor, ... *masă* ce poartă Fericirea veșnică, *tămâia* adusă lui Dumnezeu, *maica* Bunului Păstor, *staulul* oilor înțelegătoare, ... *stânca* vieții..., *stâlpul* luminii..., *pământul* făgăduinței..., *floarea* nestricăciunii..., *scaunul* sfânt al Celui ce șade pe heruvimi..., *cheia* Împărăției,

---

[20] *Molitfelnic*, p. 558.
[21] *Ibidem*, p. 559.
[22] *Ibidem*, p. 555.
[23] Alexis Kneazev, *op. cit.*, p. 82-95.
[24] Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, trad. rom. de Gabriela Moldoveanu, ediție coordonată de Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 219.

pricina bunătăților veșnice, *vasul* Înțelepciunii lui Dumnezeu, *comoara* Proniei Lui, *stâlpul* fecioriei, *ușa* Vieții, *pricina* milostivirii dumnezeiești față de oameni, *cununa* Soarelui Celui Nevăzut, ... *tunetul* ce lovește pe vrăjmași..., *baia* care curăță gândurile, *potir* ce revarsă bucuria, *cortul* Cuvântului lui Dumnezeu, *Sfânta Sfintelor* mai presus de orice sfințenie, *chivotul* ales al Duhului Sfânt, *cununa* cinstită a împăraților ce slujesc lui Dumnezeu, *cinstea* și *podoaba* arhiereilor vrednici și sfinți, *turnul* neclintit al Bisericii sobornicești..."[25]. „Maria cea fără de pată"[26], cum o numește Sfântul Grigorie, este prezentă pretutindeni în cadrul cultului divin, iar în ceruri ea conduce oștile cerești care îl laudă pe Dumnezeu. „Atunci când îngerii din ceruri, heruvimii și serafimii îl preamăresc pe Dumnezeu, ei sunt conduși de cea pe care arhanghelul Gavriil o numește «plină de har» și cea care își începe propria-i cântare cu cuvintele: «Mărește, suflete al meu, pe Domnul», cea care, fiind Maica lui Dumnezeu, este Născătoarea Cuvântului Veșnic al lui Dumnezeu..."[27].

Numiri asemănătoare sau chiar identice cu cele de mai sus întâlnim atât în acatistele[28] cât și în imnele[29] care alcătuiesc slujbele zilelor de sărbătoare închinate Maicii Domnului.

O privire atentă asupra imnelor mariologice ne dă posibilitatea să vedem faptul că ele, pe de o parte, reflectă fidel spiritul și conținutul Sfintei Scripturi și al gândirii patristice. Acestea dau imnelor autenticitate și profunzime. Pe de altă parte, ele arată ce este Maica Domnului, dar și ce nu este ea. Este Maica Fiului lui Dumnezeu, este cea dintâi dintre sfinți, este Maica noastră a tuturor. Este *ușa*, dar nu Însăși *Ușa*, este *staulul*, dar nu *Păstorul*, este *palat* și *scaun* al Împăratului, dar nu Însuși *Împăratul*. Maica Domnului este *pomul*, dar nu Însuși *Pomul Vieții* (*Hristos* este Pomul Vieții, mărturisim într-una din cântările noastre). Numirile date Maicii Domnului și sfinților sunt de fapt numiri ale lui Hristos, atribuite prin participare și împărtășire. Sfinții Împărați Constantin și Elena sunt numiți „încununați *întocmai* cu Apostolii". Ei nu sunt Apostoli, ci *părtași* slujirii apostolești prin lucrarea sfântă împlinită pe pământ. Toate acestea arată că imnografia mariologică, în ansamblu, și numirile liturgice ale Maicii Domnului au, între altele, și menirea de a evidenția hristocentrismul cultului adus Născătoarei de Dumnezeu.

---

[25] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Viața Maicii Domnului*, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 117-120.

[26] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, 2 P.G., 46, 324, la Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 108.

[27] Jaroslav Pelikan, *trad. cit.*, p. 101.

[28] În *Acatistul Buneivestiri*, Maica Domnului este numită: „*chemarea* lui Adam celui căzut", „*izbăvirea* lacrimilor Evei", „*scaunul* Împăratului", „*steaua* care arată Soarele", „*scara* cerului", „*pod* care trece la ceruri pe cei de pe pământ" etc. în *Ceaslov*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990, Iași, p. 258-259.

[29] În stihirile Litiei zilei de 25 martie, Maica Domnului este văzută ca *scaun* în chipul focului, *tron* ceresc al Împăratului, *munte* netăiat și *vas* preacinstit. *Mineiul pe martie*, ediția a cincea, EIBMBOR, București, 1977, p. 194. În alt loc este numită: *izbăvirea* blestemului lui Adam, *rug* însuflețit, *făclie*, *scaun*, *scară* și *ușă*, *cerul* cel dumnezeiesc, *nor* ușor, *biserică*, *năstrapă* cu totul de aur, *munte*, cort și *masă*, *dezlegarea Evei* etc. – Luminânda zilei – *ibidem*, p. 204.

5. Hristocentrismul cultului mariologic reflectat în rânduiala apolisului

În formula de încheiere a oricărei slujbe cerem ca Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, pentru rugăciunile Preacuratei Maicii Sale..., și ale tuturor sfinților să ne miluiască și să ne mântuiască pe noi. Mântuirea și miluirea deci nu ne vin de la sfinți, ci de la Hristos prin sfinți.

Un fapt mai puțin observat este acela că primele sărbători închinate Maicii Domnului apar ca sărbători ale Mântuitorului Hristos[30]. Sărbătorile Maicii Domnului arată nedespărțirea Maicii de Fiu. Legătura dintre sărbătorile închinate Sfintei Fecioare și Hristos este asemenea celei dintre râu și izvor. Aceste sărbători ne apar ca *extensiuni* ale celor închinate *Persoanei Mântuitorului*. În troparul Buneivestiri cântăm: „astăzi este începutul mântuirii"[31]. Ne închinăm Maicii Domnului, în pântecele căreia se întrupează Hristos, dar Îl preamărim pe Cel Întrupat care pune început mântuirii noastre.

Apărută, mai întâi, în evlavia particulară, dezvoltată, mai apoi, în strânsă relație cu adorarea Mântuitorului Hristos, preacinstirea Maicii Domnului a dobândit cu timpul, mai cu seamă după Sinodul Ecumenic de la Efes (431), o identitate proprie, așa încât, în prezent, sărbătorile dedicate ei ocupă un loc intermediar între cele ale sfinților și praznicelor împărătești. Cu toate acestea, unele sărbători ale Maicii Domnului au păstrat relația lor profundă cu sărbătorile închinate Mântuitorului. Unele elemente componente ale acestora chiar sunt specifice praznicelor împărătești. Spre exemplu, Slava Litiei de la Bunavestire, alcătuită de Ioan Monahul, are conținut prin excelență hristologic: „Să se veselească cerurile și să se bucure pământul! Că Cel împreună-veșnic cu Tatăl și împreună fără de început, și împreună pe scaun șezător, îndurare și milă plină de iubire de oameni arătând, după bunăvoința și sfatul părintesc s-a coborât spre deșertare și s-a sălășluit în pântecele fecioresc, mai înainte curățit de Duhul. O, minune! Dumnezeu printre oameni, Cel neîncăput, în pântece; Cel fără de ani, sub ani! Și lucrul minunat este că și zămislirea a fost fără de sămânță și deșertarea de negrăit și taina cât de mare! Căci Dumnezeu se deșartă, se întrupează și se zidește, iar îngerul grăiește zămislirea Fecioarei: bucură-te, ceea ce ești plină de har! Domnul este cu tine, Cel ce are mare milă"[32]. Imnul redat mai sus nu este singular în slujbele închinate Maicii Domnului.

O identitate proprie conferă oricărei sărbători și conținutul apolisului. Structura și conținutul lui variază în funcție de importanța sărbătorii, de perioadele liturgice și de zilele săptămânale. Dacă la trei dintre sărbătorile mari ale Maicii Domnului, respectiv Nașterea (8 septembrie), Intrarea în Biserică (21 noiembrie) și Adormirea (15 august), apolisul are o rânduială obișnuită, la sărbătorile sfinților și la Bunavestire el are o formulare specifică praznicelor împărătești: „Cel ce

---

[30] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, vol. I, p. 155.
[31] *Mineiul lunii martie*, p. 190.
[32] *Ibidem*, p. 194.

a binevoit a Se întrupa pentru mântuirea noastră, Hristos, Adevăratul Dumnezeul nostru..."[33]. Concluzia care se desprinde de aici este aceea că sărbătoarea Buneivestiri este mai curând o sărbătoare a Mântuitorului Hristos sau ea apare ca o prelungire, sau ca o altfel de exprimare a cultului adus Mântuitorului. Un argument în plus ar fi acela că doar sărbătorile domnești sunt urmate de o sărbătoare închinată persoanelor implicate în evenimentul din ziua precedentă. Pe 26 martie sărbătorim Soborul Sfântului Arhanghel Gavriil, confirmând astfel faptul că în ziua precedentă (pe 25) a fost un praznic împărătesc.

*

Luând în considerare argumentele liturgice prezentate în studiul de față, putem afirma că cinstirea sfinților și preacinstirea Maicii Domnului, în cadrul cultului divin public ortodox, au un pronunțat conținut hristocentric. Hristos nu este un străin și un însingurat. Pretutindeni în sfintele noastre slujbe El este înconjurat de către Maica Sfântă, de Apostoli și de sfinții din toate timpurile. Imaginea lui Hristos înconjurat permanent de ucenici, de Maica Sa și de sfintele femei sau imaginea nunții din Cana Galileii, unde Hristos a fost împreună cu Apostolii și cu Sfânta Fecioară, nu sunt altceva decât icoane, prototipuri ale sărbătorilor sfinte în cadrul cărora este înconjurat de sfinții Săi și de noi toți cei care dorim să devenim sfinți.

---

[33] *Liturghier*, ediție îngrijită de Pr. Prof. Dr. Nicolae Necula, EIBMBOR, București, 2000, p. 347.

The centrality of Christ in the Mariologic feasts

The author of the study 'The centrality of Christ in the Mariologic feasts', Father Conf. Dr. Viorel Sava, presents us the main aspects of the theology of the worship in the Orthodox Church. The origins of this worship are in the Scriptures and in the Tradition of the Church. The apostolic and patristic vision of the worship is – according to Nicholas Cabasilas – 'life in Christ', embracing all the dimensions of the Christian life, not only a ritual observance of the offices. This presence of Christ in the life of believers through worship and prayer is manifested in the centrality of Christ in all the feasts of the Church. In the Orthodox mentality, the saint is not only an **Imitator Christi** ***– like in the Occidental theories and in the Scholastic – but the human being in which Christ has became everything. The Saviour is 'all in all' and the feasts of Our Lady*** **Theotokos** ***are spiritual doors to enter into the life of Christ in his Church and in his saints. All the Orthodox liturgical worship comes from and is directed to Christ, so He is the principle (logos) and the goal of the Christian Church and person. Through the liturgical quotations from our worship, the author proves this centrality of Christ in the feasts of the Mother of God. Also, the liturgical names of the Mother of God – indeed great metaphors manifesting the spiritual relation of love between the Mother of God and all the believers – emphasise this centrality of Christ in the life of the Church and in her liturgical worship. The study concludes with the 'ritual of apolysis' (the last blessing in a liturgical office) as an example of this centrality of Christ in the worship and life of the Orthodox Church.***

Apocalipsele vechitestamentare și apocrife

– studiu comparativ –

Pr. Prof. Dr. Petre SEMEN

Este aproape unanim recunoscut de către exegeza biblică faptul că „așa-zisa mișcare apocaliptică își are începuturile în istoria lui Israel”[1]. Într-adevăr, genul literar apocaliptic a apărut exclusiv din rațiuni religioase în mediul iudaic, dar a avut rezonanțe puternice și în afara culturii și civilizației iudaice fiind preluat și cultivat cu succes și de către unii gânditori creștini. Se susține de către mulți că a apărut exclusiv din motivații literare. Este posibil ca în parte să fie adevărat, dar pe lângă aceasta se încerca și o reflecție mai profundă asupra misterelor lumii spirituale, despre care se pretinde că s-ar fi primit niște revelații cu totul speciale și totodată că anumiți oameni ar fi fost într-un fel și inițiați de către unele entități spirituale, de cele mai multe ori îngeri, arhangheli sau strămoși care aparțineau deja lumii de dincolo. Există de fapt două categorii de scrieri apocaliptice vechitestamentare: 1) fragmente apocaliptice canonice, mai mari sau mai mici, disipate în scrierile profeților, numiți de tradiția iudaică și „posteriori” (*neviim aharonim*) și 2) cărți întregi apocaliptice necanonice sau apocrife, deoarece autorii lor, din rațiuni încă neelucidate pe deplin, nu-și declină în nici un fel identitatea. După cum vom vedea mai departe, între unele și celelalte există anumite deosebiri atât cu privire la modul de abordare teologică, evident acolo unde se întâlnește o astfel de abordare, cât mai ales ca motivație. Atât unele cât și celelalte își raportează revelațiile la Dumnezeu, la ființele celeste din anturajul divinității sau la ultima etapă din istoria omenirii și soarta locuitorilor pământului. De fapt, chiar termenul *apocalipsă* ce provine din grecescul *ἀποκαλύπτω* înseamnă a ridica vălul, a descoperi sau a demasca, iar ca substantiv ἀποκάλυψις, εως înseamnă acțiunea de a descoperi sau descoperire, dar nu prin proprie lucrare, ci din inițiativă divină[2].

---

[1] Cf. George Beasley-Murray, *Apocalyptic*, în „Holman Bible Dictionnary, Nashville-Tesesse, 1991, p. 68.

[2] M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, huitième edition revue, Paris, 1919, p. 226: Plutarh a folosit verbul γαμνάζω în locul lui ἀποκαλύπτω probabil pentru a face legătura cu gimnaziumul în care luptătorii se despuiau ca să poată executa exercițiile fizice și dansurile de rigoare (cf. Bailly, *op. cit.*, p. 420-421; J.B. Trey, *Apocalyptic*, în *Supplement au Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1928, col. 326).

Corespondentul lui ἀποκάλυψις în ebraica biblică este ervah care înseamnă *nuditate, goliciune* (cf. Facerea 9, 22; Ieșirea 20, 23; Leviticul 18, 10; 20, 17; I Samuel 20, 30 etc.)[3]. Corespondentul latin al termenului este *revelatio* care înseamnă descoperire sau revelație. În general, când ne referim la semnificația cuvântului *apocalipsă* trebuie să înțelegem ceva mai mult decât o revelație în sensul strict biblic al cuvântului, adică un anumit tip de revelație, o revelație de excepție, în care nu de puține ori, mai ales în apocalipsele apocrife predomină fantasticul, și în care se întrevede dorința, dacă nu chiar cutezanța de căutare într-un fel agresivă a omului de a deslușI ceva din ceea ce trebuie să rămână taină, cu alte cuvinte, strădania susținută de a afla mai mult decât acceptă Dumnezeu Însuși să descopere. În sensul mai larg al termenului ἀποκάλυψις s-ar putea spune că întreaga Scriptură a Primului Testament este un fel de apocalipsă sau o descoperire, o revelație, nu neapărat a misterelor divine și respectiv a lumii de dincolo, cât mai ales a voii lui Dumnezeu și a lucrării Sale în creație. Din cărțile canonice rezultă că revelația se realizează, spre deosebire de apocrife, în care, scriitorul întotdeauna anonim se erijează în purtător de harisme speciale, exclusiv din inițiativa lui Dumnezeu și doar prin mijlocirea aghiografilor de care divinitatea se servește ca de niște instrumente. Biblia ne mai arată că Dumnezeul Care a vorbit prin profeți nu Se ascunde de omenire ca zeii din religiile misterelor și nici nu așteaptă vreodată să fie descoperit doar de cei inițiați. Așa se și explică de ce în Scriptură, substantivul *mister* sau verbul *a ascunde* nu are nici pe departe vreo asociere cu sensul substantivului *mister* din religiile păgâne[4]. Sfântul Apostol Pavel precizează că prin întruparea lui Hristos „ni s-a arătat taina cea ascunsă din veșnicie a lui Dumnezeu" (cf. Romani 16, 25-26). De fapt, întruparea Domnului nu este singura taină descoperită lumii, ci de fapt suma tuturor celorlalte. De remarcat că în textele vechitestamentare, cuvântul *apocalipsă* folosit cu sensul de descoperire a ultimelor realități nu prea apare. Se întâlnesc însă destul de frecvent verbele: *a dezvălui*; *a descoperi* sau *a face cunoscute lucruri tainice,* cu totul inaccesibile omului prin propriile-i investigații. Destul de frecvent se face însă referire la descoperirea voii lui Dumnezeu (cf. Deuteronom 29, 29; Isaia 22, 11; Amos 3, 7; Daniel 2, 19, 22, 28 etc.).

---

[3] Cf. The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius, *Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the biblical aramaic*, based on the lexicon of William Gesenius by Francis Brown D.D.D. Lit. with the cooperation of S.B. Driver D.D. Lit. and Charles A. Briggs, Massachusetts, 1979, p. 788-789; vezi și Edmond Jacob, *Aux sources biblique de l' Apocalyptique*, în *Apocalypse et théologie de l'espérance*, Ed. Monloubou, Paris, 1977, p. 45; a se mai vedea *Apocalisse,* în *La Biblia di Gerusaleme,* Edizioni Dehoniane, Bologna, Nona Edizione, 1989, p. 2623; Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă,* trad. de Pr. C. Coman, Editura Bizantină, București, 1997, p. 11; *L'Apocalypse,* în *La Bible, Traduction Oecumenique*, edition integrale, Ed. Du Cerf, Paris, 1988, p. 2023; John F. Walvoord, *Apocalipsa*, comentariu în românește Tavi Verlan și Constantin Leontiuc, Ed. Multimedia, Arad, 2001, p. 23-24.

[4] A se vedea mai detaliat F.H. Henry Carl, *Dumnezeu, revelație, autoritate,* Editura Cartea creștină, Oradea, vol. III (1996), p. 8-9.

Din perspectiva neotestamentară lucrurile stau cu totul altfel decât în cărțile apocrife în care prevalează pretenția scriitorilor că ei „ar reprezenta ultima generație de profeți ce delimitează lumea veche, în care predomina nelegiuirea, impusă lumii de cei răi, de cea nouă în care se va impune în mod absolut dreptatea”[5]. În apocalipsele apocrife sunt destul de notabile încercările omenești de investigare a tainelor divine și mai ales a sfârșitului, iar din cele canonice se detașează evident ideea că descoperirile se realizează exclusiv din dorința lui Dumnezeu, respectiv de către Dumnezeu Tatăl, prin Fiul Său și prin Duhul Sfânt, a unor taine cu totul de nepătruns de către mintea omului (cf. Romani 16, 25; I Corinteni 14, 6). De fapt, în epistolele pauline pe lângă substantivul ἀποκάλυψις mai apare și μυστήριον însă între cei doi termeni există totuși o deosebire categorică. Într-adevăr, Sfântul Pavel arată că taina lui Dumnezeu nu mai este de fapt o taină după ce a fost descoperită sfinților Săi prin bunăvoință (Coloseni 1, 26). Astfel, dacă μυστήριον exprimă ideea unui secret temporar care o dată descoperit devine cunoscut și înțeles încetând deci să mai fie un secret, ἀποκάλυψις semnifică într-adevăr revelație, dar care rămâne ascunsă temporar și își așteaptă revelarea pentru a deveni efectiv înțeleasă[6], ba chiar împlinirea pentru a fi accesibilă tuturor.

Circumstanțele nașterii apocalipticului

Este destul de dificil de a fixa în timp un termen *ad quem* al apariției stilului literar apocaliptic și cu atât mai mult nu se poate deslușI motivația nașterii interesului unor scriitori de acest gen. Cu toate acestea, de-a lungul timpului s-au încercat unele estimări. Oricum, nu toată lumea împărtășește aceeași părere cu privire la momentul și motivul apariției așa-numitului *stil apocaliptic*. Pe de o parte, unii susțin că stilul apocaliptic ar fi înflorit cu precădere în secolul III î.d.H., iar cartea lui Daniel, secondată de apocrifele IV Ezdra, II Baruh, I Enoh sunt texte de referință în domeniu, pe de alta, mulți exegeți ai Sfintei Scripturi iau ca punct de reper perioada anilor 150-100 î.d.H. când ar fi apărut acest stil[7]. Concluziile privind timpul apariției sunt legate, nu neapărat, de solide argumente istorice si filologice, cât mai ales de situația grea a iudaismului de atunci ce presupune că ar fi favorizat înflorirea unei bogate literaturi apocaliptice. S-ar părea că într-adevăr argumentația este destul de temeinică, dacă se au în vedere perioadele de intense convulsii sociale și politice dimpreună cu slăbirea sentimentului religios începând

---

[5] *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, trad. de Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, *Schiță a istoriei poporului evreu*, Edit. Hasefer, București, 2001, p. 61.

[6] Cf. S.S. Smalley, *Mystery*, în *The New Bible Dictionnary* edit. by James D. Douglas, Inter –Varsity, Fellowship, London 1962, p. 856 b.

[7] A se vedea *Apocalyptique*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* publié sous la direction du Centre Information et Bible, Abbaye de Maredsous. Responsables scientifiques Pierre M. Bogaert-Mathias Delcor, Edmond Jacob, Edouard Lipinski, Robert Martin-Achard, Joseph Panthot, Brepols, 1987, p. 87.

mai ales cu impunerea brutală a stăpânirii elenistice în țara urmașilor lui Avraam. Acum, dar și ceva mai târziu, sub stăpânirea romană, autorii scrierilor apocaliptice nu ar fi avut altă motivație decât dorința sinceră de a trezi în cititori spiritul național și speranța unei noi ordini sociale[8]. Este într-adevăr unanim recunoscut că ocuparea țării și distrugerea templului lui Solomon, după care a urmat umilitoarea robie babilonică (608-537 î.d.H.) a constituit pentru națiunea iudaică un moment de mare cotitură pe plan religios și cultural. În noile condiții de viață, liderii religioși și-au acutizat responsabilitățile încercând să-și reevalueze și reconsidere moștenirea culturală și religioasă. O primă sarcină a constat în reconfortarea morală a celor profund afectați în sentimentele lor religioase (un exemplu concludent este profetul Iezechiel) și au reușit să-i determine să renunțe definitiv la sincretismul religios, care cu puțin înainte de căderea statului, devenise chiar o politică promovată de ultimii monarhi ai regatului. Numai după ce, la îndemnul conducătorilor spirituali, poporul exilat a renunțat pentru totdeauna la idoli, a început să-L caute și să-L adore cu mai multă fervoare pe Dumnezeu și să respecte poruncile date prin Moise, cum nu făcuse aproape niciodată înainte de exil[9]. O mare contribuție la redresarea spirituală a poporului au avut-o desigur și profeții exilici: Ieremia, Iezechiel și Daniel. Poate că mai mult decât la alte categorii de conducători spirituali, la aceștia din urmă se observă preocuparea insistentă de a actualiza și impune principiile legii mozaice, ca și interpretarea în contextul acelei legi a etapei dificile prin care trecea națiunea[10]. Ei încercau să le explice conaționalilor că imensele necazuri abătute asupra lor nu-și au cauza decât în abandonarea aproape în bloc a credinței monoteiste revelate. În predica acelorași profeți se întrevede ideea majoră a dualismului specifică scrierilor apocaliptice, respectiv a luptei dintre bine și rău, cu deosebirea că, dacă la profeții clasici, care își fundamentau cuvântările pe legea lui Moise, binele era interpretat ca binecuvântare divină drept consecință a acomodării vieții cu principiile legii, iar „mântuirea se realiza aproape exclusiv în istorie, așa cum se anticipase în cartea Deuteronom (cap. 28), la Ieremia, Iezechiel și Daniel se întrevăd clar zorii literaturii apocaliptice”[11].

Ideea că autorii apocalipselor ar fi avut ca scop central crearea unei noi ordini sociale nu poate fi în totalitate valabilă decât poate pentru cărțile apocrife, atât cele iudaice, destul de bine reprezentate în perioadele de vârf ale crizei națiunii, cât și cele creștine. Să nu se uite însă că fragmente destul de numeroase cu conținut apocaliptic sau mai exact un fel de *mini apocalipse* se întâlnesc în paginile Scripturii vechitestamentare chiar din secolele IX-VIII î.d.H., de notorietate fiind profeții Ioil (2, 10; 3, 4; Amos 3, 7; Isaia, capitolele: 24-27, supradenumite și

---

[8] *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 61.

[9] W. Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Paris, 1970, p. 235.

[10] A se vedea mai detaliat Pr. Prof. Abrudan D., *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului”, XXVIII, 1983, nr. 3-4, p. 139-141.

[11] A. Paul, *De l'Apocalyptique à la Théologie*, în vol. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, 1992, nr. 80 (2), p. 169.

apocalipsa isaiană; cap. 34-35; Iezechiel 37-41, la care se mai adaugă profeții: Daniel, cap. 7-11 și Zaharia, cap. 9-12. Întrebarea majoră care se pune ar fi de ce criterii a dispus sinagoga iudaică pentru a înlătura apocrifele apocaliptice ne-inspirate și menținerea paragrafelor de la sus-numiții profeți, deși astfel de paragrafe se mai întâlnesc și la alții. Paragrafe destul de importante de conținut apocaliptic se mai întâlnesc și în unele cărți istorice (I Regi 2, 27; 3, 21) și în cele didactice (Iov 12, 22; Pilde 11, 13). Deși se încadrează în genul apocaliptic, ca unele care pretind a fi rezultatul unor descoperiri făcute anumitor oameni prin intermediul îngerilor, sinagoga a fost destul de circumspectă față de scrierile apocaliptice apocrife și nu le-a inclus în canon. De notat că Biserica a procedat la fel atunci când s-a confruntat cu probleme de ace-lași gen, dacă se ia în calcul că substantivul ἀποκαλύπτω și verbul ἀποκάλυψις apar de multe ori și în cărțile neotestamentare mai vechi decât Apocalipsa Sfântului Ioan[12].

Este totuși o recunoaștere aproape unanimă că stilul apocaliptic ar fi apărut la iudei în perioadele istorice de maximă vitregie, stil cultivat din abundență și de către creștinii veacurilor primare. Faptul este explicabil pentru creștini, dacă avem în vedere că la început Biserica era predominată de iudeii care au primit mesajul Evangheliei și s-au convertit. Ne întrebăm totuși cum se poate explica dispariția bruscă a unei astfel de abordări a istoriei. Să fie oare una din cauze adoptarea de către creștini a stilului apocaliptic în care s-au scris o mulțime de cărți, desigur apocrife cu excepția Apocalipsei Sfântului Ioan ce rămâne o scriere de referință în domeniu? Se poate vorbi oare de o reiterare a dorinței din partea sinagogii iudaice de a nu mai avea nimic comun cu creștinismul, întocmai cum s-a întâmplat cam în aceeași perioadă, când s-a respins utilizarea de către aceeași sinagogă a textului traducerii Septuagintei pe motiv că l-au adoptat creștinii? Repulsia iudeilor față de literatura apocaliptică este într-adevăr cvasitotală după abordarea și de către creștini a unui astfel de stil[13].

Specificul scrierilor apocaliptice

Stilul apocaliptic a fost definit de unii ca „un fenomen complex, atât în ceea ce privește forma literară cât și cu referire la conținutul său doctrinar”[14].

---

[12] Vezi mai pe larg Pr. Remus Onișor, *Cartea lui Enoh și apocaliptica inter-testamentară*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, p. 45-46.

[13] Jean Louis d'Aragon, *L'Apocalisse*, în *Grande Commentario Biblico,* a cura di Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Brescia, 1973, p. 1916. Oricum, prin scrierea Sf. Ioan creștinii au realizat o lucrare de excepție a genului apocaliptic, cu sublinierea că de fapt nici autorul Apocalipsei nu este chiar cu totul original, dacă ne gândim că efemeritatea acestei lumi nu este remarcată numai de Sf. Ioan, doar că el dezvoltă această idee insistând asupra modului finalității sale. De asemenea, ar mai fi de menționat că numeroase idei eshatologice, și de fapt nu doar din Apocalipsă se regăsesc și în epistolele ioaneice, iar imaginea Antihristului este reluată și detaliată în ultima carte.

[14] Edmond Jacob, *Aux sources biblique de l'Apocalyptique*, în *Apocalypse et théologie de l'espérance*, Ed. Monloubou, Paris, 1977, p. 44.

Caracteristica cea mai generală a apocalipselor este pretenția lor de a aduce o revelație, a face cunoscute tainele trecutului, o pretinsă pertinentă explicație a prezentului și o descifrare a viitorului, autorii fundamentându-și aceste susțineri pe textele biblice canonice, sugerând că au lucrat sub inspirația aceluiași Duh Sfânt care i-a asistat și pe profeți. Ei mai pretind că pot preciza cu exactitate nu atât momentul sfârșitului, cum de fapt ar lăsa să se înțeleagă de către o parte apreciabilă a exegeților[15], ci mai curând modul derulării acestuia. La acest tip de scrieri, scenele finalului sunt prezentate într-un limbaj simbolic, încât un procent destul de apreciabil al conținutului rămâne, cel puțin pentru cei neinițiați în textele sacre biblice și în același timp nedeprinși cu descifrarea simbolurilor, a semnificației cifrelor și a limbajului aparent ezoteric, aproape în întregime inaccesibil.

Cu privire la caracteristicile scrierilor apocaliptice în general, s-au purtat și se mai poartă încă discuții, pe de o parte, motivate de necesitatea acestora, iar pe de alta, de dificultatea lor. S-a recunoscut totuși aproape în unanimitate că specificul apocalipselor ar fi: *simbolismul, dualismul, pseudonimia, determinismul și pesimismul.* Înainte de a face câteva precizări cu privire la unele dintre cele mai importante caracteristici, subliniem că predominant rămâne totuși simbolismul, înțeles din perspectiva eshatologică, nu numai ca un perpetuu antagonism între puterile celeste și puterile infernului, așa explicându-se de fapt foarte numeroasele aluzii la lumea demonilor și a îngerilor, și a Duhului Sfânt în opoziție totală cu stăpânirea acestei lumi[16], dar și din perspectivă istorică, scriitorii de apocalipse (le avem în vedere aici îndeosebi pe cele apocrife) văd un permanent antagonism între forțele răului (a demonicului) și puterea divină care într-un nou veac va interveni în mod miraculos și le va anihila.

Datorită stilului unic, cultivat mai întâi în mediul iudaic și însușit după aceea și de creștini, scrierea apocaliptică apare ca ceva cu totul bizar pentru gândirea și modul de abordare a omului modern[17]. Într-adevăr, o scriere apocaliptică se poate defini puțin cam bizară, ca una care face exces de vorbirea în simboluri și pentru că utilizează abundent imagini care depășesc realul, iar pe cititorul modern îl șochează transpunerea oarecum exagerată într-o cu totul altă lume, ca și preocuparea aproape exclusivă de eshatologic, încât, nu de puține ori, autorul unei astfel de scrieri dă impresia că se detașează total de lumea reală.

Simbolismul – caracteristică a cuvântărilor profetice şi apocaliptice

Cu foarte mici excepții, Sfânta Scriptură s-a transmis ca mesaj divin pentru a fi receptat de oameni. Oricum, scrierile apocaliptice, exceptând cele apocrife, sunt parte integrantă a Scripturii și au același scop ca și celelalte scrieri inspirate. Pe de altă parte, este foarte adevărat că unele texte apocaliptice ale profeților (ne referim cu precădere la Ioil, Isaia, Iezechiel și Daniel) nu pot fi înțelese pe deplin

---

[15] A. Robert, A. Tricot, *Initiation Biblique*, Paris, Tournai, Rome, New York, 1954, p. 310-311.

[16] George Beasley-Murray, *Apocalyptic*, în *Holman Bible Dictionnary...*, p. 68.

[17] Vezi *Grande Commentario Biblico*, parte I, *Il Vechio Testamento,* parte II, *Il Nuovo Testamento e articoli tematici,* Queriniano-Brescia, 1973, p. 1916.

decât doar după consumarea, cel puțin parțială a evenimentelor descrise. Este adevărat că nu puține sunt textele apocaliptice ce depășesc puterea de înțelegere a omului, iar deslușirea sensului unor viziuni celeste și chiar terestre dimpreună cu unele revelații despre viitor și starea eternă a lucrurilor, necesită o reală maturitate spirituală[18] secondată de o serioasă pregătire în exegeza biblică. În aceste scrieri, imaginile și simbolurile sunt atât de frecvente, încât cititorul trebuie să aibă capacitatea de a se și transpune în mentalitatea și specificul de vorbire al timpului, altfel aceste scrieri rămân ca un mesaj cu scriere criptică, mai întâi pentru autorii unor astfel de scrieri care nu se sfiesc să admită că ei înșiși au avut nevoie de intervenția unui mijlocitor celest care să le explice sensul vedeniilor. Aceștia pretind cu toții că descoperirile lor își au originea la Dumnezeu. Cum, din nefericire, omul nu poate accede vreodată în mod direct la sursa divină, apare un intermediar din lumea angelică mereu gata să tâlcuiască sensul descoperirilor, pentru ca numai după aceea să fie capabil de a-l explica și altora (vezi Daniel 12, 1-2). Din contextul unor astfel de scrieri rezultă că beneficiarul vedeniilor nu solicită întotdeauna explicarea integrală a acestora sau a semnificației lor, ceea ce ar lăsa să se înțeleagă că nu era necesară explicarea tuturor descoperirilor. De altfel este arhicunoscut că vechii evrei, și de fapt orientalii, în general, mânuiau cu foarte multă dexteritate imaginea și simbolul. „Exprimarea în imagini și simboluri era destul de familiară mai tuturor fiilor lui Israel întrucât acestea se constituiau într-adevăr în cele mai pretabile mijloace de transmitere a revelației divine”[19], în special pentru oamenii simpli. Fiind pe deplin familiarizați cu o astfel de exprimare se deduce că imaginea și simbolul nu puteau apărea brusc în literatura apocaliptică, deoarece aveau o legătură directă cu viața și cu trecutul istoric al poporului ales. Aici ar fi de notat că o primă deosebire între apocalipsele apocrife și cele canonice (se subînțelege că ne referim la profeții deja amintiți) ar fi că primele se raportează mai întotdeauna la trecut. Aceasta reiese din chiar atribuirea scrierii unui personaj marcant din perioada patriarhilor, pe când cele din urmă îndreaptă atenția cititorului mereu spre viitor. Este adevărat că uneori și profeții se raportează la trecut, pentru a-și fundamenta cuvântările pe legea lui Moise și pe cuvântările altor profeți care i-au precedat, în intenția de a-i determina pe primitorii mesajului să tragă învățăturile ce se impun din lecția trecutului. Ca urmare, cheia unor metafore apocaliptice se poate afla tot în istoria poporului. Este cazul imaginii lăcustelor, folosite cu mult succes de profetul Ioil, ca o prefigurare a judecății divine, imagine ce amintește de plaga a zecea abătută asupra egiptenilor (Ieșirea 10, 12-16). Aceeași imagine mai apare și la Naum (cap. 3, 15) și în Psalmii 78, 46; 105, 34 etc. Printre alte caracteristici ale apocalipselor un loc de frunte îl ocupă deci simbolismul. Acesta diferă totuși foarte mult de actele simbolice ale profeților inspirați. Viziunile apocaliptice pot fi din regnul animal precum caii, leii, ursii, leoparzii, berbecul, anumite făpturi celeste, lăcustele etc., ori din regnul vegetal cum ar fi: mirtul, vița-de-vie, cedrul, smochinul, spinul, măslinul, iarba câmpului sau chiar marea învolburată. Nu

---

[18] Cf. John F. Walvoord, *op. cit.*, p. 15.

[19] *Apocalypse*, în *Nouveau Dictionnaire Biblique revisée,* éditions Emmaus (Suisse), 1992, p. 89.

lipsesc, de asemenea, instrumentele muzicale (de cele mai multe ori trâmbițele care dădeau vestea începutului ori sfârșitului unei bătălii). Un loc de seamă îl ocupă, de asemenea, simbolul cifrelor: 40, 42, 80, 20 sau 1260 de zile cât se preconizează că va dura necazul cel mare (cf. Daniel 9, 27). Revenind la profeți, e necesar să subliniem că și la aceștia abundă actele simbolice, pe care uneori le executau din proprie inițiativă, cum a procedat Ahia din Șilo când a voit să-i facă cunoscut lui Ieroboam divizarea regatului davidic și accederea lui la tron (III Regi 11, 30-32), alteori din îndemn divin (Osea 3, 1-8; Ieremia 13, 1-11; 16, 19; 27, 32; 43, 8-10; 51, 59-64), Iezechiel (3, 24-27; 4, 4-17; 5, 1-3; 12, 1-16; 12, 17-20; 21, 23-25) etc. Simbolismul nu este totuși doar o caracteristică a scrierilor apocaliptice, deoarece mai întotdeauna cuvântările profetice erau însoțite de semne și gesturi sau acte simbolice. Astfel vechiul profet Ahia din Șilo a uzat cu succes de gestul mai sus amintit. Mai târziu, un alt profet, pe nume Sedechia, fiul lui Chenaana, după ce a confecționat niște coarne de fier, i-a vestit regelui Ahab, pe care-l lingușea evident, că îi va birui pe sirieni (cf. III Regi 22, 11). Profetul Isaia primește poruncă să pună nume simbolice copiilor săi ca să fie mai convingător în transmiterea mesajului către ascultători (cap. 8, 3).

Gesturile simbolice sunt și mai numeroase la Ieremia. Spre exemplu, pentru a ilustra plecarea poporului în captivitate, tot din îndemn divin, își duce brâul în localitatea babiloneană Eufrat (13, 1-11). De asemenea, la porunca lui Iahve, profetul refuză participarea la doliul celor din anturajul său (cap. 16), iar prin spargerea unui ulcior vrea să-și atenționeze conaționalii increduli de iminența distrugerii Ierusalimului (cap. 19). Iminența sclaviei este sugerată prin așezarea unui jug pe propriul grumaz (cap. 27). Eliberarea din casa servituții nu este anunțată numai prin vorbe, ci este însoțită și de gesturi simbolice. Inspirat de Duhul, profetul achiziționează un câmp pentru care semnează un act de vânzare-cumpărare (cap. 32) ca să fie el însuși convins că evreii vor reveni din exil și viața își va reintra în normal.

Cele mai numeroase acte simbolice se întâlnesc însă la Iezechiel. Astfel, acesta mimează asedierea cetății (4, 1-3), iar destinul tragic al poporului îl anunță prin vorbe înflăcărate însoțite de actul tăierii bărbii și împrăștierea părului (5, 1-3). Îmbrăcarea unui sac de emigrant de către același profet sugerează plecarea inopinată în captivitate (12, 1-6).

Ceea ce-i deosebește mult pe profeți de autorii apocalipselor apocrife este, după cum am arătat mai sus, că actele simbolice ale primilor au la bază un îndemn divin și aceasta se vede chiar din cuvântările lor în care își motivează mai întotdeauna gesturile. Ba mai mult, credincioșilor ascultători li se și explică semnificația actelor simbolice. Scopul oricărui act simbolic la profeți este deci pedagogic. Se urmărește ca mesajul să poată fi mai ușor receptat și înțeles, iar recurgerea la o astfel de metodă se impunea din cauza urgenței mesajului. Așadar la profeții biblici, gestul simbolic avea aproape aceleași proprietăți ca și cuvântul rostit. Pentru anumite acte simbolice pe care trebuiau să le execute aproape necondiționat, ca să fie cât mai expliciți în predică, unii erau mai reticenți. De aceea profeții nu acționau ca un automat, ci erau mai întâi ei înșiși convinși de utilitatea actului în sine primind și lămuririle de rigoare. În cazul scriitorilor de

apocalipse, lipsesc în totalitate actele simbolice sau gesturile semnificative și acesta este un indiciu sigur că misiunea lor nu mai era atât de urgentă. Aceștia susțin că au fost beneficiarii unor vedenii simbolice pe care nici ei nu le înțelegeau și nici nu încercau să le dea vreo explicație. Aici se află iar marea deosebire între textele profetice, în care se sugerează repetat că mesajul se constituie într-un urgent mesaj divin către contemporani mai întâi, și de cele mai multe ori și pentru posteritate, cărora li se și adresează, pe când apocalipsele apar exclusiv ca o descoperire a semnificației prezentului în lumina sfârșitului[20]. De aceea nici nu se vede vreo preocupare din partea acestor scriitori de a lămuri semnificația simbolurilor din vedeniile ce susțin că le-au avut. Este adevărat în același timp că rămân totuși neclarificate sensurile unor simboluri din anumite paragrafe apocaliptice ale unor profeți, cum ar fi spre exemplu: Iezechiel, cap. 38 și 39. De asemenea, rămân cu totul insurmontabile pentru exegeți, și cu atât mai mult pentru cititorul de rând, semnificațiile unor personaje enigmatice ca Gog și Magog, despre care același profet afirmă că vor invada țara sfântă în timpul necazului celui mare sau în așa-numita *Yom Yahve = Ziua Domnului*[21].

Ca o concluzie la acest capitol, se cuvine a sublinia că simbolismul specific unei viziuni apocaliptice compus din cifre, animale sălbatice, dintre cele mai feroce și ciudate, ce apar instantaneu din pământ sau din apă, chipuri compozite ori diferite plante etc., pentru a-l înțelege corect, necesită din partea cititorului să intre numaidecât în jocul vizionarului sau cel puțin să realizeze că evenimentele descrise ascund anumite enigme[22].

Dualismul

Atunci când ne referim la stilul apocaliptic, nu ne putem limita nicidecum la încadrarea istorică a acestui stil, unic de fapt în scrierile sacre, ca de altfel și în literatura universală, fără a ține seama și de teologia autorilor de apocalipse și nici nu le putem considera doar dintr-o singură perspectivă. În marea lor majoritate, scriitorii de apocalipse pretind că sunt niște vizionari de excepție și

---

[20] D.T. Niles, *As seing the Invisible*, K. Harper Brothers, New York, 1961, p. 27.

[21] Expresia *Yom Yahve* sau *hayom hahu = ziua aceea* se întâlnește destul de frecvent și la alți profeți biblici. Acea zi era considerată ca o zi cu totul specială în care Dumnezeu nu se va mai revela lumii, și în special lumii israelite, ca un Dumnezeu milostiv și în chip voalat, cum a făcut-o de nenumărate ori în istoria lui Israel, ci se va arăta deodată în toată slava Sa ca să judece lumea și să-și stabilească pentru totdeauna în chip vădit împărăția Sa peste tot pământul (vezi Isaia 13, 9-13; Iezechiel 30, 1-2; Ioil 2, 31; Amos 5, 18; Sofonie 1, 14-18; Zaharia 14, 1). Textele care fac aluzie la ziua aceea se pretează foarte bine la încadrarea lor în așa-numitul stil apocaliptic deoarece se prognozează și în acestea o manifestare absolută a suveranității divine asupra tuturor ținuturilor și popoarelor ce va avea loc într-un timp nedefinit și printr-o intervenție spectaculoasă cu scopul prioritar de a judeca toate neamurile pământului și o dată cu ele și pe israeliții vinovați de a nu se fi supus legii lui Moise.

[22] A se vedea *Apocalisse*, în *La Biblia di Gerusaleme...*, p. 2623.

numai în această calitate au beneficiat de revelații speciale. De fapt, călătoriile lor vizionare par a fi motivația centrală a scrierilor. Cel puțin aceasta ar rezulta din acele cărți. Autorii de apocalipse apocrife afirmă, aproape fără excepție, că au fost martori când s-au deschis cerurile și că au beneficiat de extraordinara favoare de a fi fost răpiți la cer, asemenea patriarhului Enoh (cf. Facerea 5, 24), a profetului Ilie (cf. IV Regi 2, 1, 5, 9-11) sau Sfântului Apostol Pavel (cf. I Corinteni 12, 1-7) și că au putut hălădui nestingheriți prin locașurile celeste, unde au avut ocazia să admire frumuseți de negrăit[23]. În aproape toate apocalipsele se întrevede o permanentă interacțiune între lumea celestă și cea pământească[24]. In acea lume spirituală au intrat în legătură cu ființele celeste de la care au și primit informațiile de rigoare pe care le relatează apoi în scrierile lor. Ca urmare, se consideră cu totul îndreptățiți să afirme că informațiile ce le transmit sunt complete întrucât vin direct de la sursă. Acestea se raportează la trecut, prezent și viitor[25]. Din nefericire, realitățile celeste care pretind că li s-au descoperit sunt descrise într-un limbaj cifrat și ca urmare nu poate deveni accesibil decât celor inițiați și nu neapărat celor capabili să înțeleagă sensul alegoriilor, să deslușească simbolistica cifrelor sau să dezlege limbajul enigmatic. Chiar dacă nu întotdeauna o mărturisesc în mod direct, lasă totuși să se înțeleagă că adevăratul sens al viziunilor devine inteligibil doar celor cu o formație cu totul specială, a celor predispuși într-un fel la înțelegerea tainelor lui Dumnezeu și a lumii celeste.

În pofida acestor neajunsuri, o altă caracteristică destul de ușor sesizabilă a apocalipselor apocrife rămâne dualismul eshatologic și delimitarea categorică între cele două eonuri, cel prezent și cel ce va să vină[26]. Cu toate că se pretinde accederea liberă la lumea celestă, vizionarul însuși mărturisește că nu înțelege chiar totul din ceea ce i se descoperă, întrucât are de a face cu obiecte și personaje ale unei lumi cu totul fantastice. De asemenea, mesajul însuși este primit într-un mod cu totul neconvențional, în sensul că de cele mai multe ori primește, sau afirmă că primește, o carte, respectiv un sul de carte, gata scrisă cu conținutul special a unei revelații pe care un intermediar primește sarcina de a i-o tâlcui. Nu însă mai înainte de parcurgerea unor etape. Denotă, de asemenea, că revelațiile divine nu pot fi descoperite la întâmplare, ci numai celor inițiați. Acest aspect reiese evident și din profețiile lui Daniel (cf. 8, 26; 12, 49). De asemenea, o dată cu mesajul, primesc și interdicția de a le divulga mai înainte de timpul stabilit. Din apocrifa lui Enoh rezultă că nu-i suficientă numai inițierea, ci mai ales recunoașterea statutului de drept înaintea lui Dumnezeu.

Spuneam că un alt specific al apocalipselor este *dualismul* proferat cu insistență de acest tip de scrieri. Conform acestora ar exista două planuri de existență total diferite și contradictorii: *planul terestru* al lumii prezente, caracterizat ca un

---

[23] A se vedea Pr. Remus Onișor, *op. cit.*, p. 50.

[24] Jesus Assurmendi, Joelle-Ferry, Allain Fournier-Bidoz, *Le livre de Daniel*, în *Les livres de prophetes*, vol. II, Bayard editions-Centurion, p. 120.

[25] Cf. Pierre Grelot, *Histoire et eshatologie dans le livre de Daniel*, în *Apocalypse et théologie de l'espérence*, Ed. Monloubou, Paris, 1977, p. 89-90.

[26] Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, 1993, p. 301-302.

plan al răutății, deoarece în el predomină dezordinea, ca urmare a încălcării oricăror exigențe ale dreptății și ale rânduielii divine și *planul ceresc* sau *veacul viitor* numit și cel al Împărăției lui Dumnezeu, în care predomină binele și dreptatea absolută. Cu toate că, din perspectiva Bibliei, Dumnezeu controlează totul, cu excepția răului pe care, din rațiuni necunoscute, îl îngăduie dar îl și limitează, apocalipsele afișează și un oarecare determinism. De notat, de asemenea, că, în mai toate apocalipsele, răutatea din această lume nu este cauzată neapărat de pervertirea moravurilor omenești, ci exclusiv de puterile demonice din afara lumii care o influențează negativ. Din cauza răutății sale, Lucifer cu toată oștirea sa va fi aruncat într-o închisoare veșnică sub pământ.

Pseudonimia

Am arătat deja că cea mai mare parte dintre scrierile apocaliptice se încadrează în așa-numitele *apocrife* al căror specific, după cum o arată denumirea însăși, este *pseudonimia*. De asemenea, s-a mai precizat că nu toate apocalipsele sunt apocrife. Mai trebuie subliniat că, dacă autorii apocalipselor apocrife au o preocupare aparte pentru eshatologic și nu de puține ori pretind că au și capacitatea de a prognostica finalul acestei lumi, autorii apocalipselor canonice nu se hazardează în astfel de afirmații. S-ar părea că una din motivațiile pentru care scriitorii apocalipselor necanonice fac uz de pseudonimie ar fi conștientizarea de către autor a lipsei de credibilitate ori de interes din partea cititorilor pentru astfel de scrieri. Ei au găsit deci că formula ideală pentru a-și spori credibilitatea și mai ales interesul pentru lucrările lor este să-și ascundă identitatea atribuindu-le unor mari personalități religioase din trecutul poporului biblic cum ar fi: Enoh, Avraam, Iacob, Moise, Levi, Baruh, Ezdra etc. Se pretinde, așadar, din partea autorilor unor astfel de scrieri că realizatorii descoperirilor sunt anumite personaje biblice care le-au descoperit o parte din tainele viitorului, ori se știe că autorii reali au trăit cu mult mai târziu decât presupușii autori. Un alt aspect, nu lipsit de importanță, legat tot de istoria poporului biblic, este că, în mod justificat sau nu, realizatorii sus-numitelor scrieri se considerau reprezentanții ultimei generații de profeți, care chipurile, „despărțea lumea veche, în care predominau cei răi de lumea nouă în care se va instaura dreptatea veșnică”[27]. Pentru a-și justifica pretențiile, ei încercau să-și fundamenteze scrierile pe profețiile biblice, deși diferă substanțial de acelea atât prin formă cât și prin conținut[28] și intenție. S-a crezut că recurgerea acelora la pseudonimie s-a realizat din rațiuni de strategie, ca să nu zicem licență literară, în ideea de a avea mai multă audiență la cititori, deoarece erau conștienți că societatea vremii nu mai accepta alte categorii de profeți. Cei care se autointitulau profeți nu îndeplineau nici pe departe aceleași criterii de oameni harismatici. Oricum, oricare ar fi fost rațiunea nedeclinării identității și

---

[27] Cf. *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 61; a se mai vedea *Apocaliptique*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, p. 89.

[28] *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, p. 61.

ascunderii numelui la umbra unei personalități marcante din trecutul istoric al poporului, rămâne totuși de apreciat faptul că în acest tip de scrieri se întrevede clar doctrina unei intervenții minunate a lui Dumnezeu în viața lumii pentru a stopa nedreptatea și păcatul.

Asemănări şi deosebiri între cărţile apocaliptice canonice şi cele apocrife

Înainte de a elucida principalele aspecte ce țin de deosebirile dintre scrierile apocaliptice apocrife și necanonice și cele profetice, se cuvine să arătăm și asemănările. Astfel atât unele cât și celelalte, cu toate că pretind a deslușI taine pe care le fac cunoscute cititorilor, uzează de cele mai multe ori de un limbaj cvasicifrat. Acest lucru se poate observa mai mult la profetul Daniel (12, 4) ca și în cazul Apocalipsei Sfântului Ioan. În acestea găsim afirmația că cel puțin o parte din conținutul lor se constituie în niște „cărți pecetluite cu șapte peceți", adică pe de-a întregul inaccesibile celor care, după afirmația Sfântului Apostol Pavel: „Nu au în ei Duhul lui Dumnezeu" (cf. Romani 8, 9; I Corinteni 2,14). O altă mare similitudine o constituie și abundența limbajului simbolic, a imaginilor, și nu în ultimul rând, a dorinței mărturisite, cel puțin de către o parte dintre ei, de a lăsa parcă în mod intenționat, neexplicate măcar anumite aspecte din tainele pretins deslușite lor de către acel personaj intermediar.

Nici deosebirile dintre cele două categorii de scrieri nu sunt puține. O deosebire substanțială ar fi aceea că apocrifele afișează un pesimism exagerat față de situația vieții contemporane lor, la care se adaugă prezicerea unui viitor în care cei drepți se vor bucura de binecuvântări divine pe toate planurile. O altă deosebire notabilă, asupra căreia am mai insistat deja mai sus, ar fi că autorii lor nu-și declină niciodată identitatea, pe când ceilalți autori, profeții, și aici ne referim la cei mai reprezentativi: Isaia, Ieremia, Iezechiel, Ioil și Daniel, nu par în nici un fel motivați să-și ascundă numele în umbra vreunui personaj celebru al poporului biblic. În scrierile lor nu are deci ce căuta pseudonimia.

Cele două se mai deosebesc și prin destinatarii lor. Din faptul că o parte din viziunile alegorice sunt explicate de un intermediar celest denotă că mesajul avea un scop și o destinație precisă. Mesajul apocrifelor este totuși lipsit de adresă, deși autorii lor pretind că au beneficiat de lămuriri clare din partea cuiva și el urma să fie receptat și deslușit exclusiv de categoria celor inițiați, în timp ce mesajele din Daniel și Zaharia erau în mod vădit destinate unui public destul de larg de cititori. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că rămâne totuși foarte greu accesibil cititorului de rând să înțeleagă mesajul apocrifelor, fiindcă prin multimea alegoriilor, a imaginilor și simbolurilor se apropie uneori excesiv de literatura vechitestamentară.

Concluzii

După cum am subliniat mai sus, unii exegeți consideră că, cel puțin pentru apocalipsele de proveniență iudaică și într-o oarecare măsură și pentru Apocalipsa Noului Testament, trebuie luată în calcul în primul rând încercarea

autorilor de a descrie în mod voalat situația din vremea lor. Pentru a nu fi depistați la vremea aceea, s-au pretat la utilizarea unui limbaj codificat[29], în ideea de a nu se expune inutil rigorilor din partea persecutorilor pe care doar astfel puteau să-i critice subtil și fără menajamente. Numai așa s-ar putea explica abundența imaginilor și a simbolurilor, de cele mai multe ori indescifrabile pentru cei total neinițiați în textele biblice[30]. Să admitem că parțial apocalipsa ioaneică s-ar preta la o astfel de interpretare, supradenumită în limbajul de specialitate *interpretare preteristă*, dacă avem în vedere că autorul trăia în perioada unei lupte acerbe între puterea Imperiului Roman și tânăra Biserică creștină[31]. Alți bibliști merg și mai departe cu presupunerile afirmând că în cazul Apocalipsei Sfântului Ioan am putea vorbi de un „veritabil rebus ce ar urma să fie descifrat cu ajutorul unui manual de istorie"[32]. Opinia nu poate fi împărtășită întru totul decât doar dacă ne raportăm la omul (credinciosul) modern care nu mai este atât de prompt în a-și jertfi poziția socială, profesia, familia ori viața proprie pentru crezul mărturisit, dacă s-ar impune, așa cum o făceau cei din Antichitatea iudaică și apoi cea creștină. Biblia abundă în mărturisiri directe despre entuziasmul și fervoarea profeților în a vesti cu orice preț mesajul divin, indiferent de conținutul său, care se știe că de cele mai multe ori nu era deloc pe placul ascultătorilor. Ei înșiși erau conștienți că se expuneau la foarte multe primejdii. Ca urmare, considerăm că în cazul paragrafelor de factură apocaliptică a profeților trebuie avut în vedere esențialul, și anume intervenția Duhului Sfânt în comunicarea unor mesaje cu totul și cu totul speciale și evident foarte urgente. Atât la profeții apocaliptici, cât și la Sfântul Ioan, se poate constata că, din îndemnul Duhului, mesajul s-a trasmis mai întâi verbal și doar după aceea s-a fixat și în scris pentru ca să poată fi trasmis intact generațiilor viitoare, și de aceea de multe ori s-a neglijat armonizarea detaliilor cu scopul de a miza exclusiv pe impactul extraordinar al fiecărei imagini[33]. Aceasta ar demonstra că scenele descrise nu pot fi numai produsele imaginației, ci și descoperiri reale care copleșesc mintea omului. Se poate observa că nici viziunile descrise nu se prezintă într-o ordine logică, poate nu neapărat că acesta ar fi specificul spiritului oriental, cum se și susține de multe ori, ce nu pune prea mare preț pe cronologie, ci ar fi vorba mai curând de niște experiențe extatice în care mintea nu-și mai poate menține intacte capacitățile obișnuite.

Cei care nu amintesc în nici un fel de posibila implicație a Duhului divin în elaborarea scrierilor apocaliptice, diseminate mai pe larg sau mai restrâns în scrierile profeților biblici inspirați, uită, ori nu vor să accepte, că Domnul Însuși a vestit ucenicilor Săi anumite evenimente cu o vădită tentă apocaliptică (a se vedea spre exemplu Matei 24, Marcu 13, Luca 21), ca să nu mai vorbim de mulțimea textelor pauline sau petrine. Considerăn deci că este vorba de o revelație

---

[29] Vezi *Apocalypse*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible...*, p. 63.
[30] *Ibidem*.
[31] H. Halley, *Manual Biblic*, trad. Doru Motz, Editura Door of Hope, 1983, p. 684.
[32] *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible*, p. 63.
[33] *Apocalypse*, în *La Bible dechiffrée...*, Edition Fleurus, Paris, 1977, p. 646.

divină realizată, dintr-o vădită pedagogie divină, pe etape, ca și în cazul mesianismului. Dacă vom compara, spre exemplu, paragrafele, unanim recunoscute din Isaia, și în mod special pe cele din Iezechiel și Daniel, care sunt mult mai numeroase, cu Apocalipsa Sfântului Ioan, vom avea surpriza unei atât de mari asemănări încât se creează impresia unui adevărat transfer de idei. Față de această situație nu credem că ar fi vorba de o copiere masivă a ideilor respective de către Sfântul Ioan, ci mai curând, după cum am mai precizat deja, de continuarea lucrării aceluiași Duh Sfânt.

Bibliografie

1. Abrudan, Pr. Prof. D., *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului", XXVIII, 1983.

2. Agouridis, Savvas, *Comentariu la Apocalipsă*, trad. de Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1997.

3. *Apocalypse*, în *Nouveau Dictionnaire Biblique revisee,* editions Emmaus (Suisse), 1992.

4. *Apocalyptique*, în *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* publié sous la direction du Centre Information et Bible, Abbay de Maredsous, resposables scientifiques: Pierre M. Bogaert, Mathias Delcor, Edmond Jacob, Edouard Lipinski, Robert-Martin-Achard, Joseph Panthot, Brepols, 1987, p. 87.

5. *L'Apocalypse*, în *La Bible, Traduction Oecumenique*, édition integrale, Ed. Du Cerf, Paris, 1988.

6. *Apocalypse*, în *La Bible dechiffrée...*, Edition Fleurus, Paris, 1977.

7. *Apocalisse*, în *La Biblia di Gerusaleme,* Edizioni Dehoniane, Bologna, Nona Edzione, 1985.

8. Assurmendi Jesus, Joelle-Ferry, Allain Fournier-Bidoz, *Le livre de Daniel*, în *Les livres des prophetes*, vol. II, Bayard-Editions Centurion, 2001.

9. Bailly M.A., *Dictionnaire Grec-Français*, huitième edition revue, Paris, 1919.

10. *Dictionar Enciclopedic de Iudaism*, trad. Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, *Schiță a istoriei poporului evreu*, Editura Hasefer, București, 2001.

11. Carl H. Henry, *Dumnezeu, revelație, autoritate*, Editura Cartea creștină, vol. III, Oradea, 1996.

12. The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius, *Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the biblical aramaic*, based on the lexicon of William Gesenius by Francis-Brown D.D.D. Lit. and Charles A. Briggs, Massachusetts, 1979.

13. George Beasley-Mourray, *Apocalyptic*, în „Holman Bible Dictionnary", Nashville-Tesesse, 1991.

14. Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. II, 1993.

15. Grelot Pierre, *Histoire et eshatologie dans le livre de Daniel*, în *Apocalypse et Theologie de l'experénce*, Ed. Monloubou, Paris, 1977.

16. Halley H., *Manual Biblic*, trad. Doru Motz, Ed. Door of Hope, 1983.

17. Harrington W., *Nouvelle introduction à la Bible*, traduit de l'anglais par Jacques Winandy, Paris, 1970.

18. Jacob Edmond, *Aux sources biblique de l' Apocalyptique*, în *Apocalypse et théologie de l'experénce*, Ed. Monloubou, Paris, 1977.

19. Jean Louis d'Aragon, *L' Apocalisse*, în *Grande Commentario Biblico*, a cura di Raymond F. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Brescia, 1973.

20. Niles D.T., *As seing the Invisible*, K. Harper Brother, New York,1961.

21. Onișor Pr. Remus, *Cartea lui Enoh și apocaliptica intertestamentară*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000.

22. Paul A., *De l'Apocalyptique à la Théologie*, în vol. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, nr. 80, 1992.

23. Tricot A., Robert A., *Initiation Biblique*, Paris, Tournai, Rome, New York, 1954.

24. Walvoord John F., *Apocalipsa*, comentariu în românește de Tavi Verlan și Constantin Leontiuc, Edit. Multimedia, Arad, 2001.

The Old Testament Apocalypses and Apocrypha – a comparative study

The biblical exegesis asserts that the 'so called apocalyptic movement has as origin the history of Israel'. The idea of* mystery, *of hidden truth entrusted by God to the people is a common issue in the universal history of religion. In the religion of Israel though, the entire course of history is a plan of God for the salvation of humankind and coming of a Messiah is the main goal of this plan of redemption. The author states that the Incarnation of Christ is not only a mystery of God, but the sum of all the mysteries of history, the supreme target of humanity and the apogee of time.

***It is also analysed the circumstance of the birth of apocalyptic style in the Jewish culture and religion. The vicissitudes of history are found to be the ferment for a great expectation of a Saviour sent by God to redeem the people of Israel. From that, the stream of apocalyptic literature and the common attitude of the nation of expecting the Messiah. The specific features of the apocalyptic literature is its* symbolism, *together with* pseudonymia, dualism, determinism *and* pessimism.**

Semnificaţia fundamentală a Învierii lui Hristos pentru om după Wolfhart Pannenberg

Lect. Dr. Vasile CRISTESCU

Pe baza concepției sale proleptice și eshatologice despre Învierea lui Hristos, Wolfhart Pannenberg a subliniat în hristologie ideea de confirmare retroactivă. După Pannenberg, ideea aceasta face posibilă explicarea relației dintre natura veșnică a Fiului și apariția concretă a lui Iisus din Nazaret[1]. Pe baza confirmării retroactive, dumnezeirea lui Iisus nu poate fi înțeleasă numai ca unitate a ființei, ci dependentă de drumul istoric al lui Iisus[2].

Procesul acesta se desfășoară „plecând de la sfârșit", adică de la înviere și de la viitorul eshatologic. În acest sens, Întruparea este pentru Pannenberg „unitatea (lui Hristos, n.n.) Cel înviat cu Cel prepascal"[3]. Pannenberg afirmă în acest sens: „Mărturisirea Întrupării primește o nouă fundamentare și concretizare dacă poate fi înțeleasă ca interpretare a Învierii lui Iisus"[4]. Prin puterea lui retroactivă un astfel de proces face posibilă cunoașterea Persoanei lui Hristos în totalitatea ei și în același timp în unirea ei cu Dumnezeu[5]. Prin puterea ei retroactivă proprie, Învierea lui Hristos poate fi văzută astfel ca punct de plecare în cunoașterea Persoanei lui Iisus[6].

Pannenberg afirmă că sensul retroactiv al învierii se referă într-adevăr la întreaga Persoană a lui Hristos: „Sensul retroactiv al Învierii lui Iisus ca confirmare divină a apariției Sale anterioare și a revendicării, depășește dilema unei

---

[1] Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 5. Aufl. (GC), Gütersloh 1976, p. 349.

[2] *Ibidem*, p. 314.

[3] Idem, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, în: idem, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 2 (GSTh 2), Göttingen 1980, p. 171. „Învățătura despre Întrupare dezvoltă numai semnificația retroactivă a Învierii lui Iisus pentru întreaga Sa apariție și întreaga Sa persoană" (idem, *Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, Hamburg, 1972, p. 104).

[4] Idem, *Dogmatische Erwägungen*, p. 163.

[5] Idem, GC, p. 140.

[6] *Ibidem*, p. 317.

uniri cu Dumnezeu împlinită, sau de la început, sau printr-un eveniment mai târziu în viața lui Iisus"[7]. În Înviere, Dumnezeu apare ca putere a viitorului care acționează în prezent[8]. Prin descoperirea puterii imanente a istoriei lui Iisus este confirmată unirea lui Iisus cu Dumnezeu[9]. Învierea este evenimentul fundamental al revelației deoarece este confirmare și anticipare, împlinire și făgăduință[10].

Întrebarea este însă următoarea: ce înseamnă această putere retroactivă? Pentru Pannenberg, dumnezeirea lui Iisus este anterioară Învierii Lui. Aceasta hotărăște cu putere retroactivă că Iisus a fost ca Persoană mereu „Fiul lui Dumnezeu"[11]: „Privind retroactiv comunitatea creștină primară a văzut urmele slavei Celui înviat (lui Hristos n.n.) deja în viața lui Iisus prepascal"[12]. Ca și confirmare a unirii lui Iisus cu Dumnezeu, Învierea nu are însă numai un efect retroactiv văzut, ci și un efect retroactiv care se referă la ființa lui Iisus[13].

Pannenberg respinge totuși afirmația lui Künneth[14] după care lui Hristos i-a fost acordată dumnezeirea abia prin Înviere. Dimpotrivă, pentru Pannenberg, Învierea este confirmarea revendicării prepascale a lui Iisus. Numai în acest fel Învierea are putere retroactivă: „Iisus nu devine în mod simplu ceva ce nu ar fi fost mai înainte, ci revendicarea sa prepascală este confirmată de Dumnezeu"[15].

Confirmarea aceasta este, pentru Pannenberg, noutatea din evenimentul Învierii.

---

[7] *Ibidem*.

[8] David P. Polk, *On the way to God: an exploration into the theology of Wolfhart Pannenberg*, Boston, 1989, p. 249-259.

[9] Pannenberg, *Offenbarung und „Offenbarungen" im Zeugnis der Geschichte*, în: idem, *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Bd. 1, Philosophie, Religion, Offenbarung (BzSTh 1), Göttingen 1999, p. 134.

[10] Adrian Geense, *Auferstehung und Offenbarung. Über den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen evangelischen Theologie*, Göttingen 1971.

[11] Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen*, p. 108.

[12] *Ibidem*.

[13] Idem, GC, p. 134.

[14] W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, 4. Aufl., München 1951, p. 112 ș.u. Pannenberg afirmă că ideea unei ridicări a lui Iisus ca participant la dumnezeirea lui Dumnezeu ce a avut loc abia prin Înviere nu este conformă cu realitatea, căci ea nu poate dovedi caracterul confirmării care este propriu evenimentului Învierii și prin care arată retroactiv viața lui Iisus prepascal (Pannenberg, GC, p. 135 ș.u.).

[15] Pannenberg, GC, p. 134. D. Wiederkehr afirmă că hristologia noutestamentară a fost fundamentată de fapt pe lumina Învierii lui Hristos: „Dar formularea aceasta nu este fără istorie anterioară sau fără premisă, încât hristologia ar putea fi caracterizată exclusiv ca produsul și fructul evenimentului Învierii. Dacă Învierii îi revine o poziție valorică esențială în istoria vieții lui Iisus, trebuie să fi fost dovedită invers în această istorie a vieții o ordonare spre Înviere [...]. Dacă Învierea este confirmare trebuie să fi existat cineva care confirmă; pentru a fi clară în sine, Învierea are nevoie de o istorie anterioară" (*Entwurf einer systematischen Christologie*, în *Mysterium Salutis*, Bd. III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, p. 527).

Ideea de acțiune retroactivă a unui eveniment își are rădăcinile în terminologia juridică[16]. După Pannenberg, ideea aceeasta este străină gândirii obișnuite despre ontologie[17]. De aceea, Pannenberg încearcă prin argumentarea sa să facă înțeles faptul că în afirmațiile sale privitoare la puterea retroactivă a evenimentului Învierii nu este vorba de „o particularitate a evenimentului lui Hristos neînțeleasă ontologic și redusă astfel la o afirmație goală", ci de o realitate „de importanță generală"[18].

Aceasta, arată Pannenberg, este sesizată numai de o gândire care nu ține strâns la o ființă a lucrurilor incapabilă de schimbare, ca în tradiția filosofică greacă, ci, dimpotrivă, rămâne deschisă viitorului în sensul că „va aduce noul în mod neprevăzut"[19]. Numai viitorul va hotărî cum va fi cunoscută ființa unui om, a unei stări sau chiar a lumii[20].

După Pannenberg, fundamentarea retroactivă a ființei lui Iisus de la Înviere și unirea Lui cu Dumnezeu este valabilă nu numai pentru cunoașterea umană subiectivă, ci are și rang ontologic[21]. Acțiunea retroactivă dovedește unirea lui Iisus cu Dumnezeu care exista și înainte: „Dacă Iisus nu ar fi Înviat s-ar fi stabilit prin aceasta că nici înainte El nu era unit cu Dumnezeu"[22]. Dimpotrivă, Învierea hotărăște faptul că Iisus era unit cu Dumnezeu și anume retroactiv: „El era unit cu Dumnezeu deja înainte"[23].

G. Ebeling reproșează unei astfel de fundamentări a hristologiei, că Iisus a devenit în acest fel prin Înviere ceea ce nu fusese mai înainte[24]. Teologia aceasta care înțelege „totul de la factorul Învierii", nu ia în seamă punctul de vedere hotărâtor al adevăratei hristologii și anume că „Iisus nu a devenit ceva după moartea Lui, ci că El, Iisus istoric, a fost și este Fiul lui Dumnezeu"[25]. Pentru

---

[16] Pannenberg, GC, p. 134. „Ideea că un eveniment are putere retroactivă își are originea din terminologia juridică. Pentru dispoziții sau legi poate să însemne că ele intră în putere retroactivă" (*ibidem*). Despre aceasta a vorbit în perioada modernă Kierkegaard arătând că un eveniment care apare mai târziu în timp poate avea „putere retroactivă" pentru realitatea temporară anterioară (Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Bd. 2: Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden. Zweite Folge, in der Reihe: Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 19. Abteilung, Gütersloh 1983, p. 334). Referindu-se la Pannenberg, Wolf Krötke arată că semnificația Învierii lui Iisus înțeleasă drept calificare eshatologică a vieții Lui poate fi exprimată prin „modul de gândire" al lui S. Kierkegaard [Die christologische Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten, în *Evangelische Theologie* (EvTh), 57 (1997), p. 221].

[17] Pannenberg, GC, p. 134.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, p. 169.

[21] *Ibidem*, p. 135.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*. Vezi: Herbert Neie, *The doctrine of the Atonement in the theology of Wolfhart Pannenberg*, Berlin, New York, 1978, p. 54-58.

[24] G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, 2. Aufl., Tübingen, 1963, p. 69.

[25] *Ibidem*.

Pannenberg, obiecția aceasta poate să se refere doar la afirmația lui Künneth după care numai prin Înviere Iisus a fost Dumnezeu. Critica lui Ebeling, arată Pannenberg, nu înțelege aspectul confirmării Învierii lui Iisus care poate fi găsit în constituirea tradiției creștine primare. Acea hristologie care pleacă de la înviere cunoaște acest aspect al Învierii și-L știe „de la Înviere pe Iisus unit deja mai înainte cu Dumnezeu"[26].

Pentru Pannenberg, Iisus este cunoscut de la Înviere ca Cel ce era mai înainte. Acțiunea retroactivă a evenimentului Învierii, afirmă Pannenberg, este valabilă pentru Iisus prepascal în măsura în care confirmă revendicarea puterii depline înainte de Înviere. Prin aceasta este dovedită și unirea lui Iisus cu Dumnezeu care poate fi găsită în viața pământească a lui Iisus: „Unirea lui Iisus cu Dumnezeu, care este fundamentată în evenimentul Învierii, nu începe mai întâi cu acest eveniment, ci intră în vigoare retroactiv de la El pentru revendicarea puterii absolute din atitudinea lui Iisus prepascal"[27].

Ea se referă la Persoana lui Iisus ca întreg. De aceea originea ei nu poate fi văzută în Botezul lui Iisus, după cum afirmă R. Seeberg[28]. Pe bună dreptate, Pannenberg se ridică împotriva unei astfel de afirmații adopțianiste: dacă Iisus se dovedește retroactiv ca „Fiu al lui Dumnezeu" de la Învierea Sa, „atunci El a fost mereu acesta"[29], căci „lumina de la Înviere ce cade înapoi pe Iisus prepascal, întâlnește Persoana Sa ca întreg"[30].

Pentru Pannenberg, întreaga Persoană a lui Iisus constituie criteriul de judecată atât al revendicării lui Iisus, cât și al acțiunii retroactive împlinită de la Înviere: „Căci precum revendicarea lui Iisus privește implicit propria sa Persoană, tot așa este valabil retroactiv de la Înviere că Iisus ca Persoană în nici un fel și niciodată nu poate fi despărțit de Dumnezeu"[31].

În postfața lucrării sale *Grundzügen der Christologie*, Pannenberg afirmă că pe de o parte relația reciprocă dintre apariția prepascală a lui Iisus și revendicarea puterii depline decisă în aceasta, iar pe de altă parte, Învierea lui Iisus, formează realitatea fundamentală a cărei recepționare de către istorie stă la baza hristologiei[32].

După Pannenberg, afirmația aceasta este numai o ipoteză, dar o ipoteză dovedită și păstrată în rodnicia ei[33]. Pentru Pannenberg, acțiunea retroactivă a Învierii descrisă mai înainte rezultă din viitorul care începe în ea și care determină realitatea lucrurilor[34].

---

[26] Pannenberg, GC, p. 135.

[27] *Ibidem*, p. 136.

[28] R. Seeberg, *Christliche Dogmatik II*, Erlangen-Leipzig, 1925, p. 160.

[29] Pannenberg, GC, p. 140. „Pentru că aparține ființei veșnice a lui Dumnezeu, unirea lui Iisus cu Dumnezeu precede timpul vieții pământești a lui Iisus" (*ibidem*, p. 150).

[30] Idem, GC, p. 140.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, p. 419.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*.

Viitorul arată natura ultimă a lucrurilor. Aceasta înseamnă că numai viitorul hotărăște ontologic care este natura unui lucru[35]. Viitorul de care oamenii sunt legați de la început a apărut în Învierea lui Iisus ca viitor al omului nou. Fără Înviere, moartea, care este viitorul fiecărui om, ar fi ultimul viitor al omului.

1. Moartea lui Iisus și însemnătatea ei pentru viața omului

Pentru Pannenberg, moartea este o contradicție a nostalgiei și a destinației umane[36]. Ca urmare a păcatului ea este „pecetluirea propriei închideri" a păcătosului față de Dumnezeu[37]. Aceasta înseamnă că moartea nu este împlinire, ci sfârșitul oricărei speranțe. În cazul omului care are încredere în Dumnezeu și este legat de Dumnezeu printr-o astfel de încredere, se ridică întrebarea dacă el este despărțit prin moarte de Dumnezeu[38]. Ce însemnătate i se cuvine atunci morții?

După cum arată Pannenberg, particularității morții lui Iisus îi aparține faptul că El și-a asumat moartea celui aruncat[39], așadar a trăit moartea nu numai ca sfârșit biologic, ci și ca expulzare de la viața veșnică a lui Dumnezeu[40], ca excludere de la originea creatoare[41]. Iisus a murit moartea aceasta caracterizată ca moarte a păcătosului[42]. Mai târziu, Pannenberg și-a modificat poziția aceasta din *Grundzügen*, prin legarea morții lui Iisus de Înviere. Astfel, el afirmă în *Grundfragen Systematischer Theologie*, vol. 2, că, prin moartea lui Iisus, morții i-a fost luată puterea de a despărți de Dumnezeu[43].

Aceasta a avut loc deoarece, în relația Sa cu Dumnezeu, Iisus a fost confirmat prin Învierea Lui chiar de Dumnezeu[44]. Moartea Lui nu L-a despărțit de Dumnezeu[45]. Dumnezeu Însuși ține la această comuniune cu Iisus chiar în moartea Lui pe cruce[46]. De aceea, moartea a pierdut puterea sa de separare de Dumnezeu[47]. Dumnezeu l-a lăsat pe omul unit cu El să ajungă în moarte, ca și în moarte să țină strâns la El[48]: „În mod invers, prin aceasta le este deschis tuturor

---

[35] Allan D. Galloway, *Wolfhart Pannenberg*, London, 1973, p. 122 ș.u.

[36] Pannenberg, GC, p. 277.

[37] *Ibidem*.

[38] Idem, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, în: Idem, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 2 (GSTh 2), Göttingen, 1980, p. 157.

[39] Idem, GC, p. 277.

[40] *Ibidem*.

[41] *Ibidem*. Pannenberg ajunge la această expresie prin accentuarea deosebirii de sine a lui Iisus de Tatăl Său: „Depărtarea crucii lui Iisus de Dumnezeu a fost ascuțirea extremă a deosebirii de Sine față de Tatăl" (idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2 (STh 2), Göttingen, 1991, p. 418.

[42] Idem, GC, p. 277.

[43] Idem, *Tod und Auferstehung*, p. 157.

[44] *Ibidem*.

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*.

[47] *Ibidem*.

[48] *Ibidem*.

oamenilor a căror viață este supusă morții comuniunea cu Dumnezeu în ciuda morții, în suferință și în moarte. De aceea, în moartea lui Iisus s-a descoperit iubirea lui Dumnezeu către lume"[49].

În lumina Învierii, moartea lui Iisus înseamnă că moartea însăși nu ne mai poate despărți de Dumnezeu și viața veșnică[50]. Afirmațiile lui Pannenberg din *Grundfragen*, vol. 2, cu privire la comuniunea cu Iisus în moartea Sa, pot fi văzute ca o modificare a altor afirmații din *Grundzügen*, în urma cărora Iisus „nu a împlinit activ nici moartea pe cruce și nici Învierea"[51].

Cu toate că Iisus este confirmat în această faptă numai de Dumnezeu Tatăl, însemnătatea Crucii și a Învierii lui Iisus pentru om constă, după Pannenberg, în faptul că în comuniune cu Hristos omul nu mai trebuie înțeles ca o ființă izolată și independentă de Dumnezeu („Sein zum Tode"), ci poate fi tematizat „în ființa sa relațională nedespărțită de izvorul ei dumnezeiesc și de destinația ei divină"[52]. În deschiderea sa, omul poate să depășească totul, orice situație și moartea, deoarece deschiderea aceasta a fost confirmată de Învierea lui Iisus ca deschidere pentru Dumnezeu.

2. Învierea lui Iisus ca împlinire a destinului omului

Învierea lui Iisus, afirmă Pannenberg, este biruință asupra morții[53]. Pentru fundamentarea acestei afirmații este suficientă realitatea că moartea lui Iisus a fost înțeleasă în lumina Învierii Sale ca biruință asupra morții. Explicația cea mai simplă a acestei realități, arată Pannenberg, este dată de Apostolul Pavel, după care comuniunea cu Hristos Cel răstignit fundamentează totodată speranța în participarea la viața Sa nouă care a apărut în Învierea Lui. Astfel, cei ce sunt în comuniune cu Hristos nu mai pot fi despărțiți nici în moarte de iubirea lui Dumnezeu[54]. Hristos Cel înviat este noul Om al viitorului, Duhul dătător de viață și de aceea nesupus morții[55].

---

[49] *Ibidem*.

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*.

[52] *Ibidem*.

[53] Idem, *Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen*, în idem, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein*, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978, p. 11.

[54] Idem, *Tod und Auferstehung*, p. 177. După cum arată Pannenberg, consecințele acestei credințe au fost într-adevăr revoluționare: „După trei secole, bazele Imperiului Roman s-au clătinat, deoarece chiar amenințarea unei morți înspăimântătoare nu a putut să-i determine pe martirii creștini să se lepede de Hristos. Martirii Bisericii primare au dovedit în fața lumii libertatea fiecăruia față de societate și față de stat fundamentată pe moartea lui Hristos, adică pe iubirea lui Dumnezeu descoperită în acesta. Prin moartea lui Hristos fiecare (om, n.n.) a devenit radical independent de orice pretenție absolută a societății și a statului cu privire la viața sa" (*ibidem*).

[55] Idem, *Christologie und Theologie*, în idem, GSTh 2, p. 166.

Ca intrare în viața nouă, Învierea este preamărire, transformare a vieții noastre în lumina slavei lui Dumnezeu[56]. După Pannenberg, transformarea aceasta privește viața noastră prezentă trecătoare în întregimea ei: „Întregimea, identitatea și integritatea vieții noastre de care este vorba în procesul istoriei vieții noastre individuale nu vine din moarte, ci de la Dumnezeu, de la Care viața noastră dacă s-a unit cu Dumnezeu își va primi preamărirea în învierea morților"[57].

De aici rezultă că omul este destinat spre ceva, nu spre moarte: el este destinat spre înviere[58]. De aceea Învierea lui Iisus împlinește destinul omului. Afirmația aceasta trebuie înțeleasă în sensul ei inclusiv și anume că destinul fiecărui om a fost împlinit în Hristos Cel înviat. Pentru Pannenberg, nădejdea creștină care se îndreaptă spre acest viitor și spre participarea la Învierea lui Hristos nu este expresia unui eroism nestăpânit al mântuirii individului luat în sine. Ea se îndreaptă mai mult spre o nouă viață nu numai pentru un individ, ci pentru întreaga umanitate: „De aceea ea așteaptă învierea generală a morților ca început al deschiderii deplinei comunități, a unui nou Ierusalim"[59].

Pentru timpul secular, pentru care „starea de lepădare de Dumnezeu" și de destinul propriu în „aspectul fragmentar" al existenței noastre este o „experiență generală"[60], vestea vieții noi și adevărate a Învierii lui Iisus ca biruință asupra morții trebuie să fie, după Pannenberg, „răspunsul transformator al lumii" la marile lor lipsuri: „Împăcarea și învingerea suferințelor [...] spre integritatea și împlinirea adevăratei vieți nu privește situația noastră mult mai direct decât problema izolată a vinei?"[61]. Sensul vieții umane este dat de împlinirea ei. Pentru Pannenberg, realitatea aceasta este clar exprimată în viața lui Iisus și a Învierii Lui. Cu privire la evenimentul de la sfârșitul timpului va fi posibil, arată Pannenberg, ca în același fel să descoperim sensul întregului eveniment ce se află înainte.

Sensul ultim este în mod special cel al evenimentului trecut, cu toate că evenimentul dobândește acest sens prin acțiunea retroactivă a sfârșitului, care acum se află încă în viitor. Că sensul unui eveniment unic se descoperă pe deplin la sfârșitul istoriei, este valabil și pentru istoria lui Iisus Însuși cu toate că ea este anticiparea acestui sfârșit: „În final noi nu știm încă ce s-a petrecut de fapt în apariția și destinul lui Iisus. Dar rezerva aceasta aparține chiar caracterului definitiv al oricărui eveniment. În mijlocul relativității istorice, a timpului ce se

---

[56] Idem, *Tod und Auferstehung*, p. 177. Pentru Pannenberg, Învierea lui Iisus spre care se îndreaptă nădejdea creștină înseamnă mai mult și chiar altceva decât „apariția a ceea ce a avut loc în moartea lui Hristos" (*ibidem*).

[57] Idem, *Tod und Auferstehung*, p. 177.

[58] Idem, GC, p. 195.

[59] Idem, *Tod und Auferstehung*, p. 159.

[60] Idem, *Dogmatische Erwägungen*, p. 107.

[61] *Ibidem*. L. Scheffczyk arată că învingerea morții atât pentru fiecare cât și pentru viața lumii în general ca scop al speranței umanității poate fi fundamentată numai pe credința în Învierea cu trupul a lui Iisus (*Die Überwindung von Sünde und Tod in der Auferstehung Jesu Christi*, în Norbert A. Luyten (Hg.), *Tod-Ende oder Vollendung*?, Freiburg/München, 1980, p. 249).

desfășoară mai departe și de cunoașterea legată de el, ea este numai în așa fel posibil, ca și cunoaștere a însemnătății care i se cuvine evenimentului lui Iisus să fie încă neîmplinită"[62]. Cu toate că revelația lui Dumnezeu este definitivă, nu putem încă să cuprindem conținutul ei deplin[63]. Noi trăim mai departe în speranța deplinei revelații a lui Dumnezeu în dumnezeirea Sa la sfârșitul istoriei.

3. Relaţia Duhului Sfânt cu Persoana lui Hristos

Pentru Pannenberg, Învierea lui Iisus ca acțiune a Fiului lui Dumnezeu poate fi înțeleasă numai „prin acțiunea Duhului"[64]. Acțiunii Duhului îi revine în acest sens o însemnătate hotărâtoare, deoarece Fiul este arătat prin acțiunea Duhului[65].

Kyrios și *Pneuma* aparțin însă unul altuia. Apostolul Pavel spune că Adam cel nou este Duh dătător de viață (I Corinteni 15, 45). De fapt, coapartenența lui Hristos și a Duhului poate fi găsită în „toate afirmațiile pauline privitoare la Duhul din principalele epistole"[66]. Acestea sunt de la un capăt la altul marcate hristologic[67]. Pannenberg arată că ne aflăm deja în câmpul de acțiune al Duhului când suntem în legătură cu realitatea lui Hristos Cel înviat: „Tot ceea ce stă în legătură cu realitatea Celui înviat, este umplut de puterea de viață a Duhului dumnezeiesc"[68].

Hristos Cel înviat se arată cu puterea Învierii Sale în Duh[69]. De aici rezultă că ne aflăm în comuniune cu Dumnezeu, dacă suntem în comuniune cu Hristos. Numai pentru că Iisus este Fiul lui Dumnezeu și ca atare Dumnezeu însuși, „se poate răspunde la întrebarea despre criteriul după care Duhul este Duhul lui Dumnezeu (I Corinteni 12, 11): criteriul acesta este mărturisirea lui Hristos"[70].

Duhul se dovedește ca Duh al comuniunii cu Dumnezeu, deoarece deschide comuniunea cu Dumnezeu prin Iisus. Pannenberg se referă la cuvintele Apostolului Pavel din Epistola către Romani 8, 11, unde Apostolul Pavel leagă Învierea lui Hristos de acțiunea lui Dumnezeu prin Duhul Său[71].

---

[62] Pannenberg, *Über historische und theologische Hermeneutik*, în idem, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1 (GSTh 1), Göttingen, 1967, p. 156 ș.u.

[63] Idem, *Analogie und Doxologie*, în idem, GSTh 1, p. 199.

[64] Idem, *Systematische Theologie* (STh 1), Bd. 1, Göttingen, 1988, p. 342.

[65] *Ibidem*.

[66] I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München, 1961, p. 33.

[67] *Ibidem*.

[68] Pannenberg, GC, p. 172.

[69] E. Käsemann, *Geist und Geistgaben im NT*, în RGG, Bd 2, 3. Aufl., Tübingen 1958, col. 1274. Pannenberg, GC, p. 173.

[70] Pannenberg, GC, p. 176. „Vasile cel Mare a văzut în aceasta un semn mare pentru coapartenența Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul într-o singură dumnezeire" (*ibidem*, p. 173). După Pannenberg, argumentul soteriologic al Sfântului Atanasie (*Epistola către Serapion* și luarea sa de atitudine la Sinodul de la Alexandria din 362) are în vedere dumnezeirea Duhului: „Dacă Duhul care pătrunde în inimile ascultătorilor și credincioșilor cu vestirea Învierii lui Iisus nu ar fi Duhul lui Dumnezeu Însuși, credinciosul nu ar avea nici o comuniune adevărată cu Dumnezeu prin această vestire" (GC, p. 173).

[71] *Ibidem*.

Duhul dat credincioșilor le garantează participarea la împlinirea viitoare (Romani 8, 23; Corinteni 1, 22; 5, 5; Efeseni 1, 13).

Aceasta este fundamentată în realitatea că Duhul este începutul creator al vieții noi din învierea morților (Romani 8, 11). Prin aceasta, spune Pannenberg, concepția iudaică despre Duhul lui Dumnezeu ca început al întregii vieți este împinsă într-o nouă perspectivă, și anume în perspectiva viitorului eshatologic: funcția Duhului ca dătător de viață apare ca pregătire a împlinirii acțiunii sale în crearea vieții noi eshatologice (I Cor. 15, 45 ș.u.)[72].

După Pannenberg, acțiunea Duhului ar trebui înțeleasă ca acțiune premergătoare realității sale eshatologice[73]. De aceea, arată Pannenberg, pnevmatologia și eshatologia aparțin una alteia. Această coapartenență poate fi găsită în prezentul acțiunii Duhului care se referă la biruința păcatului și a morții[74]. În plus, prezența Duhului conduce pe credincioși și o dată cu ei întreaga creație la „participarea la slava lui Dumnezeu"[75]. Slava lui Dumnezeu care a apărut pe fața lui Iisus (Cor. 4, 6) a fost descoperită de Hristos în învierea Sa[76]. Realitatea Învierii lui Iisus este, pentru Pannenberg, obiect al credinței (Romani 10, 9).

4. Actualizarea lui Hristos Cel înviat prin Duhul Sfânt

În procesul credinței, Duhul ridică pe oameni peste „propria lor mărginire„ încât ei participă în credință la Cel ce este dincolo de ei, adică la Iisus Hristos"[77]. Credinciosul este în mod extatic în afară de sine când este în Hristos (Romani 6, 6 și 11). Deschiderea aceasta spre Dumnezeu este, pentru Pannenberg, adevăratul sens al structurii fundamentale a ființei umane[78]. Ea este fundamentată pe realitatea că „din partea lui Iisus ca Fiu al Tatălui, omul este cel care se dăruiește total lui Dumnezeu și pentru aceasta și celorlalți oameni"[79].

Ființa deschisă prin Duh în afară de sine prin credința în Iisus Hristos înseamnă eliberare nu numai în sensul de „ridicare peste propria mărginire", ci și înnoirea ființei create printr-o astfel de ridicare[80]. După Pannenberg, ființa extatică

---

[72] Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 2 (STh 2), Göttingen 1991, p. 120. Vezi idem, *Geist als Feld-nur eine Metapher?*, în *Theologie und Philosophie* (ThPh), 71 (1996), p. 259; Hans-Dieter Mutschler, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, în *Theologie und Philosophie* (ThPh), 70 (1995), p. 556.

[73] Pannenberg, STh 2, p. 120.

[74] Idem, *Systematische Theologie*, Bd. 3 (STh 3), Göttingen, 1993, p. 596-597.

[75] *Ibidem*.

[76] Idem, GC, p. 127.

[77] Idem, STh 2, p. 498.

[78] Idem, GC, p. 197.

[79] Idem, STh 2, p. 499.

[80] *Ibidem*. Idem, *The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature*, în *Theology*, nr. 619 (1972), p. 19; idem, *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes*, în: Carl E. Braaten (Hg.), *Kirche ohne Konfessionen?*, München, 1971, p. 21; idem, *Spirit and Mind,* în *Mind in Nature*, Hg. von R. Q. Elvée Nobel Conference XVII, New York, 1982, p. 140.

ridicată peste sine prin Duhul nu poate fi înțeleasă în sensul unei contopiri a credinciosului în Dumnezeu, încât să nu se mai păstreze deosebirea ei de Hristos și Dumnezeu. Dimpotrivă credinciosul își cunoaște bine propria existență deosebită de Iisus Hristos în care crede, cu toate că este unit cu El prin credință[81].

Pannenberg arată că depășirii de sine a credinciosului spre obiectul încrederii sale îi corespunde în speranță un moment de depășire de sine al celui care nădăjduiește: „Momentul extatic din ființa credinciosului face înțeles modul includerii temei speranței în actul credinței”[82]. După cum pentru credință, așa și pentru nădejdea creștină este valabil faptul că ea își are baza în afară de sine, și anume în Iisus Hristos (Efeseni 1, 12). Prin puterea Duhului care unește pe creștini „în mod extatic cu Hristos”[83], este prezentă nădejdea în slava lui Dumnezeu. Astfel, creștinii cred în viața de dincolo de moarte ce le este făgăduită prin Învierea lui Hristos: „În plus nădejdea lor se îndreaptă în cele din urmă spre Dumnezeu Însuși și spre comuniunea cu viața Sa veșnică” (I Petru 1, 21)[84].

5. Ridicarea omului spre Dumnezeu prin Duhul Sfânt

Deoarece credința îl unește pe om cu Iisus Hristos și îl face să participe la Duhul Său, credinciosul primește în Hristos o nădejde dincolo de moarte: „În aceasta este fundamentată depășirea structurii egoiste a speranțelor umane”[85]. Pannenberg subliniază că mijlocirea nădejdii creștine prin credința în Iisus Hristos îl ridică pe om dincolo de propriul său eu. Astfel, conținutul nădejdii creștine este integritatea și împlinirea vieții atât în existența individuală, cât și în cea comunitară[86]. Ridicarea omului spre Dumnezeu împlinită prin Duhul „care fundamentează «o nouă existență» extatică a creștinului în Hristos prin El fiind fundamentată în Dumnezeu, este implicit iubire față de Dumnezeu”[87].

Pentru Pannenberg, mișcarea extatică a omului își găsește împlinirea în iubire, căci prin iubire creștinul rămâne în Dumnezeu (I Ioan 4, 16). Aceasta este însă mai mult decât o concluzie morală. Este vorba mai mult de o „rămânere” în iubirea lui Hristos (Ioan 15, 10). Iubirea aceasta arată că în acțiunea Duhului este prezent[88] Însuși Dumnezeu Care este iubire. Pannenberg afirmă că iubirea aceasta trebuie să fie înțeleasă ca o putere ce pleacă de la Dumnezeu. El se referă la cuvintele din Epistola către Romani 5, 5 prin care se arată că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt.

După Pannenberg, expresia genitivală „iubirea lui Dumnezeu” este legată de Dumnezeu Însuși ca subiect[89]. Pannenberg subliniază că acestei iubiri îi aparține

---

[81] Pannenberg, STh 2, p. 499.
[82] Idem, STh 3, p. 196.
[83] *Ibidem*, p. 197.
[84] *Ibidem*, p. 198.
[85] *Ibidem*, p. 201.
[86] *Ibidem*, p. 204.
[87] *Ibidem*, p. 206.
[88] Idem, *Das Glaubensbekenntnis*, p. 150.
[89] Idem, STh 3, p. 207.

de asemenea momentul reciprocității[90]. „Dacă nu ar exista o astfel de reciprocitate în relația dintre Dumnezeu și om, iar omul ar sta în credință numai ca primitor al iubirii divine de la Dumnezeu cum s-ar mai putea spune apoi că iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile oamenilor (Romani 5, 5)?"[91]. Reciprocitatea aceasta are ca bază realitatea personală a Duhului dumnezeiesc care nu anulează[92] prin acțiunea sa caracterul personal al acțiunii umane, ci lasă să ajungă la împlinire viața umană prin dăruire liberă[93].

---

[90] *Ibidem*, p. 218.
[91] *Ibidem*.
[92] Idem, GC, p. 178.
[93] *Ibidem*.

The fundamental meaning of the Resurrection of Christ according to Wolfhart Pannenberg

One of the main direction of the theologian Wolfhart Pannenberg concerning his theology of time and implicitly of the Resurrection of Christ is that of retroactive confirmation. That – in his conception – could explain the relation between the eternal nature of the Son of God and the physical, concrete presence on earth of Jesus Christ.

This process of retroactive confirmation 'goes from the end', from the eschatological future. The incarnation is – in this sense – 'the unity of Christ before Pascha ***with the Risen Christ'. The retroactive sense of the Resurrection involves indeed the whole person of Jesus Christ. 'Regarding retroactively, the Christian community had seen the traces of the glory of Jesus Christ in the life of Jesus before Resurrection'.***

Answering to the critical objection of some protestant theologians affirming that Christ received His divinity after the Resurrection (a principle with certain heretic Nestorian influence), W. Pannenberg sustains the divinity of Jesus Christ from the beginning of his historical life.

Related to that, the death of Christ and his meaning for the life of the human being (chapter 1) could be interpreted from the perspective of the Resurrection. The chapter 2 speaks about the Resurrection of Christ as the fulfilment of the human destiny. Then we read about the relation between the Holy Spirit and the Person of Christ and the implications of this relation for the life of the Church (chapter 3) and also the presence of the Risen Christ through the Holy Spirit (chapter 4), the ascension of the human being toward God through the Spirit.

Icoana în teologia Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Lect. Dr. Petre COMŞA

Un element de bază al Sfintei Tradiții este icoana. Sfântul Vasile cel Mare a susținut validitatea folosirii icoanei și ajutorul dat de ea în cunoașterea lui Dumnezeu.

După cum se știe, discuțiile privind icoana și rolul imaginii au fost foarte aprinse, atât în perioada iconoclastă, cât și înainte sau după. Astfel, pentru Alain Besançon „iconoclasmul înseamnă mai mult decât un simplu curent al teologiei bizantine, el reprezintă o temă recurentă în cultura europeană. Primul ciclu iconoclast, cel vechi, cuprinde filosofia greacă, de la presocratici la Platon și Aristotel, interpretările diferite date de către evrei, musulmani și primii creștini interdictului biblic de a reprezenta divinitatea, scrierile Părinților Bisericii și disputa bizantină purtată în jurul imaginii divinului. Al doilea ciclu modern debutează cu Calvin și janseniștii, părăsind apoi teritoriul teologiei pentru a trece prin Pascal, Kant și Hegel în reflecția filosofică și apoi în doctrina violent iconoclastă a picturii abstracte, profesată de un Kandinsky sau Malevici.

Întreaga istorie a esteticii apare astfel, în viziunea Alain Besançon, ca o nesfârșită dispută privitoare la precaritatea imaginii în raport cu cuvântul, având drept temei ideea rupturii radicale dintre transcendență și manifestările sale”[1].

Este suficient numai acest citat pentru a vedea ce arie vastă de analiză se deschide, privind imaginea, în general, și icoana, în special, raportată la viața credinciosului și la cunoașterea lui Dumnezeu.

Pentru unii, „arta icoanei este o teologie a frumuseții”[2], este o lume de vis. Astfel spune Wilhelm Nyssen: „Vizitatorul străin, care privește pentru prima oară mănăstirile sau bisericile cu picturi exterioare ale Moldovei, nu-și poate crede ochilor. I se pare că ceea ce vede nu e real. El ar dori, ostenit de lunga călătorie, să se așeze mai întâi cu capul sub apa rece, pentru a-și dovedi sieși în mod sigur că ceea ce vede este realitate concretă. Cele văzute îl tulbură atât de mult încât spune: «Nu poate fi adevărat». «Ceea ce văd aici nu există pe lume. Am experiat-o numai în visurile mele»”[3].

Pentru alții, icoana este în schimb un idol, un chip cioplit, un loc de sălășluire a diavolului, o piedică în cunoașterea duhovnicească a lui Dumnezeu sau, în cel

---

[1] Alain Besançon, *Imaginea interzisă*, traducere Mona Antohi, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 418.

[2] Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1992, p. 3.

[3] Wilhelm Nyssen, *Pământ cântând în imagini*, traducere de Părintele D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1978, p. 17.

mai bun caz, poate fi folosită numai pe treptele duhovnicești de jos sau de oamenii simpli, care nu îl pot contempla pe Dumnezeu duhovnicește.

Pentru unii, „icoana, în ființa sa, și mai cu seamă când e vorba de o «icoană de praznic» cu reprezentarea unui mister central al credinței și al Revelației, nu este o imagine pentru meditația privată. Locul ei teologic e numai *Liturghia,* acolo unde ea întregește propovăduirea Cuvântului prin propovăduirea imaginii. Toate împreună, în cadrul eclesial constituie o mistagogie, o inițiere în tainele împărăției"[4].

Astfel spune Sfântul Dionisie Areopagitul: „Nu poate mintea noastră să ajungă până la imitarea și vederea nematerială a ierarhiilor cerești, dacă nu se folosește de călăuzirea materială (Romani 1, 20) potrivită ei, prin privirea frumuseților arătate ca chipuri ale măreției nevăzute, prin bunele miresme simțite ca semne sensibile ale revărsării spirituale și prin luminile materiale ca înfățișări văzute ale dăruirii lumii nemateriale"[5]. Alexander Golitzin, citând acest fragment conchide: „Cultul pământesc nu înseamnă că nu mai este necesar. Dimpotrivă, el este esențial. El mediază și reflectă prezența eternă și nevăzută a cerului în sfânt"[6].

Părintele Stăniloae asociază icoana cu exegeza. Spune acesta: „Icoana bizantină e solidară cu exegeza patristică începătoare a Sfintei Scripturi. Icoana face vădit în imagine și în mod simultan ceea ce exegeza și propovăduirea patristică se silesc să spună prin cuvinte și în mod succesiv"[7]. Tot astfel ni se spune că „icoana ne anunță și ne face prezent ceea ce Evanghelia ne spune prin cuvânt"[8]. Icoana este asociată, în primul rând, cu Întruparea Domnului, spunându-se că „ultimul temei pentru icoană în creștinism este faptul întrupării lui Dumnezeu"[9]. Leonid Uspenski adaugă: „Dacă existența însăși a icoanei se sprijină pe Întruparea Celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi, Întruparea este, la rândul ei, susținută și probată prin imagine. Altfel spus, icoana este un garant al realității deloc iluzorii a Întrupării divine. De aceea, în ochii Bisericii, negarea icoanei lui Hristos echivalează cu negarea Întrupării Sale... Iată de ce, atunci când Biserica apără imaginile sacre, ea apără... însăși temelia credinței creștine"[10]. „Dacă nu înfățișăm în icoană pe Domnul atunci suntem monofiziți"[11].

---

[4] Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a Cuviosului Andrei Rubliov*, traducere de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 92.

[5] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 16.

[6] Alexander Golitzin, *Mistagogia (experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie)*, traducere Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 145.

[7] Părintele Stăniloae, *Introducere*, la Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, traducere de Părintele D. Stăniloae, EIBMBOR, București, p. 8.

[8] Michel Quenot, *Icoana: fereastră spre absolut*, traducere de Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 57.

[9] Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, traducere de Părintele D. Stăniloae, EIBMBOR, București, p. 11.

[10] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, traducere de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 80.

[11] I.P.S. Vasile Costin, *Semnificația icoanei bizantine în Ortodoxie*, Arhiepiscopia Târgoviștei, Târgoviște, 1997, p. 12.

De asemenea, icoana este asociată cu a doua venire a Domnului. „Dacă cineva nu venerează icoana Mântuitorului Hristos, nici să nu-I vadă chipul la cea de A Doua Venire, ... deoarece vederea lui Hristos la A Doua Sa Venire presupune mărturisirea Primei Sale Veniri și venerarea imaginii Persoanei Sale, care o mărturisește. Și viceversa: venerarea imaginii este o arvună și o condiție a vederii lui Hristos în slava celei de A Doua Veniri. Altfel spus, cultul icoanelor ar trebui să fie, oarecum, un început al vederii lui Dumnezeu, începutul unei vederi față către față... Icoana nu ne învață numai anumite lucruri despre Dumnezeu: ea ne face să-L cunoaștem pe Dumnezeu Însuși. În icoana lui Hristos contemplăm Persoana Sa divină întru slava cu care Se va întoarce, adică Chipul Său transfigurat și preaslăvit”[12].

Este apoi asociată cu împărtășania și cu judecata Domnului.

Pe de altă parte, alții susțin că „pătrunderea imaginilor în cadrul cultului este considerată a fi un fenomen care a scăpat de sub controlul Bisericii și care s-a datorat, în cel mai bun caz, nehotărârii și ezitărilor ierarhiei față de realitatea acestei «păgânizări» a creștinismului”[13].

Se insistă că în Sfânta Scriptură, revelația este prin auz, prin vedere, prin cuvânt și nu prin imagine. Astfel, însuși Ghershom Scholem își începe *Studiile de mistică iudaică* spunând: „Potrivit concepției sinagogale, revelația este un proces sonor și nu vizual sau se petrece metafizic într-o sferă corelată cu acusticul. Acest lucru este subliniat mereu prin referințe la Tora (Deut. 4, 12): «Voi nu ați văzut nici un fel de imagine – numai o voce»”[14]. Dar Sfântul Ioan Damaschin lămurește ce vor să spună cuvintele Domnului, și anume: „«Nu ați văzut nici un chip; nu vă faceți vreun chip», adică «nu faceți nici o imagine a lui Dumnezeu atâta timp cât nu L-ați văzut încă»”[15].

Din cauză că problema a fost și este disputată atât de aprig, s-a căutat mereu să se vadă și părerea Sfinților Părinți privind necesitatea icoanei și rolul ei în cunoașterea lui Dumnezeu. Deși Sfântul Vasile cel Mare nu s-a ocupat în mod special de problema icoanei, totuși în scrierile lui se găsesc suficiente locuri în care se arată poziția marelui ierarh, operele lui fiind citate și folosite la sinoadele ecumenice precum și de părinții care s-au ocupat de aceste probleme, precum Sfântul Ioan Damaschin, care scoate și comentează la sfârșitul fiecărui tratat împotriva iconoclaștilor și citate din Sfântul Vasile cel Mare. Sfântul Teodor Studitul, de asemenea, folosește insistent afirmațiile marelui ierarh referitoare la icoană.

Următorul citat este cel mai folosit: „Icoana împăratului se numește împărat, cu toate acestea nu sunt doi împărați. Puterea nu se scindează și nici slava nu se împarte... cinstea adusă se îndreaptă spre cel înfățișat în icoană”[16].

---

[12] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 136-137.

[13] *Ibidem*, p. 17.

[14] Ghershom Scholem, *Studii de mistică iudaică*, traducere de Inna Adescenco, Editura Hasefer, București, 2000, p. 7.

[15] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 22.

[16] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, S. III (prescurtare pentru *Scrierile* Sfântului Vasile cel Mare, apărute în Colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 60.

Sfântul Ioan Damaschin îl comentează astfel: „Dacă icoana împăratului este împăratul, urmează că și icoana lui Hristos este Hristos... Dar dacă vei spune că este nevoie să te unești cu Dumnezeu numai în chip duhovnicesc, atunci îndepărtează toate cele corporale: lumânările, tămâia binemirositoare, însăși rugăciunea făcută cu vocea, dumnezeieștile Taine chiar, săvârșite cu cele materiale, pâinea, vinul, untdelemnul ungerii, semnul crucii, crucea, buretele răstignirii, trestia, lancea... căci toate acestea sunt materie. Dar har dumnezeiesc se dă celor materiale din pricina numelor celor pictați pe icoane. Căci după cum purpura și mătasea și haina țesută din ele sunt în ele însele un lucru comun, dar dacă împăratul se îmbracă cu ea, se transmite îmbrăcămintei din cinstea ce se cuvine celui îmbrăcat cu ea, tot astfel și cu cele materiale. Acestea prin ele însele sunt nevrednice de închinăciune. Dar dacă cel zugrăvit este plin de har, participă și icoanele la har în măsura credinței. Apostolii au văzut pe Domnul cu ochii trupului... și eu, pentru că am fost zidit din suflet și trup, doresc să-L văd și cu sufletul și cu trupul... Tu, probabil, pentru că esti înalt si imaterial si ai ajuns dincolo de trup si oarecum fără de trup, disprețuiești tot ceea ce se vede. Eu însă, pentru că sunt îmbrăcat cu trup, doresc să fiu în chip trupesc în legătură cu cele sfinte și să le văd. Tu, care ești înalt, coboară-te gândului meu smerit ca să-ți păstrezi înălțimea”[17].

Ce mistagogie evlavioasă avem la Sfinții Părinți între care și Sfântul Vasile, în drumul spre cunoașterea lui Dumnezeu!

Analogia cu chipul împăratului are istorie veche în discuțiile teologice și nu începe de la Sfântul Vasile cel Mare. Se pleacă de la vechiul obicei, care s-a continuat și în imperiul creștin – cu anumite corectări –, de a venera chipul împăratului ca și cum el însuși ar fi prezent. „Sfântul Atanasie se folosește de această comparație pentru a apăra conceptul paradoxal de chip al Tatălui, desăvârșit și deoființă cu Tatăl, păstrând astfel deplina realitate a revelației, cu toată preponderența conceptului grecesc de chip”[18].

Același citat a fost folosit și de iconoclaști. Dar ei folosesc termenul chip, nu ca Sfântul Atanasie în sensul de „chip desăvârșit, de identitate de ființă”, ci se înscriu pe linia greco-elenistică pentru care „chipul înseamnă în mod indiscutabil ceva mai mic decât modelul care îl reprezintă, ... adică o imagine, o copie slabă a unui model de neatins”[19]. În această viziune, „nu putem să înțelegem chipul împăratului a fi într-adevăr împăratul însuși, ci că este numai chipul acestuia...”.

De aceea, pentru Eusebiu, Hristos „a fost făcut Dumnezeu” în sensul în care chipul împăratului a fost făcut împărat”[20]. Tema va fi reluată și de Sfântul Teodor Studitul[21] și din opera acestuia vedem câtă cinstire avea Sfântul Vasile cel Mare și din partea unei tabere și din partea celeilalte.

---

[17] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1998, p. 69.

[18] Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, traducere de Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 19.

[19] *Ibidem*, p. 16.

[20] *Ibidem*, p. 56.

[21] Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos – prototip al icoanei Sale*, traducere de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 109.

Unii l-au văzut pe Sfântul Vasile cel Mare ca fiind adeptul iconoclaștilor, pentru că a spus: „Viețile preafericiților sunt oarecum imaginile unei vieți bineplăcute lui Dumnezeu". Din aceste cuvinte, iconoclaștii deduceau că imaginile pictate sunt inutile, de vreme ce există imagini scrise[22]. Aceasta l-ar fi înscris pe Sfântul Vasile pe linia lui Origen și pe linia elină care vedea chipul inferior modelului, nu pe linia Sfântului Atanasie care a vorbit paradoxal de chipul deoființă din Sfânta Treime. Dar dreapta credință niceeană a Sfântului Vasile cel Mare este binecunoscută.

În ceea ce privește rolul icoanelor și al picturii bisericești în cunoașterea lui Dumnezeu descoperim mai multe trepte.

În primul rând avem poziția lui Eusebiu, care susținea că icoanele pot fi folosite de cei mai simpli, dar „trebuie să cunoaștem pe Dumnezeu ca Dumnezeu și pentru aceasta trebuie să ajungem la puritatea sufletului care, numai el, este după chipul lui Dumnezeu, numai el poate să recunoască chipul nevăzut al Tatălui celui nevăzut. Trupul nu poate să recunoască adevărata realitate a Logosului"[23].

Este apoi poziția care susține rolul pedagogic al icoanelor, ele fiind Evanghelia pentru cei care nu știu să citească. Astfel, papa Grigorie spunea: „Ceea ce este Scriptura pentru cel învățat, aceea este icoana pentru cel neștiutor. Prin ea, chiar și cei lipsiți de învățătură văd ce trebuie să urmeze: ea este citirea celor ce nu cunosc literele. De aceea, icoana înlocuiește citirea mai ales pentru cei străini"[24].

Sfântul Vasile cel Mare însă dă o importanță mai mare rolului icoanelor în cunoașterea lui Dumnezeu. Pentru el icoana are același rol cu cuvântul. Astfel, Părinții Sinodului Ecumenic, referindu-se la Sfântul Vasile, spun: „Ceea ce cuvântul comunică prin auz, pictura o arată în chip tăcut prin reprezentare... Prin aceste două căi ce se întregesc reciproc – adică prin lectură și prin imaginea văzută – primim cunoașterea aceluiași lucru"[25].

Uneori, Sfântul Vasile cel Mare lasă impresia că Dumnezeu poate fi cunoscut mai bine prin vedere decât prin auz. Astfel, după ce ține o omilie despre Mucenicul Varlaam, spune: „Dar pentru ce micșorez eu, cu gângureli de copil, biruința ta? Să dăm locul unor limbi mai mărețe să-l cânte pe mucenic! Să chemăm să-l laude trâmbițele mai puternice ale învățătorilor! Înălțați-mi acum, o, pictori vestiți ai marilor isprăvi ale luptătorilor și împodobiți cu culorile artei voastre pe cel încununat, descris atât de întunecat de mine! Să plec învins de icoana pe care o veți face faptelor vitejești ale mucenicului! Să mă bucur astăzi, deși sunt învins, de o victorie ca aceasta a iscusinței voastre! Să văd zugrăvită de voi mai bine lupta mâinii cu focul! Să văd zugrăvit pe icoana voastră mai strălucitor pe luptător! Să plângă și acum demonii, loviți de faptele vitejești zugrăvite de voi ale mucenicului! Să li se arate iarăși lor mâna arsă și victorioasă! Să fie zugrăvit pe icoană și Hristos, întâi-stătătorul luptelor"[26].

---

[22] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 88.
[23] Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 66.
[24] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 69.
[25] *Ibidem*, p. 93-94.
[26] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XVII-a, La Mucenicul Varlaam*, S.I., p. 520.

Sunt discuții aprinse și astăzi, prin care simț se cunoaște mai bine realitatea, prin auz sau prin vedere; sau, mai exact, cine are prioritate: imaginea sau cuvântul? Toți recunoaștem, la fel ca și Sfântul Vasile cel Mare, că văzul este simțul cel mai perfecționat. Din păcate este educat puțin acest simț. „Omul nu privește cu ochii, ci cu deprinderile, cu prejudecățile și credințele sale. El însă e obișnuit să vadă, după cum ascultă și aude doar ecoul gândurilor sale înrădăcinate. Totul îi slujește drept oglindă pentru a-și regăsi nu adevăratul chip (dar și-l cunoaște oare?), ci pe acela pe care crede că-l are și pe care și-l dorește”[27].

Dar cel mai important este că Dumnezeu poate și trebuie cunoscut și prin cuvânt și prin imagine. Sinodul VII Ecumenic a declarat că icoana trebuie cinstită „în același fel în care cinstim chipul sfintei și de viață făcătoarei cruci, al Sfintei Evanghelii sau al altor obiecte sacre, cărora le arătăm cinstire prin tămâie sau lumânări, potrivit cucernicului obicei al celor vechi. Căci cinstea arătată imaginii urcă spre prototipul acesteia, iar cel care venerează icoana venerează de fapt persoana înfățișată de ea”[28].

Ne-am obișnuit să înțelegem porunca Mântuitorului: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” (Mat. 28, 19) ca o propovăduire numai prin cuvânt. De fapt, propovăduirea este prin cuvânt, dar și prin imagine. Astfel, un misionar catolic în Africa a plecat să facă misiune având cu el, în primul rând, icoana Sfintei Treimi a Sfântului Andrei Rubliov. Protestanții susțin că trebuie făcută propovăduire numai prin cuvânt, fiindcă după părerea lor, nu avem vreo poruncă a Mântuitorului să se facă icoane. Este adevărat, dar nu avem nici poruncă a Mântuitorului să se scrie Sfintele Evanghelii. Baza este Sfânta Tradiție, iar Sfânta Tradiție ne spune că Însuși Mântuitorul a trimis regelui Avgar chipul său. Sfânta Tradiție ne spune că primul iconar este Sfântul Apostol și Evanghelist Luca.

Vedem cum Sfântul Vasile cel Mare punea pe picior de egalitate cuvântul și imaginea. Astăzi este răspândită concepția care vede în icoană o simplă moștenire a trecutului. De aceea, este necesară o reîntoarcere către icoană[29], iar marele ierarh ne poate fi de un real ajutor.

Într-adevăr, despre rolul icoanei în cunoașterea lui Dumnezeu s-a scris mult după Sfântul Vasile, dar cadrul a rămas același, doar subiectele sunt mai aprofundate. S-au dezvoltat teme precum: icoana – loc al harului; teologia prezenței; icoana – arvună a vederii lui Dumnezeu în viața de apoi. S-au aprofundat teme precum starea duhovnicească a privitorului, dar și starea duhovnicească a iconarului, care se silește „spre a împodobi cu frumoasă podoabă și închipuire cerul, duhovnicește văzut, al bisericii; dar mai ales (a zugrăvi) imaginea ta a Născătoarei de Dumnezeu – cea cu chipul de soare și cu daruri împodobită – care se închipuiește totdeauna în oglinda minții celor cu bună-credință, care vor urma până la sfârșitul veacului. Prin această privire (a chipului tău), îndepărtându-se de

---

[27] Rene Huyghe, *Dialog cu vizibilul*, traducere de Sanda Râpeanu, Editura Meridiane, București, 1981, p. 15.

[28] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 90.

[29] *Ibidem*, p. 189.

cele pământești și de jos râvnitoare, și în sus alergând (spre cele cerești), către întâiul chip, cu adevărată cinstire, să fie cu bună nădejde (că vor putea) a le închipui pe frumusețile cele veșnice, pe care, prin mijlocirea rugăciunilor tale, să-mi fie și mie (dat) să le pot vedea (amin)"[30].

Important este să se înțeleagă rolul icoanei în viața Bisericii și efectul ei asupra îmbunătățirii duhovnicești a oamenilor pe drumul cuviosiei autentice, atât pentru privitor, dar și pentru iconar. Este suficient să-l amintim pe Dan Siluan, care din tâlhar condamnat ajunge monah în zilele noastre prin intermediul icoanei ortodoxe. Relatându-și experiențele pe drumul învățării picturii icoanelor, spune între altele: „A fost nevoie de o întreagă serie de astfel de experiențe, înainte ca acel cuvânt citit în cărțile despre icoane să fi devenit o certitudine de neclintit: zugrăvirea icoanelor și rugăciunea nu pot fi despărțite"[31].

Se constată că suntem într-o perioadă de creștere a interesului pentru icoana ortodoxă. Sunt căutate motivele și se dau diverse explicații. Astfel:

„Mesajul icoanei ortodoxe răspunde problemelor timpului nostru întrucât aceste probleme au un net caracter antropologic. Omul aflat în impas din pricina umanismului secularizat reprezintă problema centrală a epocii noastre"[32].

„Atunci când, în anul 1898, Secundo Pia fotografia pentru prima dată giulgiul de la Torino, în lumea științifică abia mai credea cineva în autenticitatea acestei relicve. Când Pia a developat plăcile sale fotografice, el a fost primul om care a văzut că pe negativul filmului său a apărut chipul inimitabil și tainic; când s-a făcut copierea pe hârtia fotografică a acestui negativ, cu ea s-a făcut vizibil chipul de pe giulgiu.

Cercetările mereu mai exacte care s-au făcut de atunci încoace (dintre care cele fundamentale în 1978)[33] nu au dezlegat enigma giulgiului. Ele au interzis însă pentru totdeauna să se mai spună că imaginea de pe giulgiu ar fi un fals. Nici un singur indiciu nu exclude ideea că omul de pe giulgiu este Iisus, dimpotrivă, multe indicii sunt în favoarea acestui lucru; nimeni nu a putut să lămurească până acum cum s-a produs chipul de pe giulgiu. El ar putea fi un semn pentru vremea noastră: acest chip ne-a fost dat chiar în zilele noastre, chipul Celui răstignit, care în moarte face să fie respectată slava Sa indestructibilă; prin acest chip al Celui mort, care s-a realizat într-un mod inexplicabil, avem probabil un semn că în El viața a biruit moartea, că Cel înviat a voit să ne lase pe pământ urma biruinței Sale asupra morții, amprenta chipului Său, chipul Dumnezeului făcut om"[34].

---

[30] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p. 19.

[31] Dan Siluan, *Hristos după gratii*, traducere de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 38.

[32] Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 193.

[33] Renneth E. Stevenson et Gary R. Habermas, *La vérité sur la suaire de Turin*, traduit de l'anglais par France – Marie Watkins, Fayard, Paris, 1981. La p. 213, de exemplu, se spune: „Le Suaire de Turin peut avoir une importance portée sur le débat naturalisme – surnaturalisme. Certains ont declare que les recherches sur le Suaire allaient peut-être déclencher une très intense discursion sur l'intervention de Dieu dans l'histoire de l'humanité. Dans ce cas, l'étude du Suaire pourrait provoquer une serieu réévaluation du naturalisme qui domine depuis quelque temps la pensée occidentale".

[34] Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 186.

Voga cvasi-universală pentru icoana ortodoxă se datorează „aparițiilor miraculoase ale Maicii Domnului la Lourdes, în 1858, și la Pontmain, în 1871, similitudinea apariției Maicii Domnului cu iconografia ortodoxă a Sfintei Fecioare fiind izbitoare”[35].

De aceea icoana devine astăzi „loc ecumenic; ... prin chiar interesul pe care îl suscită în rândul poporului creștin, icoana ar merita să fie un spațiu în care Bisericile să înceapă o reală cercetare teologică pentru regăsirea rădăcinilor noastre comune”[36].

Așadar, arta icoanei „este o artă transfigurativă, icoana având rol în convertirile personale, «teofaniile» însele revelându-se ca icoane. Exemplele celor care contemplă icoana și cele ce se întâmplă pornind de la această contemplare, atunci când cuvântul amuțește în fața lucrului revelat, ne îndreptățesc să spunem că iconografia ortodoxă reprezintă «evenimentul» persoanei, că ea cheamă la o relație personală”[37].

Contribuția Sfântului Vasile cel Mare este enormă. Din cele spuse se vede rolul icoanei în cunoașterea lui Dumnezeu și importanța marelui ierarh în aceste discuții. Sfântul Vasile cel Mare a avut un rol important în clarificarea termenilor folosiți în disputa iconografică: ipostas, persoană, față, chip, protochip, model, ființă, fire, esență, natură, circumscriere, reprezentare, identitate, asemănare etc. Acești termeni au fost aprig dezbătuți, iar cel care a fixat cadrul dezvoltărilor teologice ulterioare legate de acești termeni a fost Sfântul Vasile.

Se încearcă să se susțină că termenul de persoană a fost stabilit în cadrul discuțiilor hristologice. Dar Părintele Stăniloae arată că acesta a fost preluat în discuțiile hristologice cu sensul pe care îl primise în timpul dezbaterilor treimice. Pe de altă parte, se încearcă să se susțină ideea că *Scrisoarea 38* a Sfântului Vasile cel Mare, în care definește semnificația cuvintelor persoană, ipostas, ființă și le aplică în cadrul Sfintei Treimi, nu ar aparține sfântului, ci fratelui său, Sfântul Grigorie de Nyssa. Astfel, Christoph Schönborn analizează în detaliu această scrisoare, dar el o abordează ca fiind a Sfântului Grigorie, bazându-se pe studiile lui R. Hubner[38]. Dar indiferent care este adevăratul autor, învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre cele menționate nu se reduce la această scrisoare, ci începând de la lucrarea *Contra lui Eunomiu* și până la ultimele scrieri găsim multe referiri legate de problema abordată.

Important este să se înțeleagă astăzi contribuția fundamentală a Sfântului Vasile cel Mare în înțelegerea conceptului de persoană, și mai ales să se realizeze că acestui termen i se poate stabili semnificația autentică numai prin raportare la Sfânta Treime. Sfinții Părinți au fost moștenitori ai mentalității grecești, care avea o ontologie substanțialistă, în care ființa, firea, ceea ce este comun, general, este important. Fundamentul era integrarea în cosmos, nu ceea ce este particular,

---

[35] Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, traducere de Gabriela Cuibuc, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 89.

[36] *Ibidem*, p. 96.

[37] *Ibidem*, p. 91.

[38] Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 190.

specific, adică ipostatic, personal. Chipul era văzut inferior prototipului, ceea ce și-a însușit și Arie, când a abordat problema chipului față de protochip, adică raportul Fiului cu Tatăl în Sfânta Treime.

Sfântul Atanasie cel Mare, mintea cea mai luminată a Universului, cum afirma Sfântul Grigorie de Nazianz, a schimbat mentalitatea, afirmând paradoxal că Chipul este deoființă cu Protochipul în Sfânta Treime, că Fiul e chipul desăvârșit al Tatălui. Dar încă nu era o claritate în semnificația și deci în folosirea termenilor. Unii susțin că însuși Sfântul Atanasie cel Mare considera ca sinonime termenii ipostas și ființă. Dar Sfântul Vasile cel Mare susține că Sfântul Atanasie și ceilalți Părinți de la Sinodul I Ecumenic de la Niceea făceau distincție între ființă și ipostas.

Sfântul Vasile cel Mare se angajează în lămurirea și înțelegerea termenilor, definind firea ca fiind ceea ce este comun, general, iar ipostasul ca fiind ceea ce este specific, particular, distinct, existența de sine. În plus, pune problema raportului dintre ipostas și persoană. „Sfântul Vasile spune în mod repetat că nu este față, nu este persoană cea care nu are o subzistență proprie, care nu este independentă; aceasta este *anypostaton*, adică fără ipostas"[39]. Mai mult decât atât, Sfântul Vasile cel Mare arată importanța persoanei, fiindcă prin persoană suntem unici. Pentru a face mai intuitiv lucru acesta dăm un exemplu. Putem spune: „A murit un om"; și putem spune: „Ce contează la atâtea miliarde de oameni că a murit un om?". Îl vedem pe om în acest caz din punctul de vedere al firii omenești comune. Dar putem spune: „A murit Ion". Acum îl privim ca persoană și ne gândim că fiecare om este unic, irepetabil, și atunci ne cuprinde o durere mai intensă.

Noțiunea de persoană își găsește izvorul semnificației în Sfânta Treime. Sfântul Vasile se întreabă: „Cum este Fiul chipul Tatălui?" și tot el răspunde: „Fiul este chipul ființei Tatălui"[40]. Dar nu este suficient. Fiul este și chipul ipostasului Tatălui. Dar cum este aceasta, o dată ce ipostasul arată tocmai ce are distinct Tatăl de Fiul? Dar ce are distinct? Tatăl este distinct că e Tată, iar Fiul este distinct că e Fiu. Deci tocmai ceea ce îi distinge, aceasta creează o uimitoare unitate, „o unitate intimă între Tatăl și Fiul; creează o continuitate și intimitate a legăturilor Fiului cu Tatăl"[41]. Așadar persoana trebuie înțeleasă în unitatea intimă existentă în Sfânta Treime.

Numai fiind luminat de Duhul Sfânt se poate înțelege taina aceasta a Persoanei în Sfânta Treime, iar aceasta asigură cadrul comuniunii personale sau modelul nostru social. Numai simțind că Duhul Sfânt este Persoană, înțelegem sensul adevărat al Persoanei Tatălui și al Persoanei Fiului. Numai așa înțelegem sensul ascultării, pe care a pus atât de mult accent Sfântul Vasile, precum și raportul ei cu libertatea. Ascultarea Fiului nu este pasivă, nu este subordonare, nu este instrumentalism[42], ci participare activă la voia Tatălui, este unitatea voinței acestora[43].

---

[39] *Ibidem*, p. 32.
[40] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, S. III, p. 40.
[41] Idem, *Epistola 38*, S. III, p. 184.
[42] *Ibidem*, p. 57.
[43] *Ibidem*, p. 39.

Sfântul Vasile este cel care a susținut egalitatea între Tatăl și Fiul și Sfântul Duh. El, care a dus o viață atât de curată, a avut luminarea personală, ipostatică a Sfântului Duh, și numai în aceasta se vede Chipul și Protochipul. Spune Sfântul Vasile: „Când se va curăți cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească și va reflecta prin curățire, ca într-o oglindă împărătească vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet.

Acesta însă strălucind, precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuși imaginea Celui nevăzut. În fericita contemplare a chipului vei vedea frumusețea arhetipului"[44].

„Dar în general, în medie, de obicei, și viața personală a creștinului, în afara avânturilor sale superioare, și viața personală a Bisericii, cu excepția aleșilor cerului, Îl cunoaște pe Sfântul Duh ca Persoană puțin, confuz și obscur. De aceasta este legată și cunoașterea lacunară, sporadică a naturii cerești a Făpturii"[45].

Dar, în momentele de cumpănă, avem mobilizări ale sfinților, din care voi menționa câțiva, care au legătură cu subiectul tratat. De remarcat este Sfântul Maxim Mărturisitorul. Așa cum Părinților capadocieni le-a revenit misiunea să clarifice hotărârile primului Sinod Ecumenic, fixând termenii de ființă și persoană în cadrul trinitar, așa i-a revenit Sfântului Maxim Mărturisitorul datoria să clarifice hotărârile Sinodului de la Calcedon (451), fixând termenii de ființă și persoană în hristologie. În Hristos avem două firi și un ipostas compus. „Însușirile distinctive ale ființei umane a lui Hristos și ceea ce este specific persoanei dumnezeiești a Fiului constituie o însușire comună care caracterizează ipostasul pe care cele două firi îl constituie împreună"[46]. „Dar ce individualizează firea umană a lui Hristos față de ceilalți oameni? Principiul de individualizare al firii umane a lui Hristos este existența Sa umană"[47], faptul că numai în Hristos firea omenească are un ipostas dumnezeiesc.

Discuțiile iconoclaste s-au purtat numai în jurul termenului „persoană". Adepții icoanelor susțineau că adversarii lor nu înțelegeau sensul cuvântului „persoană" în Hristos. Pentru Constantin V Copronimul, persoana lui Hristos rămâne și după întrupare numai o persoană divină. „Toate afirmațiile împăratului duc la concluzia că poziția hristologică a împăratului este aproape de a monofiziților"[48]. Dar Sfântul Teodor Studitul, „sfânt de spiritualitate monastică vasiliană, aplică pentru învățătura despre icoane ceea ce Sfântul Maxim Mărturisitorul formulase deja la nivel general, într-un limbaj dens și precis, pentru raporturile dintre persoană și ființă, în Hristos"[49]. Sfântul Maxim a făcut în hristologie, ceea ce a făcut Sfântul Vasile cel Mare și ceilalți Părinți capadocieni pentru problemele

[44] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, S. III, p. 39.

[45] Pavel Florensky, *Stâlpul și temelia Adevărului. Încercarea de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, Pr. Iulian Triptu și Pr. Dumitru Popescu, studiu introductiv: Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Polirom, București, 1999, p. 76.

[46] Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 89.

[47] *Ibidem*, p. 94.

[48] *Ibidem*, p. 133.

[49] *Ibidem*, p. 174.

trinitare. În acest limbaj dens și precis, Sfântul Teodor Studitul „arată paradoxul credinței în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu... Persoana lui Hristos este «circumscrisă» nu după dumnezeire, pe care nimeni nu a văzut-o vreodată, ci după firea umană, care în Persoana (Fiului) s-a făcut văzută ca fire umană individuală”[50]. Sfântul Teodor Studitul merge până acolo, încât spune: „În icoana lui Hristos nu există alt ipostas decât Persoana lui Hristos. Ba, mai mult, este Însăși Persoana lui Hristos, adică trăsăturile lui definitorii care apar prin forma chipului Său și de aceea este cinstită”[51]. Așadar, icoana lui Hristos „încearcă să rețină caracteristicile omenești ale persoanei dumnezeiești”[52]. Pentru a se ajunge aici a fost necesară limpezimea formulărilor Sfântului Vasile și ale Sfântului Maxim, la care persoana este constituită din trăsăturile specifice, în cadrul Persoanei Domnului, din trăsăturile specifice ale firii Lui dumnezeiești, dar și din trăsăturile specifice ale firii Lui omenești, deoarece Fiul nu a asumat firea umană la modul general, ci El a enipostaziat firea umană cu proprietățile care o disting de alții din aceeași specie. Și o să vedem cât de folositoare este această limpezime a definițiilor pentru rezolvarea problemelor actuale, în special ale picturii, unde idealul este creația din nimic, ca și cum materia în sine ar fi îndumnezeită printr-un proces magic și de dominare.

Alt Sfânt Părinte care a avut luminarea ipostatică a Duhului Sfânt este Sfântul Simeon Noul Teolog, acest nou teolog al Sfintei Treimi, cu strânse legături cu Sfântul Vasile cel Mare. După o mie de ani de teologie creștină, Sfântul Simeon cu trei discursuri teologice primește numele de Noul Teolog. Dar este suficient să citim și vedem că acolo unde lucrează Duhul Sfânt, Sfânta Treime este o taină atât de adâncă în „care și umbrele ne înfioară”, cum spusese alt teolog al Bisericii, Sfântul Grigorie.

Trecând peste Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Nicolae Cabasila, datorită subiectului tratat aici, mă opresc în Rusia, la Sfântul Serghie de Radonej, care ales „de Sfântul Duh din pântece”[53], devine un trăitor al misticii trinitare în lumina ipostasului Sfântului Duh. Sfântul Andrei Rubliov, sub influența lui, face prima icoană a Sfintei Treimi, „în care a vrut să vizualizeze nu numai identitatea ființei, ca unele icoane bizantine târzii aparținând tipului «trinitar», ci și particularitățile individuale ale tuturor celor Trei Persoane în îngerii care le simbolizează cu păstrarea deplină a caracterului tipologic al scenei vechitestamentare, și pentru aceasta nu-i rămânea atunci decât posibilitatea de a da într-un mod extrem de precaut o «față» inconfundabilă și celorlalte două figuri. Dacă în ce privește figura Fiului se putea sprijini pe tradiția seculară a tipului «hristologic», în ce privește pe Tatăl și pe Duhul el a trebuit să pășească pe un teritoriu absolut nou. Faptul că această extrem de riscantă «caracterizare» i-a reușit cu mijloacele cele mai economice, atestă poate mai mult decât orice altceva maturitatea sa nu

---

[50] *Ibidem*, p. 175.

[51] *Ibidem*, p. 176.

[52] *Ibidem*, p. 89.

[53] Epifanie, *Sfântul Serghie de Radonej, teologul Sfintei Treimi*, traducere de Elena Dulgheru, Editura Arca Învierii, București, 2000, p. 15.

numai artistică, ci și duhovnicească"[54]. Accentul deosebit pe care Andrei Rubliov a vrut să-l așeze în Troița „sa", și „este unic în felul lui, este trimiterea Persoanei Duhului Sfânt"[55]. Este unică, fiind realizată în lumina ipostatică a Duhului Sfânt în care trăia Andrei Rubliov, adică este produsul Cincizecimii. Părintele Pavel Florensky spune că iconarii „nu se mărturisesc pe sine, ci pe sfinți, pe martorii Domnului și, prin aceasta, pe Însuși Domnul. Dintre toate dovezile filosofice ale existenței lui Dumnezeu, cea mai convingătoare sună cea care nici măcar nu este pomenită în manuale. Ea ar putea fi exprimată prin următorul silogism: «Există Sfânta Treime a lui Rubliov, deci există Dumnezeu»"[56]. Ce arie vastă de cunoaștere a lui Dumnezeu se deschide prin cunoașterea lui Dumnezeu din creațiile omului devenit templu al Duhului Sfânt!

Și, în sfârșit, Părintele Iustin Popovici, după Pavel Florensky, vede maladia arianismului la fel de actuală ca în vremea Sfântului Vasile, datorită lipsei de cunoaștere a lui Dumnezeu, cunoaștere, care, așa cum arată Sfântul Vasile cel Mare, este „cunoașterea Treimii" și „numai în Duhul Sfânt putem cunoaște pe Dumnezeu-Treime", prin intrarea „în comuniunea cu Dumnezeu-Treime"[57].

Aceasta pentru omul luminat de Duhul Cincizecimii. Dar omul, care se rupe de Persoana Duhului Sfânt, se tânguie astfel: „Găsiți-mi sfârșitul gândirii, moartea ei, și veți deveni cei mai mari binefăcători ai omenirii. Cât timp va exista simțire, cât timp va exista gândire în om, este cu neputință ca el să nu jelească taina înfricoșătoare a acestei lumi cu o tânguire nesfârșită și nemângâiată, pentru că omul n-are nici sfârșit, nici capăt, în durere"[58]. Aceasta se întâmplă deoarece omul cade în mulțimea păcatelor, se închide în individualism și pierde revelația persoanei, acest punct atât de important în teologia Sfintei Treimi a Sfântului Vasile cel Mare și care este atât de important astăzi, când persoana este atât de larg dezbătută. Există un întreg curent filosofic al personalismului. Sunt dezbateri largi, mari filosofi ocupându-se de această problemă. Amintim numai pe cei doi din spiritualitatea iudaică, Martin Buber și Emmanul Lévinas, care au scos în evidență multe aspecte ale persoanei și ale comuniunii personale. Dar fără înțelegerea persoanei plecând din Sfânta Treime nu se poate înțelege comuniunea personală la care suntem chemați, dualismele fragmentând unitatea gândirii noastre.

O altă mare maladie actuală este individualismul postmodernist, care are mulți adepți, „formulându-și chiar o morală, în care se încearcă să se proclame amurgul datoriei, un altruism nedureros, o virtute fără Dumnezeu, o fidelitate fără virtute etc."[59]. Cât au aceștia nevoie de revelația persoanei și de reprezentarea acesteia în icoana ortodoxă!

---

[54] Gabriel Bunge, *Icoana*..., p. 78.

[55] *Ibidem*, p. 89.

[56] Pavel Florensky, *Iconostasul*, traducere de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 161.

[57] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 69.

[58] Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, traducere de Ioan Ică și Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 42- 43.

[59] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, traducere de Victor-Dinu Vlădulescu, Ed. Babel, Bucuresti, 1996, p. 316-319.

Pe de altă parte, în psihologie, care are atâtea implicații astăzi, sinele devine o noțiune, de multe ori, de sine stătătoare, fără Dumnezeu, sau mai exact pe om nu-l interesează dacă în spatele activității psihice religioase există Dumnezeu. „Sinele este baza arhetipală a Eului. Sinele, după Jung, este principiul prin care este modelat omul..."[60]. Contactul cu sinele „conduce întotdeauna la o trăire semnificativă care reduce anxietatea și ne permite să ne simțim parte a marii totalități, atenuând orice sentiment de alienare sau de însingurare". În unele analize se ajunge ca „Hristos să fie un simbol antropomorfizat al Sinelui, echivalent cu orice altă figură luată ca simbol al Sinelui"[61]. Mai mult decât atât, se consideră că „primii Părinți ai Bisericii au proiectat asupra noțiunilor de divinitate un complex din psihicul lor"[62]. La aceste studii ale psihanalizei, Părintele Galeriu dă „răspunsul... pe care credem că învățătura Bisericii trebuie să-l împărtășească în lumina Sensului creator al existenței noastre"[63], răspuns bazat și pe învățătura Sfântului Vasile cel Mare.

În filosofie se merge pe aceeași linie. De exemplu, Ken Wilber vorbește de „Absolutul Transpersonal, pe care îl numește «Spirit»... Pentru el, dacă este vreo idee ce domină gândirea modernă și postmodernă, aceea este evoluția... Dar o concepție spirituală asupra evoluției trebuie să înlocuiască concepția materialistă, care a pregătit calea pentru o «evoluție dincolo de rationalitate». Pentru el, raționalismul/materialismul nu este decât un pas în dezvoltarea evolutivă a omului: un pas mai departe față de vechile concepții religioase, astfel ca omul să poată ajunge la un concept mai înalt despre Divin... Iar noi, ca toate cele din cosmos, suntem manifestări ale Spiritului și pe măsura avansării evoluției noastre, nu facem decât să ne amintim că, la urma urmei, suntem însuși Dumnezeu – EU SUNT – care a pornit rotirea universului... De aceea, orice religie care încearcă să respingă evoluția își pecetluiește soarta în lumea modernă... Dar nu mai sunt piedici o dată ce și papa până la urmă a declarat că «evoluția este mai mult decât o ipoteză». Iar noțiunea de punct Omega (al conștiinței hristice) a lui Teilhard ca viitor punct de atracție pentru evoluția prezentă – noțiune împrumutată de la Schelling și Hegel – a eliberat pe mulți creștini de imposibila credință mistică într-o Grădină a Edenului și de morbida fixație (o romantică dorință de moarte) față de trecutul mult apus"[64].

Așadar, omenirea intră într-o perioadă a falsei religiozități, mai periculoasă decât perioada declarată atee. Este o perioadă în care Creatorul personal este îndepărtat de diavoli. Aceștia mărturisesc că amăgesc oamenii. Ei spun: „noi urâm pe Cel din urmă. Noi urâm. Urâm. Urâm. Urâm pe cei mânjiți cu sângele Lui. Urâm și-i disprețuim pe cei ce urmează Lui. Vrem să-i abatem pe toți de la El și-i vrem pe toți în Împărăția unde El nu-i poate ajunge. Unde nu pot merge cu El"[65].

---

[60] Lionel Corbett, *Funcția religioasă a psihicului*, Ed. IRI, București, 2001, p. 73.

[61] *Ibidem*, p. 79.

[62] *Ibidem*, p. 172.

[63] Părintele Galeriu, *Psihanaliza și dreapta credință a Bisericii*, în volumul *Analele Universității „Valahia" – Facultatea de Teologie*, nr. 10/2001, Târgoviște, p. 104.

[64] Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, traducere de Constantin Făgețean, Ed. Sofia, București, 2001, p. 386-392.

[65] *Ibidem*, p. 403.

Acum înțelegem mai bine plânsul Părintelui Iustin pentru cei de astăzi, înțelegem mai bine de ce Cuviosul Paisie Aghioritul se adresează „cu durere și cu dragoste pentru lumea contemporană". Sau, ni se povestește: „În altarul mănăstirii sale, Părintele Serafim a fost văzut odată plângând înaintea Sfintei Mese. Când tovarășul său întru nevoință călugărească l-a întrebat ce s-a întâmplat, Părintele Serafim a răspuns: «Adevărul se împuținează». Însoțitorului său i s-a părut un lucru deosebit faptul că se ruga și plângea pentru aceasta. Dar apoi a înțeles: Adevărul pe care Părintele Serafim îl căutase cândva cu atâta disperare și pe care în sfârșit îl găsise nu era o idee abstractă, ci mai degrabă o Persoană: Dumnezeu-Om Iisus Hristos. Părintele Serafim plângea deoarece credința în acest Adevăr se împuținа, iar alternativa sa ireconciliabilă – credința în lume și religia sinelui – se făcea tot mai puternică"[66].

Mergându-se pe aceeași linie în artă, în pictură, care este mai apropiată de icoană, se consideră că figura, reprezentarea, imaginea este o piedică în a reliefa starea interioară; materia, la rândul ei, întunecă reflectarea luminii lăuntrice. Astfel, Kandinsky vorbește despre epoca Spiritului care urmează după epoca lui Hristos[67]. El își scrie cartea doctrinală intitulată *Spiritualul în artă* în care spune că „ieșim de sub zdrobitoarea dominație a doctrinelor materialiste și suntem în zorii «marii spiritualități»"[68], care implică „înlocuirea, ca principiu al creației estetice, a universului material cu viața invizibilă, ...în care forțele cosmosului s-au ridicat în noi, ele antrenându-ne în afara timpului în hora jubilației lor și nu ne mai dau drumul... Asta e învierea vieții eterne"[69].

Kandinsky este un iconoclast. În același sens, Malevici, promotorul suprematismului, dorește să creeze ca Dumnezeu, din nimic. Spune el: „«Există o evoluție a lumii și a artei care, progres după progres, distrugere după distrugere, ajunge la un punct ultim, care e Dumnezeu. Acest Dumnezeu depășește orice reprezentare și nu ne putem apropia de El decât pe calea negativă a lipsei de obiect, a nonfigurativului. Acest Dumnezeu aflat dincolo de Dumnezeu, la natura căruia participă sufletul artistului, este intuit ca vid perfect, ca neant, ca ființă – nonființă, și orice figurație – cea a obiectelor, ca și a acestui absolut însuși – apare, în această lumină neagră, ca un idol». Iată de ca Malevici avusese grijă să-și atârne Pătratul negru sus într-un colț al sălii de expoziție, ceea ce, pentru orice rus, înseamnă că-l plasase în «colțul roșu», locul rezervat sfintelor icoane"[70].

La rândul lui, Mondrian, adept al superrealității, are tendință spre abstracționism și prin aceasta el aparține iconoclasmului[71].

Care sunt soluțiile Bisericii Ortodoxe astăzi la aceste probleme și care este actualitatea Sfântului Vasile cel Mare? Cel care ne poate ajuta cel mai mult este Arhimandritul Sofronie, deoarece el însuși a fost pictor, cuprins în această

---

[66] *Ibidem*, p. 411.
[67] Alain Besançon, *Imaginea interzisă*..., p. 357.
[68] *Ibidem*, p. 359.
[69] *Ibidem*, p. 371-372.
[70] *Ibidem*, p. 393.
[71] *Ibidem*, p. 397-398.

atmosferă, doritor să fie creator ca și Creatorul, în sensul de a crea din nimic (adică să devină el Dumnezeu). A fost el însuși cuprins de teozofie și religiile orientale și voia să depășească persoana. Să intre în transpersonal, considerând persoana o piedică și o limitare[72].

Ce l-a ajutat să scape de acest miraj? Aducerea aminte de moarte, pe care Sfântul Vasile cel Mare o consideră cea mai mare filosofie. Și astfel a înțeles taina persoanei în el și în Sfânta Treime. „Strălucirea Luminii Divinității dă viață tuturor, cuprinde toate cele ce există. Cu ea nu se potrivește noțiunea de loc, de volum și, totuși, nefiind spațială, ea este prezentă peste tot. Strălucirea acestei Lumini îi dă omului experiența învierii ca pe o mai înainte gustare a fericirii viitoare. Ea vorbește duhului nostru fără cuvinte că cel «creat după Chip», în ultima înfățișare, va apare ca un purtător al plinătății vieții teandrice, va fi desăvârșit prin asemănarea cu Hristos, Dumnezeu-Omul. Prin acțiunea Luminii acesteia, înlăuntrul celui ce se căiește, se deschide o minunată floare: Persoana-Ipostasului. Și noi înțelegem că acestui principiu din noi îi este propriu să introducă în veșnicie prin dragoste o viață sfântă și negrăit de grandioasă"[73]. El este unul din cei care susțin cu tărie principiul personal, arătând că „Persoana-Ipostasului în Dumnezeiasca Ființă nu poate fi un principiu limitativ. Și în existența noastră creată, ipostas este un principiu care primește în sine nemărginirea"[74].

La rândul lui, Părintele Stăniloae, referindu-se „la titlul dat volumului *Persoană și comuniune* spune că el exprimă în mod mai concret adevărul fundamental, originar și incontestabil al existenței: o ființă în trei Persoane, căci ființa cea una e trăită în forma comuniunii de cele trei Persoane"[75].

Dar aceasta este esența crezului Sfântului Vasile cel Mare și ne arată cât de actual este acesta.

Și ultimul aspect care trebuie menționat: am văzut că în artă se socotește că imaginea vizuală împiedică revelarea spiritualului, a manifestării geniului. Asemenea probleme au fost puse de iconoclaști și Biserica le-a dat răspuns, care ne poate ajuta și la problemele ridicate de arta abstractă. Și în Biserică s-a pus întrebarea: „Scopul final nu este, oare, o privire fără reprezentări, curat duhovnicească?

Icoana este ea oare o concesie făcută slăbiciunii omenești a celor care nu au ajuns prea departe pe drumul contemplării?... Nu, deoarece, contemplarea duhovnicească spre care ea ne conduce nu are alt obiect decât Cel reprezentat de icoana însăși: Cuvântul lui Dumnezeu făcut om... Icoana nu este nedăsăvârșită pentru că aparține unei realități materiale văzute, deoarece Hristos Însuși aparține acestei realități materiale văzute și încă în trupul Său cel preaslăvit... Întruparea Sa nu este o etapă care ar trebui depășită... Cultul icoanelor este necesitate existențială... Vederea este înrădăcinată în firea omului, și astfel vederea se adaugă

---

[72] Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, traducere de Irineu Slătineanu, Editura Adonai, București, 1995, p. 29-30.

[73] *Ibidem*, p. 137.

[74] *Ibidem*.

[75] Părintele Stăniloae, *Iubiții mei frați sibieni*, în volumul *Persoană și comuniune*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, Sibiu, 1993, p. 639.

contemplării minții, și prin amândouă este întărită credința noastră în taina iconomiei... Mai mult, imaginația nu este rea, ea este o facultate a firii umane. De aceea, ea nu trebuie să fie înlăturată încet-încet de pe drumul contemplării (cum învață tradiția evagriană), căci ea are nevoie numai de curăție, ca și celelalte puteri ale sufletului. Și imaginația este curățită desigur, dar nu atunci când nu este folosită, ci atunci când este determinată din ce în ce mai mult de conținuturi sfinte. Aici ar trebui să ne însusim tradiția experienței monastice despre permanenta aducere-aminte de Dumnezeu drept cale de curățire a patimilor... Icoana joacă un rol esențial. Privirea frecventă a sfintelor icoane curățește imaginația ca și ascultarea asiduă a Cuvântului lui Dumnezeu... și în ființa sa totul va fi umplut cu lauda lui Dumnezeu. În Biserică nu există două clase de credincioși... Chiar și un episcop, oricât de desăvârșit ar fi el și chiar dacă e împodobit cu demnitate apostolică, el are nevoie de cartea Evangheliei și, deopotrivă, de expresia pictată a acestei Evanghelii... Numai smerenia lui Dumnezeu care a luat chip de rob pentru propriile Sale creaturi poate evita astfel de disensiuni. Sfântul Teodor Studitul era convins că, în definitiv, în spatele iconoclasmului (de atunci și de acum) se află refuzul acestei smerenii a lui Dumnezeu. Icoana este pecete a kenozei lui Dumnezeu... Hristos trebuie cinstit duhovnicește, și cu icoane și fără icoane"[76]. Așa se explică de ce Sfântul Serafim de Sarov, ajuns la desăvârșire, lua cu el icoana în pădure, o atârna de un copac și se ruga. În același sens, Sfântul Grigorie Palama spune: „Mintea prinde (percepe) o lumină, simțirea alta. Simțirea percepe (prinde) lumina supusă simțurilor, care arată lucrurile supuse simțurilor ca supuse simțurilor. Iar lumina minții este cunoașterea aflătoare în înțelesuri. Prin urmare, vederea și mintea nu percep (prind) aceeași lumină; dar numai câtă vreme lucrează fiecare după firea sa și în cele după fire (create). Însă, când se împărtășesc de un har și de o putere duhovnicească mai presus de fire, cei învredniciți văd și cu simțirea, și cu mintea cele mai presus de toată simțirea și de toată mintea"[77].

Putem concluziona cu Părintele Galeriu: „Numai în unitatea acestor trei lumini, cele două create în strălucirea celei necreate, cunoaștem adevărul în plinătatea lui"[78].

---

[76] Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 178-182.

[77] Sfântul Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. 7, traducere de Părintele Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, p. 421.

[78] Părintele Galeriu, *Sfântul Grigorie Palama și Tradiția răsăriteană*, introducere la Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 1, traducere de Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2000, p. XXXI.

The icon in the theology of Saint Basil the Great

The study 'The icon in the theology of Saint Basil the Great' analyses the main aspects in the theology of the great Cappadocian asserting the theology of the Incarnation in the tradition of iconography. The unique stream in the teaching of the Church affirms the creation of the human being **after the image of God (eikona tou Theou – imago Dei).** *The analysis continues with a large spectrum of considerations about the icon in the thought of the Fathers (i.e. Saint Denys the Areopagite, Saint Maximus the Confessor, Saint Symeon the New Theologian) and also in the contemporary theology (Paul Evdokimov, Father Dumitru Staniloae). Such an interpretation, common to the life of the Church ever, is able to affirm the* **theosis** *– deification of the human being through the grace of the Most Holy Trinity.*

Aniversarea Sinodului de la Iași la 300 de ani (1642-1942)

Pr. Lect. Dr. Ion VICOVAN

Dintotdeauna arhivele au reprezentat un izvor neprețuit de informații pentru posteritate. La fel și Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei adăpostește „comori de mare preț" în ceea ce privește istoria acestei prestigioase și multiseculare instituții, a evenimentelor pe care aceasta le-a trăit sau a persoanelor care au lăsat „urme" în timp.

După cum este binecunoscut, un eveniment de seamă pe care l-a găzduit și la care a avut un rol important de Dumnezeu binecuvântata Mitropolie a Moldovei a fost Sinodul de la Iași, ale cărui lucrări s-au desfășurat în vremea luminatului mitropolit Varlaam și a evlaviosului domn Vasile Lupu, de la ținerea căruia în toamna aceasta se împlinesc 360 de ani.

Privind retrospectiv, cunoscând contextul complex în care a fost alcătuită, dezbătută și aprobată *Mărturisirea lui Petru Movilă*, Sinodul din 1642 are o importanță deosebită. Această valoare i-a fost recunoscută mereu în curgerea vremii. Dacă în anul mântuirii 2002, Mitropolia Moldovei a inițiat o serie de manifestării aniversare[1], este interesant să aflăm cum a fost serbat acest eveniment în 1942, la împlinirea a trei veacuri de la ținerea lucrărilor sinodului. Pentru aceasta, evident, apelăm la valoroasele documente ale Arhivei Sfintei Mitropolii a Moldovei și Bucovinei.

În rândurile de mai jos, vom prezenta ceea ce ne oferă aceste arhive cu privire la evenimentul pe care-l aniversăm: 1. Convocarea pe care Mitropolitul Moldovei Irineu Mihălcescu a adresat-o ierarhilor sufragani în vederea convocării

---

[1] În calendarul (de perete) creștin ortodox pe anul 2002, editat de Arhiepiscopia Iași, apare în poziție centrală o icoană cu Sinodul de la Iași, pictată de Costin Petrescu, aflată în Reședința Patriarhiei din București, însoțită de titlul scris cu majuscule „360 de ani de la Sinodul de la Iași (1642-1942)". În calendarul tip agendă, pe același an, editat de aceeași arhiepiscopie, apare pe prima copertă chipul „Sfântului Petru Movilă, Mitropolit al Kievului", iar pe ultima copertă se află chipul Mitropolitului Varlaam, sub care sunt cuvintele „360 de ani de la Sinodul și Mărturisirea Ortodoxă de la Iași (1642-2002)". Același calendar, sub genericul „Popas aniversar: 1642-2002", cuprinde un sintetic și esențial cuvânt al I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Însemnătatea sinodului și mărturisirii ortodoxe de la Iași-1642* (pp. 2-5).

unui sinod mitropolitan la Iași; 2. Ordinea de zi, desfășurarea lucrărilor sinodului, hotărârile luate de sinodul mitropolitan din 30 iunie 1942, precum și intervențiile făcute de Mitropolia Moldovei la ministerul de resort în vederea susținerii financiare atât a lucrărilor de reparații a clădirii în care s-au desfășurat lucrările Sinodului de la Iași, „Sala gotică", cât și a unui volum aniversar dedicat Sinodului de la Iași.

1. Convocarea pe care Mitropolitul Moldovei, Irineu Mihălcescu, a adresat-o ierarhilor sufragani în vederea convocării unui sinod mitropolitan la Iași. La arhiva menționată nu se păstrează textul propriu-zis pe care Mitropolitul Irineu l-a adresat arhiereilor sufragani, ci doar răspunsurile a trei dintre ei, din cei care n-au putut participa la lucrările sinodului mitropolitan. Din aceasta deducem că mitropolitul a adresat o circulară tuturor ierarhilor de sub jurisdicția Mitropoliei Moldovei și Bucovinei[2]. Cei care au trimis răspuns prin care-și cer scuze de neparticipare, precum și motivele care i-au reținut sunt: episcopul *Cosma* de la „Sfânta Episcopie a Dunării de Jos-Galați", cu motivația că este bolnav[3], *Partenie*, „episcopul Armatei și Conducător al Eparhiei Hotinului[4], cu motivația că a fost plecat în vizită pastorală în eparhie, și *Policarp*, episcop locotenent al Episcopiei Cetății Albe-Ismail[5], pe motiv că a fost plecat cu un grup de pelerini în Transnistria.

---

[2] În „Darea de seamă și hotărârile luate la ședința Sionodului mitropolitan din 30 iunie 1942", cu privire la participanți citim: „au răspuns la convocare: dintre episcopii sufragani, PP.SS. LL.: Lucian al Romanului, Grigorie al Hușilor, și cei doi vicari: Ilarion Băcăuanul și Valerie Botoșăneanul". De asemenea, mai aflăm că în afară de episcopii care au lipsit, menționați mai sus, nici Mitropolitul Bucovinei, Tit Simedrea, n-a participat.

[3] Este adresa cu nr. 2652 din 27 iunie 1942, ca urmare a invitației cu nr. 6250 din iunie 1642 (lipsește ziua), pe care Mitropolitul Irineu pune următoarea rezoluție „se ia act cu părere de rău" (cf. Arhivele Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, *adresa nr. 7334/ 2 iulie 1942*, dosar „Comemorarea Sinodului ținut la Iași în anul 1642 sub domnia Voievodului Vasile Lupu ce urmează a se face în anul 1942").

[4] Adresa episcopului Partenie are numărul 7496 și este datată cu 2 iulie 1942. Motivul neprezentării sale este că a fost plecat pe teren și a găsit invitația după ținerea sinodului: „cu frățească dragoste vă facem cunoscut că, sosind astăzi la reședință (2 iulie, n.n.), după o absență de câteva zile, în care am fost ocupat cu vizitele canonice în Eparhie, am găsit telegrama Înalt Prea Sfinției Voastre pentru invitare la ședința sinodului mitropolitan din Iași. Regret că din cauza întârzierii în luarea cunoștinței despre această invitare, n-am putut participa la ședința sinodului mitropolitan, convocat de Înalt Prea Sfinția Voastră. Doresc din toată inima, ca hotărârile ce le-ați luat și concluziile la care ați ajuns, în urma dezbaterilor de la ședința acestui sinod, să fie cât mai folositoare pentru Biserica și țara noastră". Adresa are rezoluția episcopului vicar Valerie Moglan „aprob" și a consilierului referent Pr. C. Nonea „la actele sinodului mitropolitan" (cf. idem, *adresa nr. 7461/ 6 iulie 1942, dosarul cit.*).

[5] Adresa are nr. 5941 și este datată 4 iulie 1942. Ea are următoarea motivație: „... fiind plecat în Transnistria în zilele de 28 și 29 Iunie, unde am condus un grup de pelerini, spre a se închina la mormintele eroilor Neamului, căzuți pe acele meleaguri pentru credință și Patrie, n-am putut răspunde invitației I.P.S. Voastre" (idem, *adresa nr. 7571 / 8 iulie 1942, dosarul cit.*).

2. Ordinea de zi, desfășurarea lucrărilor sinodului, hotărârile luate de sinodul din 30 iunie 1942, precum și intervențiile Mitropoliei la ministerul de resort în vederea susținerii financiare atât a lucrărilor de reparații a clădirii în care s-au desfășurat lucrările Sinodului de la Iași, „Sala gotică", cât și a unui volum aniversar dedicat Sinodului de la Iași.

Sinodul mitropolitan, așa cum reiese din documentele existente, s-a ținut la Mănăstirea Cetățuia, în ziua de 30 iunie 1942, având mai multe puncte pe ordinea de zi. Pentru noi, în contextul aniversării Sinodului de la Iași din 1642, au importanță deosebită trei puncte din cele opt câte s-au discutat[6], și anume: a. Comemorarea împlinirii a 300 ani de la ținerea Sinodului din Iași – 1642, b. Organizarea unui pelerinaj la mormântul Mitropolitului Petru Movilă, la Kiev, și c. Editarea unui număr festiv al revistei „Mitropolia Moldovei", „scris de oameni competenți, în care să se proslăvească Sinodul de la Iași din 1642 și rolul Ortodoxiei în Răsărit".

a. Comemorarea împlinirii a 300 de ani de la ținerea Sinodului din Iași – 1642

Între hotărârile luate „în ședința Sinodului Mitropolitan al Sfintei Mitropolii a Moldovei și Sucevei în ziua de 30 iunie 1943" a fost, pe primul loc chiar, cea referitoare la „Comemorarea Sinodului de la Iași din 1642", care „se va face în toamna acestui an (1942, n.n.), la o dată care se va fixa de comun acord cu Ministerul Educației Naționale, Cultelor și Artelor"[7]. Dacă despre această „comemorare" se cunosc mai multe elemente și, după cum vom vedea, a apărut și un număr special în revista Mitropoliei, în una din filele ce cuprinde hotărârile

---

[6] Ordinea de zi de la sinodul amintit a fost: I 1. Slujba religioasă, 2. Salutarea de bun venit rostit de I.P.S. Mitropolit Irineu al Moldovei și Sucevei, 3. Motivarea canonică a convocării sinodului mitropolitan ieșean; II 1. Comemorarea împlinirii a 300 de ani de la ținerea Sinodului din Iași – 1642, 2. Organizarea unui pelerinaj la mormântul Mitropolitului Petru Movilă, la Kiev; 3. Editarea unui număr festiv al revistei „Mitropolia Moldovei", scris de oameni competenți, în care să se proslăvească Sinodul de la Iași din 1642 și rolul Ortodoxiei în Răsărit; III 1. Educarea și instruirea religioasă a tineretului. Mersul învățământului religios în școlile de toate gradele (școala primară, școala secundară, seminarii și școli de cântăreți); IV Metodele misionare (cercuri pastorale mari și mici), conferințe preoțești, misionari speciali, situația sectelor, reviste de zidire sufletească pentru popor, colportajul, vizite canonice, colaborarea misionară între eparhii); V Problema în legătură cu unificarea cultului. Prohodul Adormirii Maicii Domnului; VI Uniformizarea ținutei preoțești. Despre cărțile canonice și modul de transferare a preoților dintr-o eparhie în alta. Activitatea comisiilor de disciplină bisericească; VIII Diverse: schimb de informații asupra mersului pastorației: rezultate și greutăți. Propuneri pentru o strânsă colaborare între eparhiile sufragere; IX Închiderea Sinodului Mitropolitan și stabilirea datei pentru proxima ședință (cf. *Dosarul citat*).

[7] *Dosarul citat.* Precizăm faptul că, referitor la hotărârile luate de Sinodul mitropolitan, se păstrează o filă scrisă de mână, după toate probabilitățile de părintele referent Constantin Nonea, precum și mai multe pagini (6), dactilografiate, având următoarea foaie de titlu: „Sinodul mitropolitan – ședința din 30 iunie 1942 – dare de seamă și hotărârile luate".

sinodului mitropolitan întâlnim o informație inedită. Ea apare în continuarea hotărârii menționate și are următorul conținut: „Osemintele Mitropolitului Petru Movilă vor rămânea acolo unde au fost înmormântate, deoarece mitropoliții sunt legați și după moarte de eparhiile ce le-au arhipăstorit. Mormântul Mitropolitului Petru Movilă la Kiev va reprezenta un hotar până unde s-a întins puterea spirituală a românismului". Legat de aceasta, al doilea punct din „hotărârile luate de sinodul mitropolitan" este: „În legătură cu hotărârea ca osemintele Mitropolitului Petru Movilă să rămână la Kiev, se va face o intervenție la Sfântul Sinod, să se ia o hotărâre ca toți chiriarhii să-și ia legământul ca la moartea lor trupul lor să fie înmormântat în cuprinsul eparhiilor ce le-au păstorit"[8].

Așadar, vedem că strâns legat de aniversarea Sinodului din 1642, în centrul discuțiilor a stat personalitatea Mitropolitului Petru Movilă, și anume problema mutării osemintelor lui. De altfel, dintr-o altă informație, tot din Arhiva Mitropoliei, aflăm că Mitropolia Moldovei a făcut intervenții la „Ministerul Afacerilor Străine" în vederea aducerii osemintelor marelui mitropolit moldovean de la Kiev.

Din păcate, nu cunoaștem, cel puțin deocamdată, conținutul scrisorii Mitropolitului Irineu Mihălcescu adresată Ministerului, însă o deducem din scrisoarea de răspuns din partea acestuia. Astfel, Ministerul prin adresa cu numărul 4714 din 5 aprilie 1943 îi răspunde Mitropolitului Irineu: „Răspunzând adresei Înalt Prea Sfinției Voastre No. 5940 din 13 Iunie 1942, avem onoare a vă aduce la cunoștință că în urma intervențiilor făcute pentru a se afla punctul de vedere al autorităților germane față de propunerea de a se proceda la exhumarea rămășițelor pământești ale Mitropolitului Petru Movilă și la aducerea lor în țară, suntem informați azi, prin mijlocirea Legației Germaniei la București, că guvernul Reichului roagă să se renunțe la îndeplinirea acestui proiect, ținându-se seamă de piedicile determinate de starea de război și de reacția probabilă a credincioșilor ucrainieni față de o astfel de procedare"[9].

b. Organizarea unui pelerinaj la mormântul Mitropolitului Petru Movilă, la Kiev

Dacă despre intenția mutării osemintelor marelui și recent canonizatului[10] Sfânt Petru Movilă avem câteva informații, despre un proiectat pelerinaj sau numai despre intenția unui asemenea proiect, nu deținem, cel puțin deocamdată, absolut nici o informație. Probabil, în entuziasmul general de a pregăti o „comemorare" pe măsura evenimentului din 1642 se gândea o manifestare mai

---

[8] *Ibidem*, fila scrisă de mână.

[9] Adresa este semnată de ministrul Afacerilor Străine, I. Magheru, consilier de legațiune și de directorul Afacerilor Consulare, P. Cernovodeanu, și are semnătura de luare la cunoștință a Mitropolitului Irineu, precum și cea a consilierului referent Pr. C. Nonea (cf. *Dosarul citat*).

[10] La 6 decembrie 1996, mitropolitul moldovean Petru Movilă a fost trecut în rândul sfinților de Biserica Ortodoxă Ucraineană (I.P.S. Daniel, *Însemnătatea sinodului...*, p. 5).

amplă, care să cuprindă un volum special (după cum vom arăta), aducerea osemintelor marelui mitropolit etc. Întrucât ideea aducerii osemintelor n-a putut fi concretizată, așa cum deducem din puținele informații pe care le deținem, și așa cum de altfel știm, o fi apărut și ideea că ar fi bine cel puțin de a face un pelerinaj la mormântul autorului *Mărturisirii de credință*. Dacă acest lucru s-a realizat sau nu, iarăși nu știm, însă înclinăm să credem că nu.

c. Editarea unui număr festiv al revistei „Mitropolia Moldovei", „scris de oameni competenți, în care să se proslăvească Sinodul de la Iași din 1642 și rolul Ortodoxiei în Răsărit"

Cum arătam în introducere, în vederea aniversării Sinodului de la Iași, Mitropolia Moldovei a inițiat mai multe acțiuni. Între acestea, una mai deosebită, și după cunoștințele noastre inedită, a fost și aceea de a restaura „Sala gotică", adică tocmai locul unde în 1642 s-au desfășurat lucrările sinodului. De altfel, în adresa Mitropoliei către minister prin care se solicitau fondurile necesare reparării „Sălii gotice" se și motivează că în anul respectiv aici vor avea loc manifestări culturale dedicate marelui eveniment bisericesc din 1642.

Cu privire la acest aspect, în aceeași valoroasă Arhivă a Mitropoliei se păstrează, scris de mână, probabil o ciornă, nedatată, precum și adresa dactilografiată a Sfintei Mitropolii, cu numărul 1820/28 februarie 1942, către Ministerul Culturii și Cultelor prin care se cereau fondurile necesare lucrărilor de restaurare a spațiului menționat. Intervenția respectivă este mai amplă, ea cuprinzând un scurt istoric al sălii respective, ca și al reparațiilor ei, motivația reparării în anul 1642 și, cum este și firesc, în final, *captatio benevolentiae*. Iată ce cuprinde intervenția Mitropoliei:

> „Domnule Ministru, avem distinsa onoare a Vă aduce la cunoștință următoarele: Cu prilejul vizitei Domniei Voastre, pe care ați binevoit a o face la Iași în zilele de 23 și 24 Februarie a.c., sore a Vă documenta pe teren asupra problemelor culturale, educative, artistice și bisericești din această parte a țării, V-am expus situația jalnică în care se află Sala Gotică de la biserica Sfinții Trei Ierarhi.
>
> Această Sală Gotică a fost Divan Domnesc pe vremea Voevodului Vasile Lupu, subt a căruia Domnie cultura băștinașă s-a afirmat peste granițele românești întrucât aici la Iași, și în acel Divan, au avut loc ședințele Sinodului panortodox din anul 1642. Lucrările sinodale de atunci au avut ca obiect fixarea definitivă a doctrinei Confesiunei Ortodoxe față de curentul calvinist și alte încercări de diversiune Dogmatică ce se încercau în părțile de nord ale Ortodoxiei.
>
> Fructul acelor dezbateri este cuprins în *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, Mitropolitul Chievului, român de origine și neam domnesc din Moldova.
>
> Pe vremea domniei marelui rege Carol I, subt care s-au făcut cele mai multe și fericite restaurări, s-a încercat și restaurarea Sălii Gotice, căutându-se a se păstra stilul arhitectonic al vremii.
>
> În timpul războiului mondial 1914-1918, din nenorocire, Sala Gotică a suferit un... (incendiu? atac?) pustiitor, care i-a mistuit acoperișul și detunat pereții. Această ruină arhitectonică contrastează neplăcut alăturea de cel mai frumos și prețios monument artistic și bisericesc al Moldovei, biserica Sfinții Trei Ierarhi.

Noi am făcut intervenții la Comisiunea Monumentelor Istorice să ne facă un deviz de lucrările ce ar necesita restaurarea Sălii Gotice. Devizul e făcut de d-l Arhitect șef Teodoru și se găsește la Comisia Monumentelor Istorice.

Pentru suportarea cheltuielilor de restaurare noi am apelat la Eforia Mânăstirilor înzestrate, cerând ca să se aprobe cota cuvenită Mânăstirii Pângărați, care se afla blocată din ordinul Eforiei. Ni s-a răspuns, că sumele rezultate din vânzarea lemnului din păsurile mânăstirești vor fi întrebuințate numai pentru mânăstirile cărora sunt destinate.

Am dispuns atunci ca fiecare parohie să suporte o cotă în buget, în vederea renovării Sălii Gotice, însă nu vedem cum am rezolva definitiv problema restaurării, întrucât fondurile ce se vor aduna vor fi cu totul neînsemnate. Pentru a începe restaurarea, cu nădejde de continuare a lucrărilor, care să fie susținute de Ministerul de resort, Vă rugăm călduros, Domnule Ministru, să dispuneți a fi trecută în buget o sumă – cât Vă va sta în putință – cu specificarea pentru restaurarea Sălii Gotice. În același timp să dispuneți ca lucrările prevăzute și devizul alcătuit de Comisia Monumentelor Istorice să fie eșalonate pe un timp oarecare, ca astfel an de an să se urmeze continuarea lucrărilor până la terminare.

Anul acesta se împlinesc 300 de ani de când s-a ținut Sinodul de la Iași în 1642. Cu acest prilej de comemorare să fie începută și restaurarea Sălii Gotice. Opera aceasta va fi legată și de prezența Domniei Voastre la Departamentul Culturii Naționale, Cultelor și Artelor. Întotdeauna V-ați arătat susținător și promovator al operelor ce trec peste granițele vieții prezente și de aceea Vă sesizăm de problema reastaurării Divanului Domnesc al lui Vasile Lupu.

Sfânta Mitropolie a Moldovei și Sucevei va comemora, în toamna acestui an, în cadru restrâns, amintirea Sinodului de la Iași, editând, cu acest prilej, un volum omagial cuprinzător al problemelor doctrinare, sociale și istorice în legătură cu *Mărturisirea Ortodoxă*.

Având ferma convingere, că spiritul larg înțelegător al Domniei Voastre ne va sprijini la realizarea dezideratului exprimat, Vă rugăm, să primiți Domnule Ministru, odată cu sentimentele Noastre de aleasă afecțiune, arhierești binecuvântări”[11].

Legat de aniversarea propriu-zisă a Sinodului, Arhiva Mitropoliei mai deține două adrese pe care Sfânta Mitropolie le-a înaintat Ministerului Culturii, Cultelor și Artelor în vederea susținerii financiare a unui volum omagial dedicat marelui eveniment de la 1642.

Prima adresă, în ciornă și dactilografiată, datează din 14 iulie 1942[12]. Pentru importanța ei o redăm, ca și pe celelalte, integral:

„Domnule ministru, avem distinsa onoare de a vă aduce la cunoștință următoarele: Pentru proslăvirea evenimentului comemorativ a împlinirii 300 ani de la Sinodul ținut la Iași în 1642, subt domnia lui Vasile Lupu și în epoca de puternică afirmare a Ortodoxiei subt Arhiepiscopatul Mitropolitului Varlaam, s-au luat hotărâri atât de Sinodul Mitropolitan din Iași, cât și de Adunarea Eparhială, ca să se tipărească un volum festiv în care să se cuprindă teme dezvoltate în legătură cu problemele culturale religioase și naționale din secolul XVII, din Moldova.

---

[11] Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Adresa 1820/ 28 februarie 1942 din *Dosarul citat*.

[12] Ea are numărul 7093 și se află la „dosarul comemorativ”.

Volumul festiv va apărea subt egida revistei *Mitropolia Moldovei*, pe lunile August-Septembrie a.c., având asigurată contribuția mai multor profesori de la Universitatea ieșeană și a unor teologi de seamă din Moldova și Ardeal[13].

Pentru buna reușită a acestei inițiative culturale (...) Secția Culturală a Mitropoliei se vede nevoită a *Vă solicita un ajutor bănesc, pentru a suporta cheltuielile de tipărire a volumului festiv.*

Am exprimat acest deziderat atât Domniei Voastre, Domnule Ministru, cât și Domnului profesor Aurel Popa, Secretarul General, când ați venit în inspecție la institutiile din Iași, pendinte de Departamentul Educației Naționale, Cultelor și Artelor. Ni s-a dat asigurarea că vom fi ajutați să ducem inițiativa la bun sfârșit. Acum am dori să știm ce sumă bănească veți binevoi a aproba, ca să se poată ști pe ce se poate conta chiar înainte de a se începe tipărirea volumului.

După aprecierea redacției revista *Mitropoliu Moldovei* volumul va cuprinde circa 20 coale, în 1500 de exemplare, cu clișeele respective.

Dacă Onoratul Minister nu ne dă o mână de ajutor, riscăm să nu putem realiza lucrarea plănuită, și aflată în manuscris – din lipsă de fonduri.

Nădăjduind că inițiativa luată va găsi sprijinul Domniei Voastre, Noi Vă mulțumim anticipat și Vă rugăm să primiți odată cu expresia sentimentelor de înaltă stimă, arhierești binecuvântări"[14].

În fine, cel de-al doilea document, și ultimul, referitor la această temă, este adresa Sfintei Mitropolii din ianuarie 1943, având ca destinatar tot Ministerul Cultelor, ea fiind o revenire la adresa din 14 iulie 1942, redată mai sus. Conținutul acestei intervenții este următorul: „Domnule Ministru, în legătură cu adresa Noastră No. 7093 din 14 iulie 1942 avem distinsa onoare a Vă ruga să binevoiți a dispune să se aloce un fond de sprijin pentru tipărirea volumului festiv comemorativ Sinodului de la Iași, din 1642, de la ședințele căruia s-au împlinit 300 ani.

Întrucât nu s-au putut desfășura solemnități religioase, demne de proslăvirea unui mare moment cultural ca cel amintit, din pricina greutăților vremii de război, s-a luat hotărârea ca evenimentul istoric să fie remarcat printr-un volum comemorativ, tipărit de Secția Culturală sub egida revistei oficiale *Mitropolia Moldovei*. Cum fondurile de întreținere ale revistei s-au epuizat din cauza scumpirii hârtiei și mâinii de lucru, cheltuielile cu editarea volumului proiectat și care se află subt tipar nu pot fi acoperite din bugetul revistei.

---

[13] Într-adevăr, revista cu caracter aniversar a apărut sub egida revistei *Mitropoliei Moldovei*, însă cu numărul 12 pe decembrie 1942. Sumarul revistei respective este: † Irineu, *Petru Movilă și Sinodul de la Iași*; I. Minea, *Câteva precizări și interpretări noui în legătură cu Sinodul de la Iași (1642)*; Pr. N. Donos, *Historia Catehismi Russorum*; Prof. Dr. M. Șesan, *Soborul de la Iași din 1642*; Pr. I. Gheorghiță, *Cinstirea Mitropolitului Petru Movilă în Biserica Rusească*; Pr. Dr. I. Petreuță, *Mărturisirea Ortodoxă și mântuirea unor păcătoși din iad*; Ioan I. Irimia, *Personalitatea religioasă a domnitorului Vasile Lupu*; Șt. Lupșa, *Primatul sfântului apostol Petru în literatura primelor trei veacuri creștine.* Sumarul menționat are și rezoluția mitropolitului Moldovei, Irineu Mihălcescu „bun de imprimat † Irineu".

[14] Adresa are numai semnătura consilierului referent, Pr. C. Nonea, în dreptul mitropolitului nefiind semnat.

Menționăm că acest volum va avea circa 20 coale de tipar, deci suma trebuitoare pentru tipărit se ridică la 128.000 lei; coala de tipar costând 6.400 lei la 1000 de exemplare.

S-a rezervat sumarul din revista *Mitropolia Moldovei* pe luna decembrie 1942 pentru acest volum comemorativ.

Nu este de prisos să amintim, că proslăvirea Sinodului de la Iași coincide cu vremurile de lupte pentru drepturile naționale și renașterea culturii ortodoxe pe meleagurile pe unde strădunța mitropoliților și voevozilor moldoveni s-a arătat prisositoare în secolulul al XVII-lea.

Nădăjduim că vom fi sprijiniți să putem duce la îndeplinire inițiativa luată, mai ales că promovarea culturii băștinașe a găsit în Domnia Voastră, totdeauna, un nedesmințit susținător.

Primiți, vă rugăm, Domnule Ministru, pe lângă expresia sentimentelor noastre de înaltă consideratie, arhierești binecuvântări"[15].

Citind cele două adrese deducem că revista omagială a apărut la începutul anului 1943, deoarece la începutul lui ianuarie (în data de 12) același an se făceau încă intervenții pentru fondurile necesare editării. Nu știm încă ce număr de exemplare a apărut: 1500 cum citim din prima adresă sau 1000 cum apare în cea de-a doua.

Încheiem cu sublinierea că, datorită importanței Sinodului de la Iași din 1642, în anul 1942, la împlinirea a 300 de ani de la ținerea lui, în ciuda „greutăților vremii de război", Mitropolia Moldovei, prin slujitorii ei, în frunte cu marele Mitropolit Irineu Mihălcescu, a desfășurat o serie de acțiuni culturale aniversare, arătând prin aceasta că Biserica cinstește pe înaintași și faptele lor, după îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare aminte cum și-au încheiat viața și le urmați credința" (Evrei 13, 7).

---

[15] Ca și adresa de mai sus, și aceasta poartă semnătura părintelui consilier referent.

The anniversary of the Synod of Iasi – 300 years (1642 - 1942)

The historical-documentary study 'The anniversary of the Synod of Iasi – 300 years (1642-1942)' written by Lect. Dr. Ion Vicovan, presents the witness of the archives on the great event of the Synod. The Metropolitan of Moldavia, Irineu Mihalcescu, convoked a Metropolitan Synod to discuss the great personality of the Metropolitan Petru Movila, the author of the Confession of Orthodox Faith. This event was important also because a pilgrimage to the grave of the Metropolitan Petru Movila, at Kiev, was organized. In addition, a festive volume of the journal 'the Metropolitanate of Moldavia' was projected, to emphasize the importance of the event and the implication for the entire Orthodox theology and for the dynamics of the Church.

Mari muzicieni ai secolului al XIX-lea la Catedrala mitropolitană din Iași: Dimitrie Suceveanu și Gavriil Musicescu

Pr. Lect. Dr. Alexăndrel BARNEA

Așezat în nord-estul României, unde se împletesc armonios cele două civilizații, ale Orientului și ale Occidentului, Iașul își păstrează și astăzi meritul de a purta titlul de *capitală culturală* a Moldovei. Vechi biserici și mănăstiri, scaunul mitropolitan al Moldovei, prima universitate și cel mai vechi conservator de muzică din România, palate și case memoriale, mari muzee și biblioteci, toate acestea au contribuit, de-a lungul secolelor, la crearea unei atmosfere specifice, dându-i Iașului supranumele de „dulce târg".

Cu bogatul său trecut istoric și cultural, nu este de mirare că muzica de tradiție bizantină, singura pe care românii au acceptat-o în mod firesc în cultura lor religioasă, a fost întotdeauna bine reprezentată, păstrată și dezvoltată în Iași.

Se poate spune că întreaga viață spirituală a Iașului a gravitat în jurul Catedralei mitropolitane, acolo unde, dintotdeauna, sub cupola ei, cei năpăstuiți s-au adunat pentru a cere milă de la Dumnezeu, cei miluiți pentru a-I mulțumi, toți fiind alinați de dulcea cântare de la strana sau cafasul bisericii. Înfățișată în puritatea ei, sub forma monodiei sau îmbrăcată în vesmântul polifoniei, cântarea bisericească a împodobit Catedrala mitropolitană în secolul al XIX-lea fără precedent și, poate, fără egal în zilele noastre. Este perioada în care au strălucit cei doi mari reprezentanți ai celor două forme de manifestare a muzicii bisericești: cântarea psaltică, așa cum îi mai spunem astăzi și cea corală; este vorba despre Dimitrie Suceveanu și Gavriil Musicescu. Contemporani și truditori în același locaș sfânt, ei au lăsat posterității o moștenire inestimabilă ce se înscrie în circuitul valorilor nu numai în plan național, ci și în cel universal.

Anul acesta, 2003, se împlinesc 190 de ani de la nașterea lui Suceveanu și 100 de ani de la trecerea spre cele veșnice a lui Musicescu. Motivați de cele prezentate mai sus, ne propunem, în paginile care urmează, să evocăm pe cei doi iluștri muzicieni nu atât printr-o analiză strict muzicală a operelor lor, cât mai ales prin creionarea câtorva aspecte privind viața și activitatea lor. În ceea ce privește operele celor doi, vom surprinde doar, pe larg, câteva puncte necesare formării unei imagini de ansamblu a ceea ce au reprezentat și reprezintă Suceveanu și Musicescu în cântarea bisericească românească.

Dimitrie Suceveanu

Informațiile puține nu ne permit să ne formăm o imagine completă a vieții sale. Suceveanu este cunoscut mai mult prin ceea ce ne-a lăsat scris. El rămâne punctul central al vieții muzicale bisericești din Moldova secolului al XIX-lea, prin faptul că este unul din cei trei reprezentanți, alături de Macarie Ieromonahul și Anton Pann, ai desăvârșirii procesului de *românire* a muzicii bisericești.

Cele câteva repere biografice de care dispunem sunt puține. Nici data nașterii nu este aceeași la toți specialiștii: Mihail Poslușnicu, Vasile Vasile și Gheorghe C. Ionescu ne dau anul 1816[1]. Ultimul dintre aceștia ne dă locul nașterii Iași, iar primii doi Suceava. Vasile Ciureanu-Bodești spune că „Dimitrie Suceveanu s-a născut la anul 1820, în Iași, mahalaua Nicoriță, aproape de biserica cu același nume, din părinții Ștefan, de meserie teslar, și maică-sa Achilina. Copii n-a avut; a avut o singură soră, soția preotului Cataraga din Iași..."[2]. Considerăm că numele de *Suceveanu* pledează pentru locul de naștere Suceava, iar nu Iași, în ajutorul afirmației respective venind și cea a muzicologului Vasile Vasile[3]. Cât privește anul nașterii, exactitatea acestuia o aflăm după certificatul de deces al lui Suceveanu: „Primăria orașului Iași. Registrul Stării civile pentru morți. Act nr. 78 din anul 1898, luna ianuarie, ziua 20. Act de moarte a lui Dimitrie Suceveanu de 85 de ani, de religie ortodoxă, pensionar al statului, văduv domiciliat în despărțirea a patra. Mort alaltăieri la 18 ianuarie, ora 11 antimeridiane în strada Ghica Vodă cu nr. 46. Martori au fost Dimitrie Farcaș de 48 de ani, funcționar domiciliat în despărțirea a doua și Valerie Dobreanu de 34 de ani, funcționar domiciliat în despărțirea a doua. Care au subscris acest act după ce li s-a cetit de noi și cu Gheorghe Pastia, medic și verificator de morți, domiciliat în despărțirea a treia care a constatat acest caz de moarte. Făcut de noi, Gheorghe Costandache, Ofițer Stărei Civile Comune Iași. Martori D. Farcaș, V. Dobreanu, Verificator Dr. Gh. Pastia, Ofițer Stărei Civile Gh. Costandache"[4]. Specificându-se în act că a murit la vârsta de 85 de ani, reiese clar că anul nașterii este 1813.

Încă de pe când era mic, întreaga familie se mută la Iași stabilindu-se în cartierul Nicoriță. Clasele primare le urmează la școala de la „Trei Ierarhi".

---

[1] Mihail Poslușnicu, *Istoria musicei la români*, Editura Cartea Românească, București, 1928, p. 87; Vasile Vasile, *Istoria muzicii bizantine și evoluția ei în spiritualitatea românească*, vol. II, Editura Interprint, București, 1997, p. 119; idem, *Protopsaltul Dimitrie Suceveanu (1816-1898)*, în *Byzantion* – revista de arte bizantine a Academiei de Arte „G. Enescu" din Iași, vol. I, Iași, 1995, p. 10; 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, p. 330.

[2] Vasile Ciureanu-Bodești, *Liturghier – Cântări bisericești armonizate și scris cu note psaltice*, Chișinău, 1928, p. 617.

[3] Vasile Vasile, *op. cit.*, vol. II, p. 119.

[4] Vezi la Ierod. Dionisie Marin, *Paharnicul Dimitrie Suceveanu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XXXII (1956), nr. 11-12, p. 749.

Tânărul Dimitrie va deprinde meșteșugul musichiei la Școala de cântăreți bisericești de pe lângă Mitropolie, având ca profesori pe Gheorghe Paraschiade, Grigorie Vizantie și Nicu Dimcea cel tânăr, iar colegi pe Ioniță Economul, Nectarie Frimu, Manolache Zmeu și alții.

Timp de patru ani, între 1833-1837, va ocupa, pe rând, postul de cântăreț la stranele bisericilor „Sfântul Pantelimon", „Albă", „Sfântul Ioan Zlataust" și „Barnovschi" din Iași. În 1837 este numit psalt II la strana stângă a Mitropoliei cu titlul de „lampadar" (cu acest titlu îl vom întâlni în Ms. 98 de la Muzeul Mănăstirii Vorona-Botoșani și în Mss. 104-105 de la Biblioteca Ecumenică „D. Stăniloae" a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei din Iași). La 18 ianuarie 1842, în urma unor neînțelegeri cu domnitorul Mihail Sturdza, Mitropolitul Veniamin Costachi demisionează și se retrage la Mănăstirea Slatina[5]. Fiind legat sufletește de mitropolit, Gheorghe Paraschiade, care pe atunci era protopsaltul Mitropoliei, îl va însoți pe acesta la Slatina[6]. Așa se face că postul de protopsalt de la Mitropolie devine vacant. Abia după doi ani, Suceveanu va fi numit protopsalt al Mitropoliei Moldovei și totodată profesor și director al școlii de cântăreți[7]. Cu aceste însărcinări va sluji Biserica până la pensionarea sa în anul 1890.

Activitatea de protopsalt al Mitropoliei va fi întreruptă timp de patru ani, între 1860-1864. Acest lucru se datorează unuia dintre ucenicii săi și anume Gheorghe Cociu. Cu privire la acest incident nefericit din viața lui Suceveanu considerăm că este interesantă relatarea lui Nicolae Severeanu, unul din foștii săi elevi:

„Unii cronicari contimporani fac o confuzie cu privire la viața și personalitatea lui Gh. Cociu supranumit și «Scofarul», afirmând că acesta ar fi fost coleg cu Dimitrie Suceveanu la școala lui Gheorghe Paraschiadis.

Dimitrie Suceveanu mi-a făcut însă în această privință următoarele interesante destăinuiri:

Între anii 1848-1856, pe când tipăream cărțile mele de muzică bisericească în tipografia Mânăstirii Neamțului, am auzit cântând pe acest Gheorghe Cociu, pe atunci frate de ascultare la tipografie, care, pentru că purta scufă, fu supranumit mai târziu și «Scofarul». Am fost plăcut impresionat de vocea lui de tenor lejer, care avea o extensiune mare și un timbru foarte plăcut. L-am luat sub protecția mea la Iași, unde a urmat școala de muzică bisericească de la Mitropolie condusă de mine însumi, distingându-se îndeosebi prin calitatea vocii sale și mai ales sârguința depusă pentru toate studiile. După absolvirea acestei școli, Scofarul fu angajat ca protopsalt de Epitropia Bisericii Sf. Spiridon, unde atrăgea multă lume cu vocea lui dulce și mlădioasă.

---

[5] Demisia i se aprobă prin Decretul Domnesc nr. 10/29 ianuarie 1842; vezi Constantin Erbiceanu, *Istoricul Seminarului „Veniamin" din Mănăstirea Socola*, tipo-litografia H. Goldner, Iași, 1885, p. 60 și Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 22.

[6] Se pare că s-a și călugărit acolo; vezi Ierod. Dionisie Marin, *op. cit.*, p. 750.

[7] Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea (partea I)*, în „Glasul Bisericii", XLI (1982), nr. 11-12, p. 912.

În special elita Iașului îl simpatiza mult, invitându-l adeseori pe la diferite festivități și petreceri ocazionale, prin împrejurimile orașului, ca: Socola, Galata, Cetățuia etc., de unde vocea lui pătrundea până în cele mai depărtate distanțe și chiar în oraș. Pe la 1860, prin intervenția oamenilor politici și a doamnelor de elită, a fost adus ca protopsalt la Sft. Mitropolie, iar eu fusei pus în disponibilitate. Nu putu însă rezista unei vieți prea zbuciumate și dezordonate care îi curmă așa de timpuriu firul vieții sale, pe la anul 1864, doborât de o ftizie, datorită excelor de tot felul. După moartea lui Gh. Scofarul, fui solicitat să revin ca protopsalt la Mitropolie, post pe care îl refuzai însă, aducând ca pretext grava ofensă ce mi s'a făcut prin înlocuirea mea cu Gh. Scofaru. Dar, nu trecu mult și o vizită neașteptată a mitropolitului Sofronie Miclescu mă făcu să cedez aprigilor stăruințe ale înaltului prelat și să accept din nou postul de protopsalt al Sfintei Mitropolii. Mitropolitul însuși, adânc satisfăcut de această acceptare a mea, mă invită alături de el, în careta sa personală, până la Mitropolie, unde, fiind sărbătoare, cântai Sft. Liturghie în asistența înaltului prelat, a întregului cler și marilor boeri veniți într'adins până acolo pentru a mă vedea revenit la postul meu de odinioară"[8].

Dimitrie Suceveanu a desfășurat o remarcabilă activitate filantropică. El „poseda o avere apreciabilă, din care, suflet generos, a lăsat 20.000 de galbeni ca fond de întretinere a zece paturi la Spitalul «Sf. Spiridon» din Iași, pe lângă alte fonduri speciale de întreținere a diferitelor biserici"[9].

Dimitrie Suceveanu nu a avut copii, lucru confirmat de actul său de donație din 1894 în care motiva gestul său „de a participa și eu cu obolul meu" și „având în vedere că mă găsesc lipsit și de coborâtori și de suitori"[10]. Nicăieri nu găsim scris că a fost căsătorit, în afară de o însemnare de pe una din filele Ms. 4944 de la Biblioteca Mănăstirii Văratec (partea a III-a a *Idiomelarului* său): „Acest *Triod* alăturat cu *Penticostarul* este dat Bisericii Mari cu hramul Adormirii de dumnealui Paharnicul Dimitrie Suceveanu și soția sa Ecaterina spre veșnica lor pomenire. 1884". La aceasta s-ar adăuga mențiunea „văduv" din actul de deces. Este înmormântat în Cimitirul Eternitatea din Iași.

Imaginea verticalității morale și profesionale a *omului Suceveanu* o putem întregi cu cuvintele aceluiași fost elev al lui, Nicolae Severeanu: „Între cântăreții de elită, pe cari îi avea Iașul pe la 1881-1885, primul rang îl deținea desigur marele compozitor Dimitrie Suceveanu, protopsalt al Sfintei Mitropolii și dascălul meu de muzică bisericească.

Avea o voce sonoră, de bariton de mare amploare, cu un timbru plăcut, ce captiva asistența până într'atâta, încât nu se putea să nu-i urmărească până în cele mai mici amănunte toată interpretarea, frazarea, dicțiunea și excepționalele sale calități vocale, de cari acest mare muzician dispunea până în cel mai înalt grad.

---

[8] Nicolae Severeanu, *Amintiri despre Dimitrie Suceveanu. Un alt cântăreț de valoare al Iașilor este G. Cociu*, în „Cultura", XXVII (1938), nr. 1-2, p. 11-12.

[9] Ierod. Dionisie Marin, *op. cit.*, p. 754. Preotul Al. Delcea ne dă suma de „o jumătate milion aur", vezi Pr. Al. Delcea, *Dimitrie Suceveanu - 100 de ani de la tipărirea Idiomelarului unit cu Doxastarul*, în „Glasul Bisericii", XV (1956), nr. 6-7, p. 332. Aceeași sumă („o jumătate de milion") o menționează și M. Poslușnicu; vezi la M. Poslușnicu, *op. cit.*, p. 88.

[10] Vasile Vasile, *Protopsaltul Dimitrie Suceveanu (1816-1898)*, în „Byzantion" (revista de arte bizantine a Academiei de Arte „G. Enescu" din Iași), vol. I, Iași, 1995, p. 12.

Dimitrie Suceveanu era pe de altă parte de o eleganță caracteristică: jobenul, redingota, mănușile albe, cravata și ghetele de lac, erau nelipsite la ceremonii ca și la zilele obicinuite. Locuia în curtea bisericii Sft. Nicolae Domnesc, biserică de o frumusețe rară cu trei altare, în cari se slujea pe vremuri în cele trei limbi, grecește, rusește și românește. În această locuință a lui, Dimitrie Suceveanu poseda un antreu și patru camere, situate în partea dinspre meazăzi și oferite în mod gratuit pentru toată viața de pe la 1848 de Mitropolitul de pe acea vreme, ca o recompensare binemeritată a meritelor sale.

Câteva detalii din viața lui Dimitrie Suceveanu le socot destul de interesante pentru a oglindi și mai mult piozitatea și mai ales conștiinciozitatea de care era animat ilustrul compozitor, ca slujitor credincios și devotat al Bisericii:

Venia la vecernie la oră fixă, se închina la iconostas, își așeza apoi bastonul și jobenul în strană și în timp ce canonarhul din stânga citea ceasul al 9-lea, el își citea în taină paraclisul Maicii Domnului. După aceea, cânta «Doamne strigat-am», Stihira 1-a și Slava, iar canonarhul îl completa de la «Pune Doamne strajă gurii mele» până la sfârșitul vecerniei. La utrenie, în timpul canoanelor, el citea acatistul Maicii Domnului. Apoi, după liturghie, împreună cu Gavriil Musicescu, dirigintele corului metropolitan și suita clericală formată din arhimandritul de scaun, preotul liturghisitor, directorul cancelariei și alte personalități clericale, însoțea pe mitropolitul Iosif Naniescu în reședința palatului metropolitan, unde, după otpust, se servia dulceață și cafea. Rareori, când nu era reținut la dejun de către mitropolit, pleca apoi acasă. După prânz, pe vreme frumoasă, obicinuia să iasă la promenadă, parcurgând calea de la biserica Sft. Nicolae Domnesc (reședința sa) până la Copou, distanță apreciabilă, care totuși pentru el, deși la o vârstă cam înaintată (67-68 ani) nu-i părea prea obositoare. Sărbătorile mai cu seamă îl așteptam la poarta mitropoliei, pentru a-l însoți în plimbarea spre Copou, conform înțelegerii prealabile luată la biserică sau la el acasă, în timpul orelor de lecții din celelalte zile"[11].

Posibil ca demnitatea de paharnic să-i fi fost acordată nu numai pentru „iscusința sa în cântarea bisericească"[12], ci și pentru caracterul său ponderat, cinstit și demn pe care-l regăsim în textul de mai sus.

În ceea ce privește opera lui Dimitrie Suceveanu, putem spune că aceasta i-a adus recunoașterea unanimă, în plan național, ca fiind una din cele mai autorizate personalități muzicale ale vremii[13].

---

[11] N. Severeanu, *op. cit.*, p. 10-11.

[12] Badea Cireșeanu, *Tezaurul liturgic al Sfintei Biserici Ortodoxe de Răsărit*, vol. II, București, 1911, p. 531.

[13] Pentru toate acestea vezi la Gheorghe Ciobanu, *Muzica bisericească la români*, în „Studii de Etnomuzicologie și Bizantinologie", vol. I, Editura Muzicală, București, 1974, p. 340; Gavriil Galinescu, *Muzica în Moldova*, în George Breazul și Petre Nițulescu, *Muzica românească de azi*, București, 1939, p. 716-717; Ion Popescu-Pasărea, *Întemeietorii cântului bisericesc românesc*, în „Cultura", XVII (1938), nr. 1-2, p. 8; Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar, Partea întâia, care cuprinde cântările sărbătorilor din lunile septembrie-decembrie*, Editura Mănăstirii Sinaia, 1992, p. IX (în „Cuvânt înainte" al Arhid. Conf. Dr. Sebastian Barbu-Bucur).

Cronologic, titlurile lucrărilor lui Dimitrie Suceveanu se prezintă astfel:

- *Prohodul Domnului* tipărit la Iași în 1847[14].

- *Teoreticonul* tipărit la Iași în 1848. Este o reeditare, cu o altă ordonare a materialului original, a *Teoreticonului* lui Macarie Ieromonahul tipărit la Viena în 1823.

- *Anastasimatarul* tipărit la Iași în 1848. Este mai mult decât o reeditare a *Anastasimatarului* lui Macarie tipărit la Viena în 1823. Spre deosebire de *Teoreticon*, aici se observă și contribuția proprie a lui Suceveanu.

- *Irmologhionul* tipărit la Iași în 1848. Este aceeași situație cu a *Anastasimatarului*.

- *Idiomelarul*, volumul I, tipărit la Mănăstirea Neamț în 1856.

- *Idiomelarul*, volumul II, tipărit la Mănăstirea Neamț în 1856.

- *Idiomelarul*, volumul III, tipărit la Mănăstirea Neamț în 1857.

- *Paraclisul Maicii Domnului* tipărit la București în 1884.

În afară de aceste monumentale lucrări, pe Suceveanu îl găsim cu cântări separate în aproape toate tipăriturile de după el, dovadă că opera sa s-a impus în întreaga muzică bisericească românească[15].

După cum observăm, titlurile lui Suceveanu, comparativ cu ale altor autori, par destul de puține; așadar am fi tentați să spunem că opera sa este redusă ca dimensiuni. Nu același lucru îl putem spune dacă privim lucrurile din punct de vedere cantitativ (ne referim la numărul considerabil de pagini) și, fără discuție, calitativ. De aceea se impune trecerea în revistă a următoarelor aspecte:

a) legat de *Irmologhion* și *Anastasimatar* trebuie să menționăm că acestea sunt mai mult decât simple reeditări. Dacă ținem seama de mențiunile identice din ambele titluri, „... Alcătuit și întocmit după cel mai nou sistem din grecește în românește...", vedem că nu e vorba numai de o reeditare, ci de o „alcătuire" și „o întocmire". La acestea am putea adăuga și acele „traduceri" menționate de Suceveanu, toate vădind intervenții personale ale lui Suceveanu.

b) în comparație cu *Irmologhionul* și *Anastasimatarul* care sunt pași progresivi în procesul de românire a cântării bisericești, indiscutabil *Idiomelarul* rămâne vârful creației muzicale bisericești din țara noastră și expresia cea mai elocventă de adaptare a melosului bizantin la gustul și sensibilitatea românului. Cunoscător al *vechii sisteme*[16] și excelent mânuitor al celei hrisantice, Suceveanu va face o trecere perfectă de la una la cealaltă, neignorând în același timp experiențele acumulate anterior. El și le va însuși, reușind să realizeze o perfectă sinteză a românirii cântărilor bisericești ortodoxe din țara noastră, românire

---

[14] Considerăm că nu este necesar aici să redăm în întregime titlurile, denumirea generică fiind de ajuns. Următoarele ediții ale *Prohodului* au fost în anii 1847, 1856, 1873, 1891 și 1896. După moartea protopsaltului, următoarele ediții au fost în anii 1912, 1922 și 1928.

[15] Întrucât spațiul nu ne permite menționarea tuturor titlurilor și volumelor unde le putem găsi, sugerăm a se consulta în acest sens Gheorghe C. Ionescu, *op. cit.*, p. 331-332.

[16] La Canonul Stâlpărilor, el specifică: „tradus din sistema veche în cea nouă, întocmai după cum s-a cântat în vechime"; vezi în *Idiomelar* – partea a III-a, Editura Mitropoliei Moldovei si Bucovinei Trinitas, Iași, 1997, p. 82.

anticipată cu patru secole în urmă prin școala de la Putna și reprezentanții ei și începută efectiv peste aproape două secole de Filotei sin Agăi Jipei.

Citând sursele pentru *Idiomelar*, *Idiomelarul* lui Hurmuz Hartofilax și *Doxastarul* lui Petru Lampadarie, Suceveanu a lucrat bazându-se pe „putința și mijloacele" proprii. El și-a motivat această muncă enormă prin „trebuința de a avea în limba națională toate cântările bisericești". Am amintit acest lucru deoarece adaptarea cântărilor grecești la gustul și firea românului cerea veleități nu numai de muzician, ci și de bun teolog și nu în ultimul rând de lingvist; cine parcurge paginile *Idiomelarului* se poate convinge că Suceveanu a demonstrat-o cu prisosință.

c) un alt aspect, deosebit de interesant, îl constituie legătura marelui protopsalt cu filonul cântului popular izvorât din sufletul curat al țăranului român, suflet care se destăinuie uneori în cântul de la strană. Asupra unei influențe a melosului popular în cântarea bisericească sunt de acord toți specialiștii. Această influență a dat o notă aparte cântării noastre bisericești făcându-o să se plieze perfect pe temperamentul și personalitatea românului. De altfel, adevărații compozitori de mai târziu care au învesmântat în haina polifoniei cântarea bisericească sunt cei care au ținut cont de acest aspect. Cum a înțeles și realizat Suceveanu această simbioză reiese doar parcurgând lucrările sale. Un grăitor exemplu poate fi și manuscrisul autograf al lui Suceveanu aflat la Arhivele Statului din Piatra Neamț, Fond „Gavriil Galinescu", Dosar nr. 1/1881, fila 1[r]. Este vorba de cântările I și a III-a de la „Canonul Nașterii Domnului". Acest manuscris este semnalat și transcris de muzicologul Vasile Vasile[17]. La sfârșitul lucrării noastre noi îl redăm în fotocopie. Urmărind cu atenție linia melodică, asemănătoare la ambele pesne, se observă cu ușurință influența segmentului folcloric asupra celui bisericesc.

Dacă școala de la Putna, prin reprezentanții ei, anticipa românirea cântărilor bisericești sub aspect muzical, iată că Suceveanu, după un lung șir de truditori, încheie, mai ales prin *Idiomelarul* său, acest proces, rezolvând și celălalt aspect, cel literar. El rămâne un punct de referință în lumea muzicală românească.

Gavriil Musicescu

Literatura de specialitate cu privire la viața și activitatea lui Gavriil Musicescu este destul de vastă. De aceea considerăm că este de ajuns să ne oprim doar asupra câtorva repere biografice și apoi să facem o categorisire a activității sale.

Musicescu s-a născut în Ismail (Basarabia) la 20 martie 1847. Asupra zilei de naștere și a ortografiei numelui lui Musicescu au planat unele incertitudini[18]. Cât

---

[17] Vasile Vasile, *Istoria muzicii bizantine*..., vol. II; idem, *Protopsaltul Dimitrie Suceveanu (1816-1898)*, p. 16 și 38.

[18] Compozitorul însuși, în schița autobiografică trimisă lui Iosif Vulcan și publicată în revista *Familia* din Oradea cu nr. 33/26 august 1900, la p. 391 ne dă numai anul nașterii sale: 1847. Mihail Poslușnicu, în lucrarea sa intitulată *Gavriil Musicescu. Viața și opera sa muzicală*, Editura Cartea Românească, București, 1925, ne dă când ziua de 20 martie, când 28 martie. Titus Cerne în articolul *Gavriil Musicescu* din revista „Arta", III (1894), nr. 3 ne dă ziua de 25 martie.

privește prima problemă, ea a fost rezolvată de George Breazul când i-a cerut lămuriri lui N.N. Mihailov – profesor la Conservatorul de muzică din Kiev. Acesta îi răspunde că: „În materialele documentare ale fondului bisericii Sfântul Nicolae din orașul Ismail, în registrul de nou-născuți, la 20 martie 1847 este trecut Muzicenco Gavriil Vaculovici; părinții, mici burghezi din Ismail, tata: Muzicenco Vacul Onisimovici, mama: Muzicenco Varvara Danilovna; ambii părinți de origine ortodoxă”[19].

În ceea ce privește cea de-a doua problemă tot George Breazul precizează că Musicescu a fost înscris la Seminarul de la Huși sub numele de *Musicencu*[20], afirmând în alt loc că muzicianul se înscria în actele învățământului moldovenesc Musîcenco[21]. În condica de prezență a profesorilor de la Conservatorul de muzică din Iași, pe anii 1900-1901, semnătura profesorului de armonie apare G. Musicescu[22]. În corespondența purtată cu Episcopul Melchisedec Ștefănescu, Vasile Mandinescu – directorul Cancelariei episcopale – și cu Mitropolitul Iosif Naniescu apare iscălitura *G. Musicescu*[23]. Așadar numele consacrat în lexicografia muzicală este cel de *Musicescu*.

Primele studii sunt făcute în orașul natal. Aici este apreciat pentru talentul său muzical și vocea de alto. Renumit pentru faima sa, Seminarul de la Socola a atras și tineri de dincolo de Prut. Se pare că această atracție se datora și faptului că aici se învăța în limba română. Așa se face că, prin 1860, mici grupuri de copii veneau din Basarabia la Iași. Ei aveau o oarecare pregătire muzicală, deoarece făceau parte din ansamblul coral condus de Preotul Simion Vigurzinschi. „Dirijorul, excelent bas și el, a venit în acel an în Iași împreună cu doi soprani, un altist și un tenor; și așa de frumos au cântat, că multă vreme după aceea corul lor a fost pomenit ca pildă de urmat în străduințele corale ale ieșenilor. Afară de dirijor, tuspatru coriștii au și rămas în corul Socolei. Își aducea aminte de acestea și le nota contribuind la descoperirea datelor privitoare la istoria începuturilor și dezvoltarea muzicii corale în Moldova, Gavriil Musicescu”[24].

Între anii 1860-1864 studiază la Seminarul teologic din Huși, fiind înclinat aici spre cântarea corală. Pasiunea și interesul său pentru acest gen de cântare vor atrage simpatia și protecția directorului Melchisedec Ștefănescu (director între anii 1856-1861) care, în raportul său cu nr. 176, face cunoscut Ministerului de

---

[19] George Breazul, *Gavriil Musicescu. Schiță monografică*, Editura Muzicală, București, 1962, p. 21.

[20] *Ibidem*, p. 22.

[21] *Ibidem*, p. 21.

[22] Arhivele Statului Iași, *Fondul Academiei de muzică*, Dos. nr. 21/1900.

[23] Paul Mihail, *Viața și opera lui Gavriil Musicescu oglindită în scrisorile anilor 1871-1899*, în „Studii muzicologice”, nr. 2/1956, p. 101; Pr. Prof. Gheorghe Moisescu, *La 125 de ani de la nașterea lui Gavriil Musicescu; Corespondența lui Gavriil Musicescu cu Mitropolitul Moldovei Iosif Naniescu*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XC (1972), nr. 9-10, p. 1039.

[24] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. I, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1966, p. 337.

resort că a numit în funcția de „bibliotecar și pedagog pe junele Musicencu Gavriil”[25]. De altfel, Musicescu va fi sprijinit mereu de Episcopul Melchisedec. De pildă, pentru ocuparea catedrei de Muzică Eclesiastică de la conservatorul ieșean, rămasă vacantă prin moartea lui G.T. Burada, Musicescu se va adresa în acest sens episcopului pe 27 iunie 1870[26].

În 1864 vine la Iași și se înscrie la examenul de admitere la Conservatorul de muzică. În prima fază îi sunt contestate aptitudinile muzicale. Va fi nevoie de intervenția Profesorului Gustav Wagner pentru ca Musicescu să fie primit la clasa de violă. Pe lângă acest curs frecventează și pe cele de teorie și solfegiu cu Pietro Mezzetti, fiind trecut în catalogul școlii de muzică și declamațiune din Iași la nr. crt. 2, clasa de principiu[27], canto cu Pasquale[28], armonie cu I. Scholtich[29]. În *Registrul alfabetic al elevilor și elevelor școalei de muzică pe 1865-1866*, Gavriil Musicescu este înscris la violină și armonie[30]. Mai apare ca elev la clasa de violină II a lui Gustav Wagner[31]. Paralel îl găsim în corul mitropolitan, condus de G.T. Burada, la partida de tenor II și în corul Teatrului Național din Iași, pe vremea aceea cu sediul în Copou.

Studiile de la Conservator le termină în 1866 și, în urma concursului din 22 mai 1866, ocupă catedra de muzică vocală la Seminarul din Ismail. Episcopul Melchisedec Ștefănescu îl va ajuta să pună bazele unui cor bisericesc la Ismail, cor cu care Musicescu își începe ascensiunea în activitatea sa muzicală.

Dintr-o călătorie în Rusia, Episcopul Melchisedec îi aduce lui Musicescu cărți de muzică. Prin aceste cărți muzicianul ia cunoștință și cu alte forme de manifestări muzicale față de cele cunoscute în Seminarul de la Ismail. Atenția lui Musicescu se îndreaptă spre Josef K. Hunke, profesor de contrapunct la Conservatorul din Petersburg și de compoziție la Capela imperială, cu care va intra în corespondență[32]. Astfel se face că, în 1870, prin Paul Romanenco, consulul rus la Ismail și prin concursul episcopului, Musicescu este recomandat la Capela imperială din Petersburg. Seriozitatea de care a dat dovadă l-a propulsat pe Musicescu, ajutat și de Hunke și de Nicolai Bahmeteev – directorul Capelei imperiale, la Conservatorul imperial din Petersburg ca stipendist al împăratului tuturor Rusiilor Alexandru al II-lea. Influența școlii rusești își va pune amprenta pe majoritatea lucrărilor de mai târziu ale lui Musicescu. Tot aici va lua contact cu mari compozitori ruși precum Dimitrie Bortneanski sau Gavriil Lamakin.

Deși a fost curtat pentru postul de dirijor al Corului Catedralei Sf. Isaac din Petersburg, în 1872, Musicescu se întoarce acasă. În urma vacantării catedrei de

---

[25] Idem, *Gavriil Musicescu. Schiță monografică*, p. 25.

[26] Iosif E. Naghiu, *Contribuții la biografia lui Gavriil Musicescu (1847-1903)*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XLVIII (1972), nr. 3-4, p. 217-230.

[27] Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 1/1864-1869, f. 315.

[28] George Breazul, *Gavriil Musicescu. Schiță monografică*, p. 25.

[29] Idem, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. I, p. 105.

[30] Idem, *Gavriil Musicescu. Schiță monografică*, p. 25.

[31] Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 1/1864-1869, f. 315.

[32] Viorel Cosma, *Muzicieni români. Lexicon*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1970, p. 8.

armonie de la Conservatorul de muzică din Iași, el se înscrie la concurs, iar în perioada 15-17 septembrie susține probele cerute[33]. Este declarat admis și numit profesor cu titlul *provizoriu* la catedra de armonie prin Decretul 9780/23 septembrie 1872. La această instituție va munci până în 1903. În luna iunie a anului 1873 va suplini, ca director, pe Caudella, plecat în concediu[34]. Din 1882 până în 1900 îndeplinește funcția de subdirector al Conservatorului[35], iar din 1900, în urma demisiei lui Eduard Caudella, director plin.

Gavriil Musicescu a trecut la cele veșnice la 8 decembrie 1903, orele 14^{00}, în casa ginerelui său, Teodoreanu, din str. Zlataust[36]. Este înmormântat în cimitirul Eternitatea din Iași[37].

Activitatea lui Musicescu poate fi împărțită în trei compartimente:

a) pedagog;

b) compozitor;

c) organizator și dirijor de cor.

a) Ca pedagog, Musicescu nu s-a cruțat pe el însuși și n-a cruțat pe nimeni. Alături de colegii profesori va lupta în 1876 pentru reînființarea Conservatorului, care în 1875 fusese desființat de Ministrul de Instrucție, pe atunci Titu Maiorescu. Față de academismul steril care stăpânea pe unii profesori, concepția creatoare a lui, formată în ambianța școlii muzicale ruse, impunea respect și dădea elevilor săi o puternică încredere în maestrul lor. Crezul lui, pe care-l împărtășise acestora și nu numai, era că „muzica nu este numai un simplu divertisment, ci o oglindire a ceea ce este mai adânc în sufletul omului”[38].

Prioritar pentru Musicescu a fost rolul muzicii ca factor educativ, începând de la cea mai fragedă vârstă. Astfel, el stăruia asupra necesității de a se preda muzica încă din clasele primare: „În toate țările civilizate și cu deosebire în Germania, studiul muzicii se începe în clasa I primară rurală și urbană și continuă până la Universitate. La noi însă, în școlile rurale nu se predă deloc, iar în cele urbane, numai în cursul secundar. Aceasta este o lipsă mare. Răspândirea muzicii în popor este reclamată de timp. Pentru ajungerea acestui scop, adică a răspândirii culturii muzicale în popor, cel mai nimerit lucru ar fi a se pune studiul

---

[33] Realizarea unui bas cifrat și cânt *dificile* la care obține nota 8, examen oral la armonie unde obține nota 9 și compoziție în scris asupra unui subiect de fugă (nota 7). Comisia era compusă din Eduard Wachmann, Louis Wiest, Alexandru Flechtenmacher și Ioan Cartu; vezi Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 3/1879-1890, f. 23.

[34] Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 2/1873, f. 225.

[35] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. I, p. 150.

[36] Musicescu a fost răpus de un diabet necruțător; vezi Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 22/1903, f. 412.

[37] Pentru demersurile făcute de către Al. Aurescu, director delegat al Conservatorului, pe lângă Ministrul Spiru Haret în vederea susținerii de către stat a cheltuielilor de înmormântare se poate consulta la Arhivele Statului Iași, *Fond Conservatorul de muzică*, Dos. nr. 22/1903, f. 412-413, 416-417.

[38] Ștefan Verdeș-Iași, *Gavriil Musicescu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XXX (1954), nr. 3-4, p. 70.

muzicii în mod practic în școlile primare, rurale și urbane"[39]. În acest sens el redactase și multiplicase *Curs practic de muzică vocală pentru uzul gimnaziilor, școalelor secundare și institutelor private*, iar pentru tineret a alcătuit *25 cânturi pentru una, două, trei, patru și mai multe voci destinate uzului școalelor*. Se pare că „organizarea propusă prin noul proiect de lege, chestiunea studiului muzicii a fost cu nepăsare privită"[40]. În ciuda acestui lucru, el va organiza întâlniri în timpul verii cu învățătorii din Moldova veniți la Iași pentru conferințele anuale. O parte din elevii lui sau absolvenți ai clasei de armonie, sub stricta sa supraveghere, vor preda muzica în câteva școli primare, el însuși nelimitându-se la cursurile de la Conservator, ci predând și la Școala Normala „Vasile Lupu" din Iași[41].

b) activitatea compozițională a lui Gavriil Musicescu cuprinde, la rândul ei, două laturi:

I) creația corală bisericească;

II) creația corală laică.

În lucrarea noastră ne vom referi doar la creația corală bisericească. Înainte însă de a creiona câteva aspecte ale acestui compartiment, trebuie să amintim că numele lui Musicescu este legat de începuturile transcrierii în mod sistematic și oficial a cântărilor psaltice pe notația liniară. Inițiativa transcrierii a aparținut renumitului muzician care a cooptat și pe Grigorie Gheorghiu și Gheorghe Dima. Cel care a încurajat această întreprindere a fost Episcopul Melchisedec Ștefănescu.

Sfântul Sinod aprobă cererea din 6 noiembrie 1881, iar Musicescu în perioada 1884-1898, împreună cu colaboratorii săi, scoate de sub tipar *Anastasimatarul* pe cele opt glasuri, stihirile evangheliilor și doxologiile pe toate glasurile, cele trei Liturghii, 17 axioane la sărbătorile împărătești, toate acestea încadrate în 11 volume. Aici intervine o eroare: crezând că toată această transcriere este destinată învățământului seminarial, Ministerului Cultelor înaintează spre avizare Sfântului Sinod lucrările celor trei. Concluzia celor doi raportori, Arhiereul Nifon Ploieșteanu și Episcopul Gherasim al Argeșului, însărcinați de Sinod cu studiul acestui caz, a fost că cei trei muzicieni vor să scoată notația psaltică din seminarii și să o înlocuiască cu notația liniară. De aici o serie întreagă de polemici aprinse. Aceste cântări, trebuie să recunoaștem, conțin unele erori, mai ales la glasurile cromatice, nu sunt specificate sursele multora dintre ele, sunt încadrate în măsuri, unele melodii sunt simplificate în mod nejustificat. De altfel, curentul vremii considera notația psaltică învechită, perimată, greu accesibilă, ceea ce l-a determinat pe Musicescu însuși să subestimeze valoarea acestei notații și să recunoască faptul că el a cerut „înlăturarea notațiunii psaltichiei"[42], considerând că muzica bisericească ajunsese în „agonia morții"[43]. Chiar Mitropolitul Iosif Naniescu a respins aceste transcrieri pentru motivele arătate mai sus.

---

[39] A.D. Atanasiu, *Membru al Asociațiunii Generale a Artiștilor din Iași*, nr. 3/1904, p. 2.

[40] *Ibidem*, p. 3.

[41] George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*, p. 350.

[42] Apud Florin Bucescu, *Un muzician ieșean pe nedrept uitat*, în „Byzantion" – Revista de Arte Bizantine a Academiei de Arte „George Enescu", Iași, 1996, p. 242.

[43] Mihail Poslușnicu, *op. cit.*, p. 361. „Moartea" muzicii psaltice a mai prezis-o și Episcopul Dunării de Jos, Partenie Clinceni, însă s-a înșelat.

Oricum, meritul celor trei muzicieni este apreciabil pentru intenția lor de a oferi accesibilitate la muzica bisericească și celor care nu cunoșteau notația psaltică. Inițial acesta fusese și motivul temerarei lor întreprinderi, dar, se pare că Musicescu a împins lucrurile prea departe, cerând desființarea notației psaltice și înlocuirea ei cu cea liniară. Totuși inițiativa lor nu a rămas fără ecou: începând cu cea de-a II-a jumătate a secolului al XX-lea procedeul scrierii în dubla notație a fost și este folosit pe scară largă.

Revenind la creația corală bisericească, putem spune că Musicescu a compus un număr apreciabil de piese corale pentru cor mixt *a capella* sau pentru cor cu acompaniament de pian grupate în patru volume, cântări liturgice izolate, concerte, chinonice etc.

Primele lucrări religioase au apărut în 1866, când era profesor la Seminarul din Ismail.

În 1869, cu sprijinul Episcopului Melchisedec, Musicescu tipărește în Imprimeria lui Ioan Cartu, Opul I, *Imnurile Dumnezeieștilor Liturghii*. Marea majoritate a cântărilor din aceste liturghii sunt prelucrări, însă avem și compoziții proprii cum ar fi *Crezul* în Si bemol major, *Tatăl nostru* în Fa major, *Către Tine, Doamne, înalț sufletul meu* în Sol major.

Din lucrările personale ale Opului al II-lea se disting două concerte: *Pleacă, Doamne, urechea Ta* și *Miluiește Doamne*.

În anul 1870 apare la București Opul al III-lea, *Imnurile dumnezeiești liturghii accommodate la serviciul arhieresc, cu acompaniament de pian*. Marea majoritate a pieselor din această lucrare sunt compoziții proprii ale lui Musicescu. Atrag atenția aici două dintre ele: *Să se bucure sufletul tău în Domnul că te-au îmbrăcat în haina mântuirii* și *Is pola eti Despota!*

Opul al IV-lea, tipărit în 1871, tot la Imprimeria lui Ioan Cartu, cuprinde *Rânduiala cununiei pentru cor mixt, cu acompaniament de pian*. Pe lângă aceasta mai conține tropare prelucrate și armonizate după melodiile bisericești tradiționale.

Nu trebuie uitat *Repertoriul coral* ce însumează melodii psaltice tradiționale prelucrate și armonizate de Musicescu. Se disting: *Răspunsurile mari* pe glasul VIII, axioanele praznicale și cele două mari concerte de o arhitectură muzicală impunătoare: concertul nr. 1 *Cine se va sui în muntele Domnului* în Si bemol major cu modulație în Mi bemol major și concertul nr. 2 *Înnoiește-te, noule Ierusalime* în Do major. Dacă ținem cont că Musicescu a impus în cântarea corală bisericească forma de concert propriu-zisă, atunci trebuie să amintim și *Concertul la Nașterea Domnului* în Do major, cu modulație în tonalitatea subdominantei, *Concertul la Învierea Domnului* în Do major cu aceeași modulație și concertul *La râul Vavilonului* în La minor.

Musicescu a rămas tributar școlii rusești de compoziție. El s-a îndepărtat, într-o oarecare măsură, de filonul tradițional al cântărilor de strană cu aspectul lor pur modal și ritmică variată. Mai ales în operele sale de maturitate acest lucru este ușor de sesizat. Dacă unele piese corale se limitează la intervalul de octavă și la înlănțuiri de acorduri pe treptele cu funcție principală, unele piese dispun de o armonie „stufoasă" pentru 7 sau chiar 8 voci, fiind vorba de dublări la octavă. În

general, se observă un mers acordic, de cele mai multe ori presărat de un recitativ specific corurilor rusești.

Totuși meritul lui Musicescu constă în faptul că a fost un compozitor apreciat și un dirijor desăvârșit, îmbogățind tezaurul cântării corale bisericești cu valori artistice care se găsesc în repertoriul multor formații corale de astăzi (profesioniste sau de amatori), cel puțin în Moldova.

c) Musicescu - organizator și dirijor de cor

Corul mitropolitan a fost înființat de către Mitropolitul Calinic Miclescu în 1863. El era format din băieți care erau întreținuți de mitropolit cu cazare, masă și îmbrăcăminte. Internatul se afla în casele școlii de cântăreți bisericești. La început, corul număra 18 elevi din care 12 interni și 6 externi. Numărul acestora se va extinde la 30.

Din 1864 și până în 1876 corul va fi pus în dependență de Conservatorul de muzică, prevăzându-se, prin grija mitropolitului, un buget pentru întreținerea lui. La conducerea corului vine, la 15 ianuarie 1876, Gavriil Musicescu. Perioada cât a fost Musicescu dirijor va constitui apogeul corului mitropolitan.

În acel timp mai erau în Iași încă două coruri întreținute de stat: unul la biserica Nicoriță, iar celălalt la biserica „Sf. Lazăr". Și acestea au fost date în grija lui Musicescu[44]. Constatând nivelul scăzut al acestor două coruri, el va proceda la singura soluție posibilă și viabilă în același timp: unificarea celor trei coruri existente în Iași. Astfel ia naștere una din cele mai renumite formații corale bisericești din Moldova, capabilă să abordeze un repertoriu destul de vast, de la cel bisericesc până la cel universal. Faima acestui cor crescuse uimitor de repede, iar în puțin timp ea depășise hotarele țării. „Ieșenii independenți și atei – scria Gala Galaction – veneau să asculte cu admirație pe marele maestru care, din cafasul ridicat sub bolțile catedralei, răspândea vraja atotbiruitoare a melodiilor sale bisericești, străbătute de un suflu mistic din Biserica de Răsărit. Deși în acea vreme capitala Moldovei ținea în cinste moda intelectuală liber-cugetătoare, totuși printr-un contract ciudat, această lume emancipată și liber-cugetătoare își crease o religie nouă, religia muzicii lui Musicescu"[45].

Musicescu era un specialist în proporționarea vocilor, condiție necesară îndeplinirii echilibrului dintre partide și asigurării omogenizării perfecte. Alegerea băieților[46] o făcea Grigorie I. Gheorghiu, iar trierea și instrucția acestora revenea lui Musicescu. La alegerea vocilor bărbătești, Musicescu se interesa, pe deasupra, și de condiția morală și, nu în ultimul rând, de cea socială. O formație de elită, cu pretenții, trebuia să-și păstreze renumele și prin eticheta morală. Dovezi ale acestei preocupări sunt „Regulamentul" și „Condica de amenzi" introduse la venirea lui în fruntea corului.

---

[44] Diac. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *O jumătate de veac de la moartea lui Gavriil Musicescu*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXII (1954), nr. 1, p. 48, nota 16.

[45] Gala Galaction, *Gavriil Musicescu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", XIII (1937), nr. 11, p. 425.

[46] Până la Musicescu, în corurile bisericești nu existau vocile de femei. Pentru partidele de sopran și alto se foloseau voci de băieți.

Modificările fiziologice ce intervin în aparatul vocal la băieții de 14-15 ani (schimbarea vocii) i-au creat mereu probleme lui Musicescu în sensul că abia când copilul începe să-și contureze o personalitate muzicală, intervine schimbarea vocii și astfel este necesară o altă „vânătoare de voci". Pentru o stabilitate a membrilor corului, Musicescu va recurge la o soluție de pionierat: introducerea vocilor de femei în locul celor de copii. Pentru vremea respectivă asemenea lucru era de neimaginat. Chiar în Sinod s-a obiectat că este „o profanare să introduci femei în cor". Cu toate acestea, în urma argumentelor aduse de Arhiereul Atanasie Craioveanul și a susținerii Mitropolitului Iosif Naniescu, la care s-au adăugat pledoarii ale unor personalități marcante din acea vreme[47], Sfântul Sinod aprobă introducerea vocilor de femei în cor. Astfel, în 1895, găsim în corul lui Musicescu, la partida de sopran, nume precum M. Galbaza, Esmeralda Sculy, Maria Carp, Natalia Grigoriu și Eliza Mocranski[48]. În căutarea unor voci bune, el va trece „granița", mergând la Chișinău și Odesa. Printre membrii fondatori ai corului găsim pe:

- Petru Nomen, un excelent bas profund cu o intensitate ce mergea până la Mi în contraoctavă; devenise o legendă a corului și a Iașului. Pentru el, Musicescu scria o știimă aparte numită *partida Nomen*.
- Ioan Dumitrescu, tenor de celebritate mondială, apreciat de curtea regală engleză.
- Gh. S. Vasiliu, tenor și compozitor, s-a numărat printre cântăreții primei trupe românești de operă din Craiova.
- I. Georgescu, bas cantabil, solist al corului, a studiat în Italia. Mai târziu a devenit primar al orașului Constanța.
- Andrei Teodorescu, bas profund, atașat profund sufletește de formație.
- D. Mihăilescu, bas cantabil.
- Dimitrie Ionescu, tenor, profesor de muzică la Școala Normală „Vasile Lupu" din Iași.
- Gheorghe Grigoriu, tenor, director al școlii de cântăreți și psalt la Catedrala mitropolitană.
- Grigorie I. Gheorghiu, tenor, profesor psaltichie la Seminarul „Veniamin", protopsalt la Mitropolie. Din 1903, după moartea lui Musicescu, dirijor al corului mitropolitan.
- Dimitrie Dumitriu, bariton, profesor de muzică la Seminarul „Veniamin", la școala militară și la Seminarul pedagogic universitar. Va urma lui Grigorie Gheorghiu la conducerea corului.
- Gheorghe Zavalide, tenor, profesor de muzică la liceul din Tulcea.
- Alberto Cirillo, tenor, profesor de muzică la liceul din Piatra Neamț.
- I. Galbază, „copilul fenomen" cu voce de alto.
- Timotei Popovici, bariton, profesor la Școala Normală din Sibiu și dirijorul corului mitropolitan din Sibiu.

---

[47] Vezi A.D. Xenopol, *Corul Mitropolitan din Iași*, în „Arte", IV (1895), nr. 4, p. 101-105.

[48] Grigorie I. Gheorghiu, *Corul lui Musicescu*, Tipografia Viața Românească, Iași, 1926, p. 15.

- Titus Popovici, bariton.

- Mihail Gr. Posluşnicu, bariton, profesor la Liceul „A.T. Laurian" şi la Scoala Normală „Mihai Eminescu" din Botoşani, muzicolog.

- Maria Carp, soprană.

- Matilda Vasiliu, soprană.

- Lucreţia Linke, contraltistă cu o voce deosebită, ataşată sufleteşte de corul mitropolitan chiar şi după dispariţia făuritorului lui.

Seriozitatea şi simţul de răspundere a fiecărui membru au propulsat corul mitropolitan spre atingerea perfecţiunii în actul interpretării. Musicescu însuşi era sufletul corului „... năprasnic ca un zmeu când poruncea corului cu strașnica sprânceană, glas de tunet şi degete de trăsnet. Nimeni nu crâcnea în faţa lui. Simţeai că şi bărbaţilor păroşi cu glas profund li se moaie genunchii sub ochii lui de furtună pe munte"[49]. Pe de altă parte, el era cel mai apropiat prieten al tuturor membrilor, interesându-se îndeaproape de situaţia materială a fiecăruia. Performanţele corului au determinat voci autorizate în domeniu, precum Slavianski, să afirme că „nu se aştepta să găsească în Iaşi un cor cu o instrucţie sublimă"[50].

Musicescu a susţinut cu acest cor numeroase concerte în oraşele Moldovei, Basarabiei, Banatului, Olteniei şi Transilvaniei. Repertoriul abordat consta într-o paletă diversificată: cântece religioase, patriotice şi populare.

* * *

În loc de concluzii, în finalul lucrării noastre, am dori să supunem atenţiei o problemă mai puţin discutată până acum şi ridicată de unii muzicologi ai zilelor noastre; ea se referă la relaţiile dintre cei doi mari muzicieni, colegi la Catedrala mitropolitană din Iaşi. Au fost aceştia prieteni, au fost animaţi de acelaşi ideal nobil al cultivării cântării bisericeşti, au colaborat pe o bază sinceră sau relaţiile dintre ei au fost reci, ba chiar încordate? Aceste întrebări au survenit din realitatea că cei doi au reprezentat două genuri muzicale diferite pe de o parte, dar în strânsă legătură în acelaşi timp: cântarea psaltică şi cea corală. După cum se ştie cântarea corală a fost introdusă şi oficializată mult mai târziu. Ca tot ceea ce e nou, a fost primită cu ostilitate în multe cercuri (în special de cele conservatoare) şi privită ca fiind „împotriva sfintelor canoane şi hotare"[51] venind să desfiinţeze cântarea psaltică. Ba chiar, la un moment dat, ea a generat şi conflicte violente între cele două tabere[52]. De aceea ni se pare interesant să ştim astăzi care a fost starea de spirit dintre cei doi muzicieni. Trebuie să precizăm că, în urma cercetărilor făcute în diferite biblioteci şi fonduri arhivistice, nu am găsit nici un document în care să releve relaţii încordate dintre cei doi, relaţii de antipatie. Deocamdată singura mărturie a unei atmosfere destinse şi paşnice rămâne relatarea fostului elev al lui Suceveanu, Nicolae Severeanu, pe care am citat-o

---

[49] Ionel Teodoreanu, *Masa umbrelor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1990, p. 144.

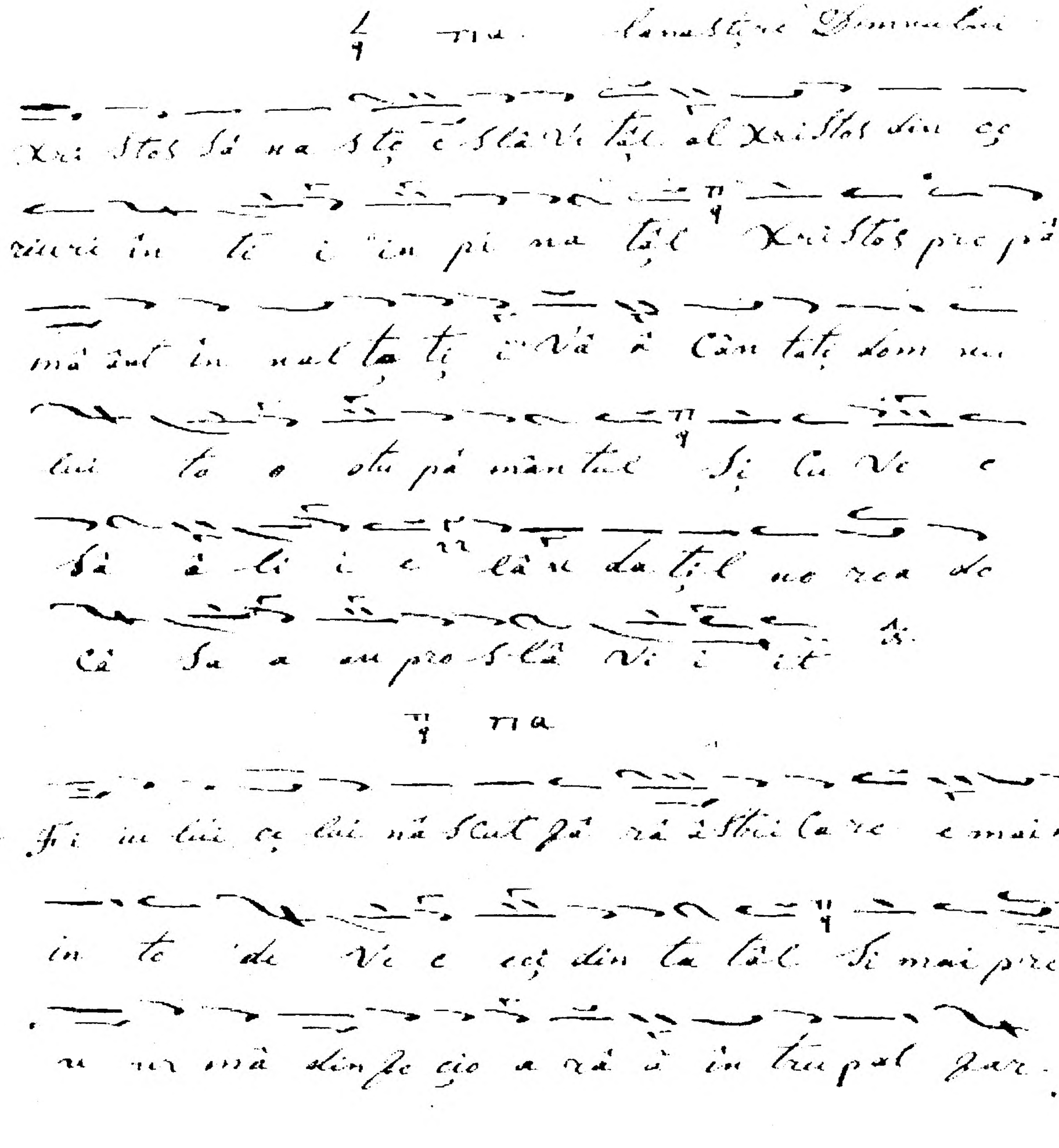
[50] Ştefan Verdeş-Iaşi, *op. cit.*, p. 78.

[51] Mihail Posluşnicu, *op. cit.*, p. 94.

[52] Unul din aceste momente ni-l relatează Mihai Posluşnicu; vezi M. Posluşnicu, *op. cit.*, p. 94-95.

mai sus[53]. Dimpotrivă, să ne aducem aminte că alții au fost cei care au alimentat și purtat o susținută intrigă, spre exemplu, în episodul transcrierii de pe o notație pe alta[54]. Sperăm ca cercetările viitoare să scoată la lumină noi date cu privire la relațiile dintre Suceveanu și Musicescu, date atât de necesare unei abordări obiective a domeniului și perioadei de care ne-am ocupat în rândurile de mai sus.

Ex. muzical (Arhivele Statului Piatra Neamț, Fond „Gavriil Galinescu", Dosar nr. 1/1881, fila 1[r])



[53] Nicolae Severeanu, *op. cit.*, p. 10-11.
[54] Florin Bucescu, *op. cit.*, p. 241.

Great Musicians of the XIX-th century at the Metropolitan Cathedral of Iasi: Dimitrie Suceveanu and Gavriil Musicescu

The city of Iasi (Iassy) is called in the modern history of the country 'the cultural capital of Romania', because of its great libraries, museums, palaces, memorial houses, but mostly because its great University, the first university in Romania and its first Musical Conservatory.

In addition, the religious life of Moldavia was focused in this city, mainly because the Metropolitan Cathedral of Iasi. The Byzantine music, the only church music to be naturally accepted in the Romanian Orthodox Church, was well represented through great cantors but also musicians. In 2003 we commemorate 190 years from the birth of Dimitrie Suceveanu and 100 years from the passing to God of Gavriil Musicescu. A short biography of this two great musicians is made and some aspects from their work into the field of religious Byzantine music are analysed.

Respirația, tehnica vocală și interpretarea cântărilor bisericești

Marius TRUICULESCU,
solist al Operei Române din Cluj-Napoca

Cântarea bisericească de la strană (fără dirijor) face și ea parte din *marea artă a cântului*, care a fost împărțită după mai multe criterii. În prezent, cea mai bună împărțire este cea făcută pe trei genuri: liric, spint și dramatic și pe mai multe grupe, categorii și tipuri, după specificul vocilor și după caracterul rolurilor.

Ca solist vocal de operă, timp de 30 de ani, bariton, am cântat toate genurile de roluri. De multe ori am cântat în bisericile ortodoxe, la strană, și pot afirma că în biserică se cântă numai gen liric, cu caracter religios-evlavios. Nu se cântă însă la toate bisericile cu o emisie vocală foarte bună și, de aceea, pentru a ajuta cântarea bisericească să progreseze am dat îndrumări tehnice de canto doi ani, zilnic, gratuit, unor cântăreți bisericești și unor seminariști și studenți teologi. În această perioadă, în care mulți au progresat foarte mult, am ajuns la concluzia că, ar fi bine ca, pe lângă dirijorii corurilor, care sunt foarte buni, să fie și consultanți profesioniști de canto (pentru Biserică se găsesc și voluntari), care să explice și să exemplifice tehnica vocală (cum trebuie să se cânte și cum nu trebuie să se cânte, și cum trebuie să se respire și cum nu trebuie să se respire). Respirația bună este baza cântului științific[1].

Respirația, care este baza tehnicii vocale, a stat permanent în atenția marilor cântăreți. Amintim pe George Niculescu-Basu, care spune: „Școala de bel canto – școala cântului frumos – spune: «*Chi sa ben respirare, sa ben cantare*», adică «cine știe să respire bine, știe să cânte bine»". Și îndemna: „Pătrunde-te de acest adevăr, tinere..."[2]. Iar celebrul cântăreț Enrico Caruso, menționa cu insistență: „De ce nu învață cântărețul mai întâi cum să respire? Este imposibil să se cânte artistic fără stă-pânirea completă a respirației. De ce nu se gândesc cântăreții mai profund? De ce nu lucrează inteligent?"[3]. Iată cât de importantă este respirația în cântul profesional.

---

[1] Octav Cristescu, *Cântul*, București, 1963, p. 69-70, 73.

[2] George Niculescu-Basu, *Cum am cântat eu*, București, 1962, p. 5.

[3] Pierre V. R. Key și Bruno Zirato, *Enrico Caruso, o Biography*, București, 1966, p. 199.

Referitor la *interpretare*, pentru o mai bună înțelegere a cântărilor nuanțate de la strană, considerăm explicită următoarea comparație: „Aria lui Germond" din opera *Traviata* de Verdi, este o arie *lirică duioasă* cu multe indicații scrise de compozitor (allargando, morendo, crescendo, decrescendo, dolce, dolcissimo, con expressione, con forza, rallentando, diminuendo ed allargando), iar intensitatea sunetelor vocale variază de la trei de piano (ppp) la forte (f), păstrându-se totuși specificul *liric-duios. Tot așa sunt și cântările bisericești*. Pe lângă celelalte indicații de interpretare asemănătoare celor indicate mai sus, cântările bisericești, solo sau în grup restrâns la strană, *se cântă și ele cu intensitate vocală de la trei de piano la forte, păstrându-se totuși caracterul specific bisericesc-evlavios*.

Din nefericire, nu toți cântăreții și preoții cunosc tehnica vocală și interpretarea nuanțată și de aceea susțin că în biserică trebuie să se cânte numai *încet și uniform*, altfel n-ar fi „*bisericește*". După modesta mea părere, și cântarea bisericească trebuie să fie susținută de o emisie vocală cât mai profesionistă, în piano sau forte, după dotarea și talentul fiecăruia. Emisia vocală profesionistă este emisia tehnică și corectă atât în piano cât și în forte (respirație, impostație, emisie, frazare etc.) care asigură aspectul estetic și emoțional al cântului. Exemplu: „Îngerul a strigat", „Sfinte Dumnezeule", mai ales „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot", se cântă în forte, având cea mai impresionantă și convingătoare exprimare.

Același efect, dar într-o nuanță suavă, încărcată de pietate, cântată în piano, va avea cântarea „Pe Tine Te lăudăm".

Unii preferă însă numai cântatul încet, pentru că așa se atenuează greșelile emisiei vocale care sunt de mai multe feluri: haotice (plate, neconcentrate, împrăștiate, botoase), nazale (prea mult pe nas), faringiene (cavernoase, înfundate, în ceafă), laringiene (ingolate, strânse, gâtuite, strangulate, pe coarde). Astfel se atenuează defectele din registrul acut care ies mult în evidență când se cântă forte[4].

Cei care nu posedă o tehnică vocală bună și o respirație corectă – costodiafragmală –, pe lângă faptul că se pot îmbolnăvi, nu pot emite frumos în forte (mai ales în registrul acut) sunete vocale concentrate, susținute pe coloana de aer, impostate bine în rezonatorii superiori ai capului.

Toți cântăreții trebuie să învețe *tehnica vocală, respirația – costodia-fragmală – și interpretarea*, pentru ca să poată cânta bine în piano, atunci când este scris de compozitor piano și să cânte bine în forte, atunci când este scris forte sau o cere „interpretarea", care se naște din înțelesul frazei. La fel trebuie gândite toate celelalte nuanțe de interpretare, fiindcă toate rezultă din înțelesul frazei respective.

Cei care nu pot să cânte forte în registrul acut, din lipsa tehnicii vocale, ca și cei care nu au trăire, nu au sensibilitate de nuanțare, susțin că în biserică nu se cântă „ca la operă", ci „bisericește".

Trebuie cunoscut bine faptul că un solist foarte bun de operă cântă „ca la operă", după cum este scrisă partitura de operă, și cântă „ca la biserică", după cum este scrisă cântarea bisericească, respectând și interpretând mai bine ca oricine indicațiile compozitorului și sentimentele autorului care se reflectă din text. Am subliniat interpretarea unui solist de operă *foarte bun* și nu acelor bunicei, care pot

---

[4] Octav Cristescu, *op. cit.*, p. 15.

dăuna cântărilor bisericești. Aceștia nu se cunosc însă nici după „diplome", nici după „înfățișare", nici după „relații", ci după tehnica vocală, după dicție, după impostație, după calitatea interpretării, după calitatea emisiei vocale (în special în registrul acut) care se pot constata numai cântând „solo", nu „camuflați" în cor. „Comentatori" au fost și vor fi întotdeauna, care, unii din neștiință, alții din invidie, iar alții ca să-și apere defectele, se întruchipează în personajul Don Basilio, profesor de muzică, din celebra „Aria calomniei", din opera *Bărbierul din Sevilla* de Rossini, și încep să strâmbe adevărul și să denigreze, să discrediteze.

Sunt cunoscute nume mari de cântăreți care au preamărit pe Dumnezeu cântând solo în biserică, precum: Feodor Șaliapin, Enrico Caruso, cunoscutul Valentin Teodorian și mulți soliști de operă. „Dintre cântăreții noștri de școală (de operă, n.n.) care au cântat și muzică populară (și bisericească, n.n.), stau la loc de frunte basul George Folescu, baritonul Alexandru Lupescu și tenorul Dem. Mihăilescu-Toscani, fondatori ai Operei Române"[5].

Tehnica vocală este aceeași pentru orice emisie vocală muzicală, inclusiv cea bisericească, numai interpretarea diferă; se schimbă în funcție de caracterul cântărilor. La operă nu se cântă numai roluri spinto-dramatice pentru a se putea spune „ca la operă". La operă se interpretează multă muzică lirică duioasă cu nuanțe asemănătoare celor religioase. Am dat exemplul mai sus, „Aria lui Germond" din *Traviata* și mai dăm: opera *Boris Godunov* de Musorgski este plină de rugăciuni cântate, iar rolul lui Boris a fost interpretat de Feodor Șaliapin, ca nimeni altul. „Corul sclavilor" din opera *Nabucodonosor* de Verdi se cântă cu intensitate vocală care variază de la trei de piano la trei de forte, păstrându-se caracterul cântării lirice-duioase, cu nuanțele sale deosebit de frumoase, născute din înțelesul contextului. Aceasta înseamnă interpretare sau tălmăcire.

„Să cânte poate oricine, dar să tălmăcească artistic ceea ce însuflețește cântecul, numai unii o pot" (Maxim Gorki). Iar celebrul bas Feodor Șaliapin, pentru o ideală interpretare, recomandă „cântecul-povestire". Să povestești cântând cu toate nuanțele de interpretare, *nu uniform*, aceasta înseamnă firescul, naturalețea, frumusețea cântului.

Sunt mulți profesori de canto. Profesionalismul lor este foarte variat, dar puțini sunt foarte buni și greu de ajuns la ei (dacă se ajunge)[6], din cauza multor Don Basilio, care știu cum să-i înjosească, să-i bârfească, să-i dea prin tină, după cum se spune în celebra „Aria calomniei" din opera *Bărbierul din Sevilla*.

Privind competența unor profesori de canto, redăm un citat din Octav Enigărescu, unul dintre marii cântăreți ai liricii românești (unul dintre dascălii mei), fost director al Operei Române din București, care a condus patru ani Seminarul internațional de canto din cadrul „Festivalului de la Ohrid" (Jugoslavia): „... nu e de mirare că tânărul cântăreț, atunci când își dă seama de propriile nereușite, caută să-și schimbe pedagogul care – de ce nu am spune-o – să-l îndrume spre alte inexactități. Abia când ajunge la un pedagog cu o solidă bază profesională (dacă ajunge), urmează să fie readus la o funcționalitate normală, fiziologică a

---

[5] *Ibidem*, p. 125.

[6] Octav Enigărescu, *Dincolo de scenă*, București, 1987, p. 190.

aparatului fonator. Dar drumul este lung și anevoios. Este un adevărat chin și se cere o adevărată iscusință ca să fie readus pe linia de plutire un asemenea element. Am putea spune că se pornește cu elevul de la minus, ca să se ajungă, mai devreme sau mai târziu, la zero, adică la punctul de unde apoi se pornește adevărata construire a glasului. Câteodată, din nefericire, este prea târziu; elevul va trebui să se deprindă să audă cu totul altceva, decât fusese obișnuit până atunci. În asemenea cazuri, elevul are nevoie de forța, curajul și capacitatea de a șterge din centrul memoriei sale forma unui sunet cu care se obișnuise și pentru care se formase un reflex de execuție. Acel reflex punea în funcție zeci de ansambluri de funcționalități ai mușchilor aparatului fonator"[7].

De asemenea, George Niculescu-Basu, spune: „... e fericit cântărețul care din tinerețe și-a găsit calea justă a impostației vocale și nu este nevoit să alerge toată viața din profesor în profesor; și tot fericit este elevul care are voința de a munci..."[8].

Referindu-se la munca din artă, genialul violonist și compozitor George Enescu a spus că 5% este inspirație, restul transpirație. Degeaba au unii talent dacă nu au voința de a munci.

Pentru cântarea de la strană nu este nevoie de atâta muncă, dar respirația costodia-fragmală, tehnica vocală și interpretarea, cu toate nuanțele ei (forte, mezza-voce, piano cu filaje, legatto, dolce, portato, crescendo, decrescendo, rallentando, diminuendo ed allargendo, sostenuto etc.) trebuie cunoscute și aplicate cu multă conștiinciozitate. Compozitorii ar trebui să indice toate acestea, nu numai o parte din ele și acestea foarte rar.

Exemplele de mai jos sunt elocvente.

- Referitor la *interpretare*:

În unele biserici se cântă „forte" cel mai important moment din Sfânta Liturghie: „Pe Tine Te lăudăm", care trebuie cântat în doi de piano, trei de piano și alte nuanțe, într-o liniște profundă și într-o contemplație divină aproape de extaz. „Apostolul", trebuie și el interpretat nuanțat, cu multă trăire, cu multă sensibilitate. În acel moment, cântărețul trebuie să aibă căldura apostolului de la redactarea textului și nu răceala unui simplu transmițător de mesaje lumești.

- Referitor la *tehnica vocală*:

Am întâlnit un cântăreț bisericesc care îndruma la strană pe unii seminariști să cânte „mai pe piept". Am căutat să-l lămuresc citând pe Niculescu-Basu: „... prin studii, toate sunetele unei voci, indiferent de natura registrului (bas, tenor, sopran etc., n.n.) sunt dirijate spre rezonatorii superiori ai capului, adică în mască (deci nu «pe piept», n.n.)"[9]. Mi s-a răspuns că așa a învățat dânsul. I-am explicat că nu în piept, ci în cap sunt cele opt sinusuri de rezonanță (două etmoidale, două maxilare, două frontale, două sfenoidale), unde se formează armonicile, se amplifică sunetul, se formează frumusețea timbrului vocal.

---

[7] *Ibidem*, p. 190.
[8] George Niculescu-Basu, *op. cit.*, p. 8.
[9] *Ibidem*, p. 25.

- Referitor la *respirație și tehnica vocală*:

Am întâlnit dirijori de cor care practicau respirația abdominală în loc de cea costodiafragmală și ingolau în registrul vocal acut. După 140 de ani (1866) de la stabilirea respirației costodiafragmale de către Conservatorul din Paris, se mai respiră greșit și în prezent[10]. Octav Cristescu menționează: „Munca tehnicii vocale – *la început individuală* – revine profesorului de cânt, iar acolo unde formațiile corale nu au un astfel de specialist, ea revine dirijorului de cor"[11]. Se înțelege că într-o asemenea situație, în care nu există profesor de cânt, dirijorul, pe lângă armonie, teorie, solfegii, contrapunct etc., necesare dirijatului, trebuie să învețe și tehnica vocală și modul de respirație, necesare formării coriștilor, cuprinse în lucrările de specialitate ale marilor pedagogi ai artei cântului.

Pentru dirijorii din școală problema e mai ușoară. Corul, primenindu-se anual cu membri noi, dirijorul are posibilitatea de a înlocui vocile stricate. Dar de vocile stricate cine răspunde?

Întâlnim uneori și coriști care cântă strangulat, ingolat, cavernos, lucru greu de observat, deoarece, în cor, „... timbrul grupei absoarbe timbrul individual al coristului și la rândul său, timbrul grupei este absorbit de timbrul general al corului"[12]. Astfel, cei cu emisiunea vocală greșită sunt „camuflați" în cor, dar nu îndreptați. De aceea, corurile premiate nu trebuie prea mult lăudate.

Există preoți și cântăreți care cântă bine în biserică fără să fi luat lecții de canto, dar numărul celor care cântă greșit pare să fie mai mare. În Casa Domnului trebuie să se cânte frumos pentru a se crea atmosfera duhovnicească proprie înaltului locaș. Cei care cântă bine să caute să cânte și mai bine. Enrico Caruso n-a fost niciodată mulțumit de cum a cântat, simțind mereu că ar fi putut cânta și mai bine. Aceasta dovedește ce departe este idealul perfecțiunii.

Fiind profund atașat de Biserica neamului românesc, am socotit să vin în ajutorul cântăreților cu tot respectul, sinceritatea și dragostea creștinească. În acest scop am pregătit în anul 2001 o culegere de texte comentate de mine din cele mai valoroase cărți de tehnică vocală și din medicină. Din exemplarele xeroxate am dăruit Catedralei din Cluj, Părintelui Consilier Gavrilă Vârva, la cererea sa, și dirijorilor tineri din Arhiepiscopia Clujului, în speranța de a le fi de folos până la editarea lucrării mele, cu completările necesare, specificate la punctele 6 și 7 din prefața culegerii amintite.

Unii cântăreți bisericești, ca și unii cântăreți de operă chiar, nu sunt conștienți de greșelile pe care le comit în emisia lor vocală, pentru că nu știu să facă deosebire între sunetele vocale bune și cele rele, greșite. Specialiști care să confirme acest lucru sunt prea puțini și din aceștia, unii nu au conștiință, nici frică de Dumnezeu pentru a spune „tot adevărul" (nu pe jumătate), iar alții se abțin să-și dea părerea pentru că „adevărul supără pe om". Astfel Don Basilio are aproape întotdeauna „undă verde"; și puterea lui de influență este foarte mare.

---

[10] Octav Cristescu, *op. cit.*, p. 69.
[11] *Ibidem*, p. 122.
[12] *Ibidem*.

Profesorii de canto își dau seama, în general, de greșelile pe care le fac elevii, dar nu-i pot îndrepta pentru că nu toți profesorii știu care parte componentă a organului vocal se face vinovată de vicierea sunetului respectiv și în zadar tratează efectul dacă nu cunoaște cauza. De aceea, nici nu se ocupă de vocile stricate sau dacă se ocupă nu le rezolvă.

Când profesorul ajunge să cunoască și cauza adevărată (dacă ajunge), poate îndrepta elevul dacă el nu este prea învechit în greșeală. Un medic bun poate trata cu ușurință o boală acută, dar o boală cronică se vindecă în timp îndelungat, în funcție de capacitatea de reacție a organismului și de ținerea regimului respectiv. În cazul nostru, în funcție de puterea de pricepere a cântărețului și de perseverența lui în lupta pentru îndreptare. Don Basillio nu are însă probleme, el se ocupă numai de voci bune, naturale, pe care știe cum să le atragă. „Magnetul acesta este și el o calitate." Cine n-ar vrea să lucreze ușor și sigur numai cu voci bune? În biserică nu sunt numai cântăreți cu voci alese ca la Conservatorul de Muzică; toți trebuie să fie ajutați pentru folosul lor și al Casei Domnului.

În încheiere, prezint fotografia celebrului tenor Enrico Caruso[13], cu comentariul pe care l-am făcut în culegerile mele de texte:



„Privind fotografia lui Caruso în rolul Dick Johnson din opera *Fata din West* de Puccini, având toracele îmbrăcat numai în cămașă și centură, putem observa mai bine, cât de sus este diametrul cel mai mare al circumferinței toraco-abdominale. Cu cât acest diametru este mai mare și mai sus, mai aproape de stern, cu atât aerul se presează mai ușor, se cântă mai ușor, deoarece capacitatea respiratorie este mare, iar mușchiul diafragm (care este un mușchi lat, cupolat, legat de plămâni și care separă capacitatea toracică de capacitatea abdominală) are în felul acesta o suprafață mai mare, este mai puternic și în același timp este mai bine ajutat de mușchii abdominali (presa abdominală) pentru mărirea presiunii coloanei de aer necesară susținerii sunetelor înalte din registrul acut. Această poziție a diametrului mare, ideală pentru cântăreți, se poate forma și la cei cu abdomenul lăsat în jos, prin exerciții fizice speciale, descrise în ABC-ul sănătății și prin exerciții zilnice de respirație costodiafragmală pentru mărirea capacității de respirație a plămânilor și a fortificării mușchilor care iau parte la respirația forțată".

---

[13] Pierre V.R. Key și Bruno Zirato, *op. cit.*, p. 64-65.

The breath (respiration), the vocal technique and the interpretation of the Church chants

The Church singing is a very important part in the liturgical performance. The author – a vocal soloist of Opera for 30 years – is able to give some advices concerning the vocal technique of singing and also the role of the breathing in that process.

The lyric religious interpretation impose a good musical and vocal technique. Some of the main mistakes in the vocal interpretation are mentioned. In addition, the respiration is essential for any kind of music and especially for the Byzantine music.

The 'great art of singing' calls for a lot of work and practice. In this perspective, the words of the great musician and composer George Enesco are symptomatic: the art is 5% inspiration and the rest is hard work.

Vechimea Mănăstirii Neamț într-o nouă optică documentar-istorică

Mănăstirea Neamț și unele teorii despre vechimea ei

Diacon Ioan IVAN

Mănăstirea Neamț a fost, este și va fi „Ierusalimul Moldovei".

Mănăstirea Neamț este un așezământ monahal de evlavioasă închinare, o mare făclie de lumină creștină ortodoxă pentru neamul românesc, un loc unde s-au format monahi din care s-au rânduit stareți și vrednici vlădici: arhierei-vicari, episcopi, mitropoliți și patriarhi.

La Mănăstirea Neamț s-a slujit cu multă grijă și frumusețe duhovnicească, prin citirea și cântarea îngerească de către citeți și psalți neîntrecuți. A fost locul unde s-au format și s-au evidențiat zugravi de icoane, miniaturiști, sculptori în lemn, meșteri în prelucrarea metalelor pentru obiecte bisericești. S-a manifestat grija pentru bătrâni și bolnavi prin fondarea de spițerii (farmacii) și de bolnițe – adevărate spitale. S-au scris cărți – manuscrise nenumărate, s-au tradus și din alte limbi, s-au tipărit în tiparniță proprie, la început cu alfabet chirilic, iar mai târziu cu cel latin. S-au creat adevărate fabrici care au contribuit la dezvoltarea vieții economice românești. S-au depășit epocile de mare criză si candela credinței a rămas aprinsă fără a se stinge niciodată.

Pentru stabilirea vechimii Mănăstirii Neamț în decursul vremii s-au formulat mai multe teorii.

Într-o vreme când documentarea era mai anevoioasă, s-a mers pe afirmarea că Mănăstirea Neamț s-ar fi făcut de către câțiva ucenici ai Sfântului Nicodim de la Tismana († 1406). S-a afirmat, de altfel, că la români, monahismul a apărut în secolul al XIV-lea, adus de slavii din partea dreaptă a Dunării, în special de sârbi[1]. Vorbindu-se și despre prezența în zona Mănăstirii Neamț, între 1210-1250, a Cavalerilor teutoni, aceștia ar fi ridicat case și magazii, precum și o bisericuță în mijloc, având ca hram pe Sfântul Evanghelist Ioan-Bogoslovul, nume care se folosește până în vremea de astăzi pentru biserica cimitirului Mănăstirii Neamț[2].

---

[1] N. Dodrescu, *Istoria Bisericii Române*, Vălenii de Munte, 1912, p. 24-30.

[2] Constantin D. Gheorghiu, *Comuna Vânători N(eamț)*. Monografie, P. Neamț, 1909, p. 38; N. Acrîșmăriței, D. Bîrlădeanu, G. Bunghez, M. Drăgotescu, *Ghid turistic*, București, 1971, p. 119. După tradiție, Mănăstirea Neamț ar fi având existența de prin „... ultimele decenii ale secolului al XIII-lea...".

Alexandru cel Bun, în anul 1402, a ridicat în locul bisericii de lemn, „Bogoslovul", din secolul al XIII-lea o altă biserică de zid, cu același hram „având de desupt o subterană, unde să se păstreze osemintele repauzaților"[3].

În ceea ce privește teoria „venirii acelor câțiva ucenici de-ai lui Nicodim de la Tismana, Sofronie, Pimen și Silvan, s-a considerat – și pe bună dreptate – că „este greu să credem că cei câțiva «frați» cu ajutorul cărora a întemeiat Nicodim mănăstirile din dreapta Oltului, ar fi avut timpul să roiască pe tot întinsul pământului românesc și să clădească, într-un timp destul de scurt, atâtea mănăstiri. De aceea, credem că întemeietorii celor dintâi mănăstiri moldovenești sunt călugări din sudul Dunării, fugiți de acolo de urgia vremurilor și de pustiirea războaielor cu turcii. Parte din ei au fost cărturari, fiindcă numai așa ne putem explica cum se face de găsim, între cărțile de la Mănăstirea Neamț, un manuscris al *corespondenței patriarhului Eftimie al Târnovei cu Nicodim*, sau un *Tâlc al Evangheliei*, alcătuit de Teofilact, trăitor pe acea vreme"[4].

S-a subliniat și ideea că „nu trebuie să credem că mai înainte de secolul al XIV-lea n-ar fi fost și în Moldova nici o urmă de viață călugărească...". Vor fi fost si în Moldova schituri modeste de lemn, prin locuri ferite, în munți și în poienile codrilor. Pustnicii sau sihaștrii retrași departe de larma și ispitele lumii au fost de bună seamă și pe aceste meleaguri înainte de a se înălța marile locașuri de piatră, „... chiar tradiția celei mai vechi Mănăstiri Neamțu, spune că s-ar fi înființat de către trei pustnici: Sofronie, Pimen și Silvan, *veniți aici cu ucenicii lor din părțile de peste Dunăre* (s.n.) cucerite atunci de turci"[5].

Mănăstirile din Moldova n-au fost întocmite, nici măcar cele de la început, ca „samovlastii" (auto-despoții) – o ctitorie de sine stătătoare, adică o mănăstire scoasă de sub orice autoritate, rânduială împrumutată din Bizanț, prin Athos – și acest fapt dovedește că ele nu au fost întemeiate de Nicodim, căci dacă ar fi venit de la el, prin ucenicii lui, cum s-a susținut, se înțelege că ar fi trebuit să li se dea aceeași organizare canonică-juridică pe care o dăduse mănăstirilor Vodița și Tismana[6]. „... Dacă Mănăstirea Neamț ar fi fost întemeiată de ucenicii Sfântului Nicodim, în timpul domniei lui Petru Mușat (1374/5-1391), fără îndoială că aceștia ar fi cerut și ar fi dobândit de la acest voievod sau de la urmașii lui «samovlastia» și pentru cea dintâi mănăstire din Moldova, așa cum Nicodim dobândise de la Vladislav Vodă din Țara Românească pentru Vodița și de la Dan pentru Tismana"[7].

---

[3] *Istoricul M(ănăstirii) Neamț* (manuscris), numărul 161, anul 1857, 20 martie, p. 266.
[4] *Istoria Bisericii Române*, vol. I (1632), E.I.B.M.B.O.R., București, 1957, p. 212.
[5] *Ibidem*, p. 213.
[6] *Ibidem*, p. 202.
[7] *Ibidem*, Dr. S. Reli în *Istoria Bisericii Române*, curs dactilografiat, Cernăuți, 1933-1934, partea I, vol. I, afirmă: „... Se consideră că ucenici de-ai lui Nicodim au trecut în Moldova, atrași de faptul că aici erau scutiți de intriga statornică și dibace și de împotrivire tăcută a ierarhiei grecești, fiind aici o ierarhie românească națională..." (p. 316).

„... Unul dintre ucenicii lui Nicodim, *al cărui nume nu s-a păstrat sigur* (s.n.) a zidit cu sprijinul lui Petru Vodă Mușat I, pe la anul 1390, o mănăstire de călugări care s-a numit după cetatea de apărare, Mănăstirea Neamțului..." (p. 317). Datele de domnie ale lui Petru I Mușat le-am folosit după Ștefan S. Gorovei, *Mușatinii*, București, 1976, tabel sinoptic de la sfârșitul cărții; N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, ediția a II-a, București, 1929, p. 58. Dr. S. Reli, în fond a făcut afirmațiile după N. Iorga.

În manuscrisul chirilic românesc numărul 161 din Biblioteca Mănăstirii Neamț, găsim o consemnare la fila 2 că „unii stareți, anume Sofronie ieroschimonahu de care se arată în pomelnicul cel mare al mănăstirii și unul Pimen și cu altul Silvan, cu vreo câțiva elevi *viind din părțile Răsăritului* (s.n.) aici în pământul Moldaviei, s-au așezat între munții Carpaților, în locul unde se află acum monastirea Neamțului...".

Deși cu oarecare confuzie, reținem formularea: „... viind din părțile Răsăritului" pentru a găsi o altă punte de determinare a unor viețuitori monahi, alții decât ucenicii lui Nicodim de la Tismana, care au poposit în zona nemțeană.

Suntem de acord cu noua afirmare că „teza veche a istoriografiei noastre", potrivit căreia Nicodim a fost „întemeietorul vieții călugărești în patria noastră, *trebuie corectată* (s.n.) în sensul că el (Nicodim) a fost numai un priceput organizator și îndrumător al Mănăstirilor Vodița și Tismana după izvod bisentin-athonit, potrivit suflului duhovnicesc adus de isihasm"[8].

Alte argumente vin în ajutorul coborârii timpului întemeierii Mănăstirii Neamț către cel puțin secolul al XI-lea, după forma de viețuire în acest spațiu a unor „chilioți", „pustnici", nevoitori cu mare râvnă pentru nevoința duhovnicească căpătată de la strămoșii daci.

Zilele de predicare a Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos de Sfinții Apostoli Andrei, Pavel și Filip[9] au fost prielnice spațiului strămoșilor noștri din stânga Dunării și, în special, celor din Dobrogea.

Secolul al IV-lea a adus profunde transformări în viața religioasă creștină a provinciei Dobrogea, o dată cu adoptarea creștinismului ca religie de stat, constatându-se în secolul al V-lea o multiplicare sensibilă a sediilor episcopale, în special pentru cetățile de pe linia Dunării și din nordul provinciei.

Reținem ca important fapt istoric dezvoltarea sediilor episcopale de la Tomis și Tropaeum-Traiani, în primul oraș Tomis existând indicii despre rangul mitropolitan al ierarhului rezident[10].

---

[8] Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 287.

[9] Mihai Diaconescu, *Istoria literaturii daco-romane*, București, 1999, p. 424.

[10] Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Viața creștină și organizarea bisericească în ținuturile Tomisului și Dunării de Jos de la începuturi până la anul 1864*, în *Arhiepiscopia Tomisului și Dunării de Jos în trecut și astăzi*, Galați, 1981 (p. 11-30); Pr. Prof. Ene Braniște, *Sfinți mărturisitori și martiri cinstiți de strămoșii noștri pe pământul românesc dintre Dunăre și Mare în lumina mărturiilor istorice, epigrafice și arheologice* (p. 113-126); Dr. Nestor Vornicescu, *Biruit-au gândul. Studii de teologie istorică românească*, Craiova, 1990; *Spiritualitate și istorie la întorsura Buzăului*, Buzău, 1983; Ioan G. Coman, *Elemente de creștinătate spirituală geto-daco-romană și creștină în regiunea râului Mousaios-Buzău, după mărturii patristice și arheologice*, p. 231-258; Emilian Popescu, *Creștinismul în Eparhia Buzăului până în secolul al VII-lea*, p. 259-277; Ion Miclea, *Dobrogea,* coordonator principal Emil Condurache, București, 1978. Aceasta din urmă este o lucrare de referință apărută în epoca ceaușistă, din care redăm următoarele de la p. 47: „... Secolul al IV-lea aduce profunde transformări și în viața religioasă a provinciei, o dată cu adoptarea creștinismului ca religie de stat, după Edictul din Milano, din anul 312 e.n., dat de Constantin cel Mare..., noua religie a pătruns și în Scitia, îndeosebi în mediul militar al garnizoanelor de pe Dunăre și în cel comercial al orașelor maritime.

Episcopul Romanului, Melchisedec Ștefănescu, care a fost și la Ismail, a intuit bine când a formulat argumentul că „dacă erau episcopi în Dacia erau și biserici, erau și preoți, prin urmare (erau) și școli unde se pregăteau acești preoți și servitorii cultului divin”[11] și, deci, adăugăm noi, dacă erau ierarhi, incontestabil trebuiau să fie și monahi și monahii cu așezămintele specifice vieții monahale.

Monahismul primelor secole de la Sinai, Tebaida, Palestina, în jurul Betleemului și al Ierusalimului și, mai apoi cu secolul al X-lea din Athos, a pregătit și clerici care au ocupat scaune eparhiale și care s-au îngrijit de rânduielile chinoviilor de monahi și monahii.

În ținuturile daco-romane, primul monah și mare organizator de mănăstiri, atestat documentar, este Audius, exilat la noi din Siria, ca urmare a unui ordin special al împăratului Constantin al II-lea (337-361)[12].

Audius a trecut din Dobrogea și în stânga Dunării, predicând, convertind și botezând. Iar pentru tema pe care o urmărim, Audius a fondat mănăstiri, pentru cei care acceptau modul de viață severă, liber consimțită. A predicat, a convertit, a botezat[13].

Mănăstirile daco-romane din secolele IV-VI sunt importante prin: școli, scriptorii și biblioteci, cât și prin consecvența și fervoarea cu care participau la disputele teologice ale epocii. Ierarhii care aveau așezăminte monahale în eparhiile lor au încurajat activitatea cărturărească a monahilor în cele mai variate moduri[14].

De altfel, în aceste zone s-au înregistrat marile persecuții anticreștine cu numeroși martiri. O interesantă mărturie în acest sens o constituie *martiricon*-ul descoperit la Niculițel în interiorul căruia s-au conservat osemintele a patru martiri înhumați al căror nume au fost scrise pe perete: Attalus, Philippus, Kamasis și Zoticus.

După unele opinii aceștia au fost martirizați la nordul Dunării, ca și Sava Gotul, acolo unde se îndrepta activitatea lor de misionari creștini.

Tot în această perspectivă a activității de creștinare a populației de la nordul Dunării poate fi explicată și prin multiplicarea sensibilă a sediilor atestate de la sfârșitul secolului al V-lea, în special pentru cetățile de pe linia Dunării și din nordul provinciei.

Reținem ca un fapt important istoric dezvoltarea sediilor episcopale de la Tomis și Tropaeum Traiani, în primul dintre cele două orașe existând indicii după rangul mitropolitan al ierarhului rezident”; *De la Dunăre la Mare*, Mărturii istorice, mărturii și monumente de artă creștină, Galați, 1979: a) S. Nicolae, București, *Pătrunderea și dezvoltarea creștinismului în Schytia Minor*, p. 23-33; b) Radu Vulpe, *Romanitate și creștinism, coordonate ale etnogenezei române*; c) Ene Braniște, *Martiri și sfinți pe pământul Dobrogei de azi*, p. 34-62; d) Ioan Coman, *Scriitori teologi în Schytia Minor*, p. 63-83; e) Silviu Sanie și Ioan Dragomir, *Începuturile creștinismului în sudul roman al Moldovei*, p. 117-123; Prof. Gheorghe Enache, *Romanitate și creștinism în spațiul est carpatic. De la origini până în secolul al XIV-lea*, în revista „Credința ziditoare” – Iași, an I, nr. 10, aprilie 2003.

[11] Tudor Ghideanu, *Episcopul Melchisedec Ștefănescu*, în „Cronica Romanului”, aprilie 2002, an II, nr. 4, p. 9.

[12] Mihail Diaconescu, *op. cit.*, p. 277.

[13] *Ibidem*, p. 277.

[14] *Ibidem*, p. 278.

Așezămintele monahale, de la sud și nord de Dunăre, au dat, dintre monahi și martiri ca Astion († 290), ceea ce dovedește existența monahismului pe teritoriul Dobrogei în secolul al II-lea[15].

Sfântul Ioan Casianul care a poposit, prin Sfintele sale moaște și în Moldova în anul 2003, era originar din Dobrogea, bun cunoscător al vieții călugărești, ucenic al Sfântului Ioan Gură de Aur, arată că monahismul a apărut *chiar în perioada apostolică*[16].

Istoria ne prezintă o *ceată* de călugări din stânga Dunării, din Scythia Minor – Dobrogea, din primele luni ale anului 519 cunoscuți cu numele de *călugări sciți* printre care: Ioan Maxențiu, Leonțiu Ioan, Mauriciu, Petre Diaconul, Ioan, Ahile[17].

Anul 963 marchează momentul întemeierii Marei Lavre din Sfântul Munte Athos, devenită important centru de trăire monahală, care a atras mulți viețuitori din Țările Române, iar unii revenind în țările natale au întărit activitatea vieții monahale. Athosul cu cel mai mare cult al Maicii Domnului și considerat ca fiind Grădina Maicii Domnului a stimulat viața monahală din mănăstirile românești.

* * *

Ne este cunoscută întâmplarea cu câțiva călugări de la Mănăstirea Bisericani, județul Neamț, care s-au pornit să meargă pentru a rămâne în Sfântul Munte. Nici nu au apucat să iasă bine din incinta mănăstirii că le-a ieșit în cale Maica Domnului întrebându-i unde se duc, la care monahii au spus că se duc în Athos, la Grădina Maicii Domnului. Replica a fost dată imediat: „Întoarceți-vă înapoi. Și aici este Grădina mea!". Și s-au întors, rămânând în Mănăstirea Bisericani, iar locul unde a avut loc această minunată întâlnire și descoperire este cunoscut cu numirea de „Iconița".

* * *

Mănăstirea Neamț a avut relații bune cu vecinii. Din comunitatea evreiască din Târgu Neamț, mulți meșteșugari, tinichigii, fierari etc. lucrau la Mănăstirea Neamț. Se păstrează la Arhivele Statului nume de persoane care, pe categorii de meserii, își primeau plata lucrărilor efectuate de la casieria Mănăstirii Neamț.

Nostalgia neamului evreiesc, de la vremea suferințelor strămutării în Babilon, îi determinau pe mulți evrei din Târgu Neamț să vină la Mănăstirea Neamț la vremea cântării „La Râul Vavilonului"!

* * *

În Târgu Neamț, Mănăstirea Neamț în secolul al XIX-lea a ctitorit o școală pentru copii și un spital pentru cei în suferință. Era vremea când la cârma

---

[15] Pr. Prof. Dr. Emilian Popescu, *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 151-154.

[16] *Ibidem*, p. 159. A se urmări în același volum: a) Pr. Dr. Marcu Bănescu despre Sfântul Ioan Casian, p. 221-233; b) Pr. Dr. Gh. Drăgulin, *Dionisie Exiguul (Smeritul)*, p. 234-247, care a trăit între anii 460-550 și a susținut la Roma pe călugării dobrogeni numiți *scitici* (a se urmări și în „Tribuna" din 23 mai 1968, p. 591).

[17] Pr. Vasile Gh. Sibiescu, *Călugării sciți*, retipărire din „Revista teologică", Sibiu, 1936, p. 1-2.

Mănăstirii Neamț se afla Arhimandritul Neonil Buzilă (1834-1835; 1838-1839 și 1843-1853). Despre spitalul din Târgu Neamț, într-o monografie a satului Pildești[18], comuna Cordun, județul Neamț, un ierarh romano-catolic, episcopul Anton de Ștefano, vizitând acest așezământ, nu mult după darea în folosință, a consemnat că este un spital de nivel european unde sunt tratați suferinzi din toate categoriile sociale, printre care și mulți de confesiune romano-catolică din respectivul sat Pildești. Acel arhiepiscop sublinia faptul că atât școala cât și spitalul din Târgu Neamț sunt ctitorii ale Mănăstirii Neamț.

* * *

În anul 1937, Profesorul Universitar I.D. Ștefănescu a ținut o conferință la Iași cu titlul *Instituția monahismului*, în care, după un calcul făcut după numele celor trecuți la Domnul de la întemeierea Mănăstirii Neamț până în 1937, ar fi fost 36.000 de nume. Câte nume s-au mai adăugat din 1937 până în 2003?! Nu ne putem da seama până la ce an am putea coborî înființarea acestei mănăstiri și deci de când numărăm existența ei?! Și dacă am lua în calcul anul 963 a întemeierii Marii Lavre din Athos *am avea 1040 de ani* de la înființarea Sfintei Mănăstiri Neamț.

* * *

Mănăstirea Neamț este păstrătoare de mari taine istorice. Pendularea înființării mănăstirii între sec. al X-lea și al XIII-lea oferă multe posibilități demonstrative.

In decursul secolelor, Mănăstirea Neamț a fost martoră a nenumărate întâmplări. Viețuitorii ei s-au nevoit cu multă răbdare neabdicând de la regulile vieții monahale.

La vremea în care ne aflăm nu este ușor de fixat care din teoriile formulate în legătură cu începutul vieții monahale în acest spațiu nemțean poate fi considerată ca cea valabilă.

Vremurile bune au fost de multe ori înecate de altele tulburi și cu multe suferințe. De fiecare dată s-a început lucrul din nou și s-a legat firul activităților duhovnicești ca și al celor materiale.

De la care an se poate vorbi de începutul vieții monahale în această vatră carpatină este oarecum anevoie de fixat. Putem vorbi totuși de un neam care a știut să cultive și să păstreze taina evlaviei și s-a nevoit cu nevoința cea bună. La vremuri de răscruce s-a cufundat în adâncul pădurilor. Ceahlăul a fost mereu punctul cardinal de orientare, de privire la înaltul cerului și de închinare la Cel Prea-Înalt.

* * *

Golirea mănăstirilor de bărbați și de femei în perioada comunistă a schimbat în multe feluri situația și în Mănăstirea Neamț. Mulți viețuitori au fost trimiși la

---

[18] Pentru fragmentul cu spitalul și școala din Târgu Neamț ridicate de Mănăstirea Neamț, care se fac aprecieri deosebit de prețioase la p. 299 în lucrarea monografie a satului Pildești, comuna Cordun, județul Neamț, alcătuită de Pr. Alois Moraru, Pr. Iona Dimișcă și Prof. Drd. Anton Coșa, tipărită la Iași, 2002, la p. 299 cu nota 1642.

„urma" lor și siliți să intre în sistemul colhozurilor[19]. Puținii din viețuitorii care au apucat anii de activitate regulată se silesc să facă îndrumarea noilor veniți pentru viața monahală spre a se ajunge la ceea ce trebuie să fie Mănăstirea Neamț. Este o muncă nu ușoară pentru refacere, dar cu râvnă și dragoste lucrurile evoluează spre restabilirea vieții spirituale.

Supliment de bibliografie

- Protos. Emilian Nica, *Locul Sfintei Mănăstiri Neamț în spiritualitatea românească a secolelor XIV-XVI*, în revista „Teologie și Viață", Trinitas, Iași, nr. 5-8, mai-august, 2002, p. 130-147.

- I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Fiu al României și Părinte al Bisericii Universale – Semnificația aducerii moaștelor Sfântului Ioan Casian la Iași*, în revista „Candela Moldovei", Iași, nr. 8-9, august-septembrie, 2002, p. 3. „... Sfântul Ioan Casian s-a născut în Dobrogea și a trăit în a doua jumătate a secolului al IV-lea în prima jumătate a secolului al V-lea (360-435). Dacă în *secolul al V-lea Dobrogea era vatra cea mai importantă a monahismului de pe teritoriul actual al României, începând cu secolul al XV-lea, monahismul românesc s-a dezvoltat cel mai intens în Moldova* (s.n.). Astfel, binecuvântare mărturiei și misiunii spirituale a monahismului s-a extins din Dobrogea în Moldova și în toate celelalte provincii românești, încât România este pe drept numită azi *Țara mănăstirilor...*". „Sfântul Cuvios Ioan Casian este cel dintâi mare dascăl-teolog al vieții monahale născut pe teritoriul României de azi și cinstit ca Sfânt Părinte al Bisericii Universale".

- Protos. Paisie Fantaziu, *Episcopia Buzăului 500 de ani de la (re)înființare*, Editura Sfintei Episcopii a Buzăului și Vrancei, 2002. Folosește afirmarea conform căreia, Sfântul Epifanie, Arhiepiscopul Ciprului, Părinte al Bisericii și totodată scriitor bisericesc († 403), ne-a lăsat informații potrivit cărora la mijlocul secolului al IV-lea existau în estul Munteniei de azi și sudul Moldovei episcopi și mănăstiri pentru populația autohtonă geto-daco-romană ortodoxă, precum episcopi și mănăstiri pentru audieni și pentru goți" (p. 24).

În legătură cu Tomisul, Constanța de astăzi, „... sunt știri despre Sfântul Evanghelicus, Episcop al Tomisului... nu a fost primul episcop al Tomisului, ci unul dintr-o serie de episcopi tomitani, care începe, poate, chiar din timpul Sfântului(ui) Apostol Andrei" (p. 16). „Creștinismul tomitan și din toată Dobrogea acelei epoci nu poate să nu fi fost în legătură cu viața creștină din nord-estul Munteniei și sud-vestul Moldovei..." (p. 16). „... În secolul al IX-lea este atestată Arhiepiscopia autocefală a Tomisului, iar în secolele X-XII funcționa, se pare, o episcopie la Dinogeția, urmașă și continuatoare a Arhiepiscopiei Tomisului..." (p. 17).

---

[19] Gherasim Putneanu, Constantin Hrehor, *Tămâie și Exil – dialoguri despre pribegia fraților*, Botoșani, 2003, 263 pagini. Prezintă o listă foarte bogată de monahi și monahii excluși din mănăstiri, trecuți prin închisori, supuși la munci necorespunzătoare și unii reveniți după ani și ani de pribegie.

- Iolanda Ţighiliu, *Între diavol şi Bunul Dumnezeu. Cler şi cultură în Principatele Dunărene*, Bucureşti, 2002. Prezentând şi aspecte ale vieţii monahale din ţara noastră face o scurtă incursiune şi înainte de secolul al XV-lea printre altele arătând că: „În Ţările Române isihasmul a pătruns încă din veacul al XIV-lea, iar legăturile cu Athosul au făcut din el, ulterior, o realitate neîntreruptă a vieţii religioase călugăreşti în spaţiul carpato-dunărean..." (p. 9).

- Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Bucureşti, 1956; prezentând pe Sfântul Niceta de Remesian, exprimă ideea că „e probabil (ca Sf. Niceta) să fie *creatorul* şi desăvârşitorul monahismului ortodox în regiunea de la Dunăre misionată de el. Monahism ortodox şi eretic exista deja în Dobrogea şi Goţia, adică în Muntenia actuală, cum ne-o confirmă legăturile Sfântului Vasile (cel Mare) cu Sfântul Sava şi relatările lui Epifaniu" (p. 237). A se vedea lucrarea *Sfântul Niceta de Remesiana şi ecumenicitatea patristică din secolele IV şi V* de Asist. Ştefan C. Alexe, Bucureşti, 1969.

- Ion Ionescu, *Începuturile creştinismului românesc daco-roman*, Bucureşti, 1998, cap. 7, *Vechimea vieţii mănăstireşti la români*, p. 127-130.

- Gheorghe I. Brătianu, *Tradiţie istorică despre întemeierea statelor româneşti*, Bucureşti, 1980, p. 12: „... până în pragul epocii moderne a istoriei când se înmulţesc nemăsurat cunoştinţele şi izvoadele de informaţie, povestirile tradiţionale au un rost însemnat în descrierea vremurilor ce nu au lăsat mărturii documentare şi a căror amintire ni se păstrează, în mod firesc, de relaţiuni mult mai recente decât faptele provenite...".

- *Sfinţii români şi apărători ai legii strămoşeşti*, Bucureşti, 1987, oferă o listă mare de vieţuitori în aşezări monahale din spaţiul locuit de români.

- Epifanie Norocel, Episcopul Buzăului, *Pagini din istoria veche a creştinismului la români. Mărturii ale creştinătăţii poporului nostru*, Buzău, 1986, p. 74-80; prezintă „Monahismul şi răspândirea lui pe meleagurile româneşti".

- Nestor Vornicescu, *Studii de teologie istorică şi antologie*, Craiova, 1998. Autorul rămâne la jumătatea secolului al XIV-lea, când a devenit Mănăstirea Neamţ „centru de spiritualitate şi cultură românească" (p. 86).

- Academia Română, *Istoria românilor*, vol. IV, Bucureşti, 2003. Prezentând „Viaţa monahală – organizarea bisericească", la p. 249-254 se arată că „din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, o dată cu presupunerea de a consolida organizarea Bisericii, s-a manifestat o grijă specială şi pentru viaţa monahală. Au fost ridicate de către domni sau cu sprijinul lor mari mănăstiri, care au fost înzestrate cu însemnate bunuri şi privilegii.

Faptul că mare parte a ctitorilor de mănăstiri s-a făcut pe locul unor locaşe monahale *preezistente lor* (s.n.) poate fi interpretat ca un indiciu elocvent al „vechimii creştinismului şi permanenţei româneşti pe meleagurile respective".

La p. 257 se consemnează faptul că „în Moldova cea mai veche mănăstire cunoscută documentar este Mănăstirea Neamţ, ridicată în vremea domniei lui Petru I Muşat de Iosif, primul episcop, apoi mitropolit al Moldovei" însă fortificată şi înzestrată (adăugăm noi). A se vedea şi Tudor Teoteoi, capitolul III, *Instituţii şi viaţa de stat*.

- Marcel Drăgotescu, *Drumuri la Mănăstiri Moldave*, Bucureşti, 1992. Autorul afirmă că pentru Mănăstirea Neamţ „tradiţia situează începuturile acestui aşezământ prin ultimele decenii ale secolului al XIII-lea" (p. 85).

- Constantin Mătasă, *Prin Moldova de sub munte*, Bucureşti, 1965. Acesta consideră că: „Mănăstirea Neamţ poate fi socotită drept cea mai de seamă aşezare mănăstirească a Moldovei" (p. 97).

- *La cumpăna dintre milenii*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2000. Prezintă o sumă de aspecte în legătură cu predica Sfântului Apostol Andrei şi celelalte aspecte ale vieţii spirituale care au urmat.

- Ligia Bărzu, *Continuitatea creaţiei materiale şi spirituale a poporului român pe teritoriul fostei Dacii*, Bucureşti, 1979. Autoarea conchide că: „dincolo de structurile politice particulare rămân factorii care asigură unitatea poporului român din toate ţinuturile care îi aparţin, comunitatea de limbă, de cultură şi *de religie*, tradiţiile comune şi conştiinţa originii comune, factori care stau la temelia României moderne" (p. 105).

- Nu în ultimul rând facem referire şi la lucrarea *Iosif Muşat Întâiul mare ierarh român*, de Arhim. Ciprian Zaharia, Roman, 1988: „Cel ce a instituit o legătură organică dintre *monahism şi cultura românească* a fost mitropolitul Iosif Muşat" (p. 116).

- Adrian Rădulescu şi Ion Bitoleanu în lucrarea *Istoria Românilor despre Dunăre şi Mare – Dobrogea*, Bucureşti, 1979, în capitolul „Viaţa culturală şi spirituală", p. 139-150, fac o bogată expunere a creştinismului în Dobrogea cu o continuare pentru secolul al VII-lea şi al X-lea la Dunărea de Jos, p. 158-160.

- Ştefan Pascu, *La genèse des peuples romans l'Origen et le développement historiques du roumain*, Bucarest, 1980. Citează pe Naum Râmniceanu: „Dacii s-au romanizat, şi romanii s-au dacizat. De la romani ne-a rămas limba, de la daci sângele şi limba parţial" (p. 24).

Adaos

Istoricul Mănăstirii Neamţu asupra situaţiei şi drepturilor Monastirii Neamţ, Tipografia Monastirii Neamţu – 1933. Patriarhul Nicodim Munteanu în „Consideraţiuni generale", p. 3-19, face un expozeu din care câteva fragmente:

„Monastirea Neamţu a fost cel mai mare aşezământ monastic din România şi chiar din lumea ortodoxă şi cea mai mare gospodărie bisericească din Ţară având un strălucit trecut. Ba ea şi astăzi îşi păstrează întâietatea între monastirile Ţării" (p. 3).

„... marea lavră a Neamţului a radiat până departe şi peste hotarele ţării..." (p. 3).

„... în curs de veacuri întregi... monastirea a fost răsadniţa culturii creştine şi naţionale în Moldova..." (p. 4).

„... Istoria ei se întreţese cu istoria neamului, cum razele din făclia ei strălucitoare s-au împletit cu razele altor făclii din cuprinsul Ţării şi au alcătuit cununa şi aureola culturală a naţiunii noastre..." (p. 9).

„... cu cetatea ei falnică şi cu toate aşezămintele ei, toate dăinuitoare în aceste măreţe văi de la porţile Carpaţilor, alcătuieşte cel mai măreţ monument naţional românesc, care grăieşte aşa de convingător, că toate aceste ţinuturi sunt moşia de veacuri a neamului românesc..." (p. 9).

The oldness of the Neamt Monastery in a new documentary-historical perspective

The author of this study, 'The oldness of the Neamt Monastery in a new documentary-historical perspective', Deacon Professor Ioan Ivan takes into analysis a very debated historical issue concerning the time of foundation of Neamt Monastery. Several different theories are taken into account. Called by the author 'the Jerusalem of Moldavia', the Monastery of Neamt is a great treasury of religious history and national culture. An examination of some historical documents is able to show the importance of this monastic institution for the entire theological background of Moldavia through the centuries, but also for the incessant presence of the Orthodox Church in the cultural and spiritual formation of the Romanian nation.

Contribuţii filantropice ale preoţilor din Arhiepiscopia laşilor în timpul Primului Război Mondial*

– Memoriile preoţilor din judeţele laşi, Neamţ şi Botoşani –

Protos. drd. Emilian NICA

Primul Război Mondial (1914-1919) a fost numit în istoria românilor Războiul de Reîntregire a Neamului (1916-1919), reprezentând unul din evenimentele cele mai importante ale secolului al XX-lea.

A fost necesară o implicare armată a poporului român pentru a împlini ceea ce nu a reuşit pe timp de pace, adică unirea tuturor românilor (a Transilvaniei, Basarabiei şi Bucovinei cu România) într-un singur stat.

În desfăşurarea acestor evenimente, pe lângă oamenii politici ai timpului şi armata ţării, Biserica Ortodoxă Română a îndeplinit un rol de seamă prin clericii şi credincioşii săi.

Despre implicarea slujitorilor Bisericii în desfăşurarea Primului Război Mondial s-au scris mai multe cărţi, studii şi articole, ce au evidenţiat activitatea de asistenţă religioasă şi social-caritativă a clerului şi cinului monahal, pentru susţinerea poporului român în lupta de eliberare a teritoriilor româneşti ocupate şi realizarea unităţii naţionale.

Se ştie faptul că, pentru o mai bună coordonare a activităţilor amintite, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a propus în anul 1915 Marelui Cartier General ca Prof. Univ. Iconom Constantin Nazarie să fie acceptat „Protopop al preoţilor de armată" şi şef al Serviciului Religios, fapt care s-a împlinit.

În Arhiepiscopia Iaşilor, clericii şi monahii aflaţi sub păstorirea Înalt Prea Sfinţitului Pimen, Mitropolitul Moldovei şi Sucevei, au răspuns cu dăruire şi responsabilitate chemării ţării, de a susţine idealurile şi doleanţele poporului român, în acele vremuri de grea încercare.

Însă foarte important este şi aportul adus în acest război de către creştinii din parohiile Arhiepiscopiei Iaşilor.

Contribuţia lor substanţială este reliefată într-un mod obiectiv de preoţii parohi, prin memoriile trimise la Centrul eparhial – Iaşi.

---

* Din Arhiva Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, *Dosarul nr. 107*, vol. I şi II.

Conform *Ordinului circular* nr. 2559 din 9/22 august 1919, emis de Înalt Prea Sfințitul Pimen, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, preoții din parohiile rurale trebuiau să trimită la Mitropolie un raport care să conțină informații și date despre tot ce s-a petrecut în cuprinsul parohiei în care păstoresc „de la începutul războiului și până la sfârșit", pentru ca astfel să se poată întocmi o lucrare de ansamblu referitoare la marele război în cuprinsul Mitropoliei Moldovei și Sucevei.

Astfel, majoritatea preoților au răspuns ordinului circular și au trimis rapoartele lor cu date foarte importante despre implicarea enoriașilor în desfășurarea Primului Război Mondial.

Aceste rapoarte sau memorii se găsesc în Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, cuprinse în dosarul cu nr. 107, împărțit în două volume, pe care le-am cercetat și din care prezint informațiile și concluziile ce urmează.

Întrebările ce se desprind din adresa Înalt Prea Sfințitului Pimen și răspunsurile primite de la preoții din județele Iași, Neamț (fără partea ce este cuprinsă în Episcopia Romanului) și Botoșani (incluzând și județul Dorohoi) sunt adevărate capitole din istoria participării românilor în război, care reflectă și starea de spirit din această parte de țară.

1. Impresia produsă în popor la intrarea țării noastre în război

Vestea intrării României în război, la data de 14/27 august 1916, a produs în rândul românilor atât bucurie și speranță, cât și tristețe și teamă, deoarece în acel moment nu se puteau aprecia consecințele războiului.

Era seara și apoi noaptea sfântă în care creștinii se pregăteau să cinstească pe Maica Fiului lui Dumnezeu, la praznicul Adormirii ei. Așadar, în noaptea de 14 spre 15 august 1916 (27/28 st. n.), glasul clopotelor bisericilor împreună cu sunetul goarnei au vestit intrarea României în război. După doi ani de neutralitate, România, potrivit intereselor naționale, se alătura Antantei (o coaliție formată din Franța, Marea Britanie, Italia, Rusia, și apoi Belgia, Serbia, Muntenegru și Grecia), împotriva Puterilor Centrale (Austro-Ungaria și Germania, la care se adauga Turcia și Bulgaria).

În acea noapte s-a dat citire decretului M.S. Regelui Ferdinand, prin care purtătorii de arme erau chemați sub drapel. Știrea s-a răspândit cu repeziciune în toate comunitățile și a făcut ca noaptea să se transforme în „zi", fiindcă agitația, pregătirea tinerilor și vârstnicilor de a merge la război a produs sentimente deosebite de bucurie și întristare.

Iată ce scria în memoriul său din 30 octombrie 1919 preotul Popoviciu, din Parohia Ciurea, județul Iași: „Pregătirea sufletească a poporului pe temeiul religiunii și a conștiinței bazată pe credință și dragoste a avut-o hotărârea definitivă de a se război, în a-și sacrifica viața fiecare, de dragul dezrobirii neamului, țării străbune și a apărării Tronului. Cunoștea poporul că soarta fraților noștri din Ardeal, Basarabia și Bucovina era din cele mai jalnice. Știa că tricolorul național era terfelit și batjocurit de agresorii neamului, unguri, nemți etc. Instinctul de conservare națională era adânc pătruns în popor, cu toții știau că fac cel mai mare bine neamului și e o datorie, pe lângă o dezrobire, o înfăptuire a unității noastre

naționale; că dorința marilor noștri Domnitori ai țării și ai neamului: Ștefan cel Mare și Sfânt și Mihai Viteazul se va îndeplini acum; au avut cu toții un asentiment de nedescris. Cu toții își măsurau forța, se îndemnau unii pe alții, își îngrijeau armele, de drum, și cu drag se supuneau chemării"(fila 16, vol. I).

Datoria față de țară și conștiința de român au determinat pe unii țărani să aibă sentimentul de glorie militară, de patriotism, pentru că vedeau numele de român sinonim cu noțiunea de viteaz, de erou militar: „Femeile țărance care nu au învățat la nici o școală decât numai în casa părintească ce este iubirea de țară și au primit tot cu atâta avânt vestea despre intrarea în război" (fila 9, vol. I).

După atâtea secole de suferință, de destrămare a neamului și de asuprire din partea altor popoare, în sufletul românilor se înrădăcinase dorința de libertate, de unitate și de perpetuare a valorilor neamului.

Ceasul dezrobirii era de mult așteptat, „înfăptuirea idealului național, de unire a tuturor românilor sub scutul dinastiei române și înlăturarea granițelor etnice" se putea realiza. „Nu era un război de cuceriri nedrepte, ci un război pentru dezrobirea fraților subjugați" (fila 94, vol. I).

De asemenea, oamenii din Parohia Andrieșeni, județul Iași, aveau credința și speranța că intrarea României în război era necesară pentru eliberarea teritoriilor românești aflate sub ocupație străină, acolo unde frații supraviețuiau persecuțiilor.

Însă vestea intrării României în război a produs și îngrijorare, durere, nenorocire și chiar groază. Unii români erau abătuți și se gândeau atât la frații care suferă, cât și la greutatea războiului, la urmările lui. Era necunoscutul ce-i aștepta pe fii, era grija casei și a familiei, era despărțirea care se apropia între cei chemați sub drapel și toți cei ai familiei, la care se adăuga grija pentru agoniseala de o viață.

Și creștinii din parohia Costuleni, jud. Iași, au primit vestea cu multă tristețe, gândindu-se cine se va îngriji de cei rămași acasă.

De altfel, și în Parohia Bârnova, județul Iași, „vestea intrării țării noastre în război a produs în majoritatea poporănilor acestei parohii o panică și o impresie cam neplăcută și foarte îngrijorătoare pentru cei ai căror membri din familii erau mobilizați; cu toate sfaturile alinătoare ce le dădeam cu ocaziunea rugăciunilor ce se făceau săptămânal în biserică, totuși starea de îngrijorare nu dispărea, mai ales de la mamele și soțiile celor mobilizați", scria preotul paroh (fila 8, vol. I).

La Parohia Tarcău, județul Neamț, anunțul a adus jale adâncă. Nu se auzea decât plânsetul mamelor care-și petreceau copiii și a soțiilor și copiilor după bărbații și respectiv părinții lor, spre locurile unde se adunau pentru a pleca la război: „Pe lângă durerea existentă, licărea în sufletul poporului și bucuria de curmare a acestei stări de tărăgănare, de subjugare a fraților noștri, de care nu ne despărțea decât linia hotarului milenar, bucuria izvorâtă din credința noastră a tuturora că vom reuși, fiind în alianța atâtor state mari și puternice și tocmai de aceea bucuria că războiul va fi de puțină durată" (fila 96, vol. I). Majoritatea credincioșilor își încredințau soarta în mâinile lui Dumnezeu, Care știe și rânduiește toate spre folosul oamenilor.

Pentru cei din Parohia Vlădeni, jud. Iași, această veste i-a făcut să sufere în tăcere. „Și pentru bărbați și pentru femei îngrijorarea pentru nenorocirile ce puteau aduce războiul era risipită de credința că Dumnezeu e bun și mare, ca să

cruțe de nenorociri, așteptând astfel cu încredere și patriotism desfășurarea faptelor" (fila 9, vol I).

Ieromonahul Damian Sora de la Parohia Românești, județul Neamț, scria în memoriul său: „Fiecare ostaș, pe care țara l-a chemat, și-a lăsat părinții, copiii, frații și rudele, și credincios până la ultimul grad jurământului către Țară și Tron au plecat încărcați de binecuvântările preotului paroh – părintele lor sufletesc – și a tuturor celor rămași în sat, de la bătrânul gârbovit de ani ce abia se mai sprijină și până la copilașul ce gângurește în leagăn" (fila 67, vol. I).

Soldații din Parohia Căciulești, jud. Neamț, ziceau: „Bine că a dat Dumnezeu de a sunat și acest ceas, căci de doi ani de zile îl așteptam gata cu arma-n mână si de cât vom sta degeaba în taberele de concentrare, mai bine să dăm mâna cu frații noștri de peste munți..." (fila 121, vol. I).

Toți cei care știau că fac parte din contingente mobilizabile se strângeau grupuri pentru ca să fie cei dintâi la datorie. Erau unii care „se bucurau să plece pe câmpul de luptă, decât să piardă vremea la țară, fără folos", iar pentru alții intrarea în război nu a produs mare impresie, pentru că era recentă mobilizarea din anul 1913.

Așadar, vestea intrării României în război a fost primită cu multă seriozitate, cu simțul omului prevăzător, ce-și dă seama că vor veni timpuri grele, care vor aduce lipsuri, suferințe și multe vieți jertfite, dar și cu nădejdea în vremuri mai bune și împlinirea „testamentului" înaintașilor.

În aceste încercări vremelnice, preoții nu au încetat a se ruga lui Dumnezeu pentru binele neamului, de a îmbărbăta pe soldați, de a-i spovedi și împărtăși cu Sfintele Taine, ca Hristos-Domnul să-i ajute să biruiască pe vrăjmașii țării și să se întoarcă sănătoși la casele lor.

Veștile îmbucurătoare de la Mărăști, Mărășești și Oituz au ridicat moralul tuturor, dând speranță și celor de pe front, dar și celor rămași acasă.

2. Numărul oamenilor mobilizați

Aceasta este o altă întrebare la care preoții prin rapoartele lor au răspuns, informațiile bazându-se pe evidențele de la autoritățile locale și completate cu date și mărturii din comunitățile păstorite.

Din cele 286 de parohii, care au trimis memoriile la solicitarea mitropoliei și care se găsesc în dosarele mai sus amintite, au fost mobilizați pentru război aproximativ 81.971 de oameni.

Dintre aceștia s-au întors de pe front în jur de 65.813 ostași. La datorie au căzut aproximativ 15.824 de oameni, între ei numărându-se și persoanele dispărute.

Mulți dintre cei căzuți pe câmpul de luptă erau căsătoriți, rămânându-le soțiile văduve și copiii orfani. Alții, tineri fiind, ar fi fost un sprijin esențial pentru bătrânețile părinților lor.

Parohia Flămânzi din județul Botoșani a dat cei mai mulți combatanți. De aici au plecat la luptă 1062 de oameni, 887 s-au întors, iar 175 au căzut la datorie.

Din Parohia Belcești, județul Iași, au plecat pe front 890 de ostași, 689 au revenit acasă, iar 201 oameni au murit sau au dispărut.

În rapoartele amintite se arată faptul că unii luptători români au fost luați prizonieri, iar alții au murit în condiții mai puțin cunoscute.

Cei mai mulți ostași români căzuți la datorie au fost înmormântati în cimitirele parohiale deja existente și numai în cazuri speciale s-au înființat altele noi.

Asistența religioasă asigurată de Biserica Ortodoxă Română a făcut ca toți eroii jertfiți în luptă, plus victimile bolilor necruțătoare, să fie înmormântați creștinește, la majoritatea punându-li-se deasupra mormintelor sfinte cruci confecționate din lemn.

Datorită condițiilor vitrege prin care țara trecea, dar și a lipsei de grijă pentru eroii trecuți la Domnul, unele cimitire au fost dezgrădite, fiind loc de păsune pentru vite, lucru nepotrivit acestor locuri de cinste și înălțare jertfelnică.

3. Armata încartiruită în parohii

Prea cucernicii preoți menționează, în memoriile scrise, că în parohii sau în vecinătatea lor au staționat sau au trecut regimente ale armatei române și ale armatei rusești în retragere.

Important este faptul că în toate cele peste 286 de parohii nu s-au dat lupte, chiar dacă, din măsuri de protecție, pe alocuri, s-au săpat șanțuri de apărare.

Operațiunile de război și iernile deosebit de grele au determinat staționarea regimentelor românești și rusești prin satele regiunii de care ne ocupăm.

Lipsurile materiale și condițiile grele de viață (chiar și caracterul josnic) au făcut ca unii ostași ruși să provoace pagube școlilor, bisericilor, sediilor primăriilor, ale bibliotecilor comunale, arhivelor, precum și gospodăriilor, livezilor și pădurilor locuitorilor. Situația aceasta s-a întâmplat mai ales după căderea regimului țarist și instalarea bolșevicilor la conducere, fapt ce a creat dezordine în armata rusă.

4. Boli molipsitoare în parohii

Lipsa de medicamente, de igienă, gerul și căldura excesivă precum și alți factori au provocat și amplificat apariția și răspândirea unor boli.

Cele mai devastatoare boli, care au provocat moartea multor ostași și civili, au fost: tifosul exantematic, febra tifoidă, holera, scarlatina, gălbinarea, variola, tuberculoza și dizenteria.

Pentru tratarea acestor boli s-au înființat spitale (de convalescență sau de război) și infirmerii într-un număr mare, în funcție de necesități.

S-au organizat societăți pentru ajutorarea celor aflați în suferință, ca de exemplu „Societatea pentru ocrotirea orfanilor de război", sub președinția doamnei Olga Sturza, Președinte al Societății Ortodoxe a Femeilor Române din Iași.

„La spitalul nr. 428, Economul V.I. Constantinescu pe lângă grija ce a depus-o pentru bolnavi cu cele religioase, a servit și ca administrator, instalând spitalul și conducându-l în așa chip, că consiliul spitalelor din jud. Neamț, prin adresa nr. 506 din 27 martie 1917, i-a adus mulțumiri *pentru modul conștiincios cu care a*

condus acel spital, și a fost medaliat cu Ordinul sanitar *Regina Maria*, cl. a III-a, publicat în Monitorul Oficial nr. 177" (fila 91, vol. I).

În timpul războiului, medicii au fost ajutați în activitățile lor și de preoți, călugări și călugărițe, care au alinat și vindecat durerile celor bolnavi.

Parohul bisericii Sfinții Trei Ierarhi din Botoșani a fost rânduit să îngrijească de răniții din spitalul *Filantropia* din aceeași localitate.

Doar satele izolate au fost scutite de marele flagel al bolilor molipsitoare, aici nefiind nevoie de spitale și infirmerii speciale.

5. Ajutoare acordate de către enoriaşi celor afectaţi de război şi de boli molipsitoare

În vederea ajutorării orfanilor, invalizilor, bolnavilor din spitale și infirmerii, dar și a prizonierilor și a celor refugiați, în aproape toate parohiile Arhiepiscopiei Iașilor s-au alcătuit comitete pentru colectarea de alimente, îmbrăcăminte, pături, saltele etc.

Colectele de bani au fost date societății *Crucea Roșie*, care s-a ocupat de întrebuințarea fondurilor bănești. Sub conducerea acestei societăți au lucrat și călugării și călugărițele din mănăstirile Moldovei.

Bunătatea și solidaritatea românească au fost din nou la înălțime în acele vremuri grele. De altfel, locuitorii din satele românești au găzduit și întreținut soldații armatei române și armatei rusești, aflate în trecere sau staționare.

Bisericile și mănăstirile au adăpostit pe bolnavi, pe cei fără case, iar preoții pe lângă asistența spirituală, în măsura posibilităților au asigurat-o și pe cea medicală, așa cum am subliniat mai sus.

În concluzie, memoriile preoților oferă posibilitatea cunoașterii obiective a problemelor create de război, precum și contribuția Bisericii din Arhiepiscopia Iașilor la biruința poporului și reîntregirea neamului românesc în vechile hotare istorice:

„Preoți, cu crucea-n frunte! Căci oastea e creștină,
Deviza-i libertate și scopul ei preasfânt.
Murim mai bine-n luptă, cu glorie deplină,
Decât să fim sclavi iarăși în vechiul nost' pământ!"[1].

---

[1] Imnul național al României *Deșteaptă-te române* de Andrei Mureșan, în *Constituția României*, București, Ed. Lumina Lex, 2003.

Philantropic involvement of the clergy of the archdiocese of Iassy during the First World War

In this study concerning 'Philantropic involvement of the clergy of the archdiocese of Iassy during the First World War', the author leads us into a historical examination and interpretation of the archive documents of the Metropolitanate of Moldavia and Bukovina. After a historical introduction about the First World War and its implications in the life of the Orthodox Church, a conclusion is drawn, that all the members of the Church, clergy and lay people understood the great importance of this war for the national ideals of the Romanian people and also the need for mutual help and prayer in that times of sorrow and death.

Firstly it is analysed the great impression of the war among the simple people, through the letters sent by parish priests to their Archbishop, then the participation of the people from the Metropolitanate of Moldavia and Bukovina. The armies quartered into the parish and the great diseases of the war are mentioned, but most of all the solidarity of the people, the help provided by every parish to the Romanian soldiers prove the unity of the Romanians and their mutual commitment in Christian love and desire for peace and understanding.

Implicarea monahismului din Moldova în alinarea suferinței din perioada Primului Război Mondial (1916-1918)

Daniel ISAI

Un început de secol tumultos, ce a marcat întreaga lume prin războaiele sale, găsește în scaunul mitropolitan al Moldovei pe mitropolitul Pimen Georgescu (1909-1934), personalitate cu o largă deschidere către societatea română, model de ierarh dedicat neamului și Bisericii străbune. Sub directa sa îndrumare, prezența călugărilor din Moldova în aceste vremuri s-a făcut simțită prin foarte multe activități de ajutorare a armatei, a populației locale și a celei refugiate.

În perioada războaielor balcanice, Biserica Moldovei a contribuit cu ajutoare pentru flota de război. Pentru a fi posibilă această contribuție, mitropolitul Pimen a patronat concerte la Teatrul Național ieșean și alte manifestări culturale cu scopul de a strânge fondurile necesare.

Același mitropolit Pimen a avut o inițiativă care s-a dovedit a fi extrem de utilă armatei și implicit neamului românesc. Fiind un om profund ancorat în realitățile vremii, s-a gândit la pregătirea călugărilor și a călugărițelor prin cursuri speciale de infirmerie în vederea ajutorării soldaților răniți în caz de război sau ajutorării populației în vremuri de pace. Astfel, pentru îndeplinirea acestei frumoase inițiative, mitropolitul Pimen a început prin a adresa o scrisoare pastorală către majoritatea mănăstirilor Moldovei, cu scopul de a explica monahilor importanța și necesitatea acestui serviciu pe care trebuie să-l aducă monahismul armatei și neamului. Redăm în continuare fragmente din această scrisoare pastorală ce a avut un profund răsunet în sufletul monahilor și monahiilor:

„Deși călugărismul... e chemat de a fi în liniște..., adevărata călugărie se desăvârșește nu numai în rugăciuni și îndeletniciri duhovnicești, ci, unite cu acestea, să fie și fapte, care să aducă folioase omenirii la toate cerințele vieții [...] În această privință, o strălucită pildă e cea istorisită de Sfântul Evanghelist Luca despre «omul rănit de tâlhari», ca și sentința ce Hristos va rosti la obștească judecată zicând: «Veniți binecuvântaților Părintelui Meu, de moșteniți Împărăția care este gătită vouă... căci: ... bolnav am fost și m-ați căutat» [...]. În adevăr, care altă faptă va fi mai bună înaintea lui Dumnezeu, decât aceea de a îngriji de ostașul viteaz rănit și căzut în luptă, din a cărui rană curge sânge pornit din o inimă caldă pentru țară și neamul lui! Și câtă mulțumire unită cu recunoștință, pleacă din sufletul celui rănit și suferind, care, departe de mamă și familie, întâlnește o mână bună pentru el, care cu blândețe spălându-i și legându-i rana îl scapă de la moarte,

și-i dă nădejde de a se întoarce la ai săi și a vedea roadele sângelui vărsat pentru țara lui. Iată idealul călugărismului! [...] E vremea ca toți fiii țării, de orice stare și orice vârstă, să aducă jertfa cuvenită, căci zilele grele sunt. Călugărițele din mănăstirile noastre să vegheze și să se pregătească. Cele bătrâne în singurătate să se roage lui Dumnezeu pentru țară și oastea noastră; cele tinere în corturi și spitale să îngrijească de răniți"[1].

Scrisoarea e datată 17 ianuarie 1913 cu mențiunea de a fi citită în mai multe rânduri în fața întregului sobor al fiecărei mănăstiri. O dată cu această pastorală, mitropolitul Pimen a cerut și o situație cu monahii si monahiile disponibili pentru această instruire. La scurt timp situațiile au venit la cancelaria mitropolitană după cum urmează: de la Neamț, 47 călugări din 150 existenți, de la Secu 17 care vor merge pentru instruire la Neamț asigurând astfel o unitate a instruirii; de la Văratic, 62 de maici, Agapia, 42 de maici. Călugării de la Mănăstirea Cetățuia în număr de 16 și cei de la Sfânta Mitropolie au fost instruiți la Spitalul Militar din Iași. De la Agafton sunt 25 de maici; de la Mănăstirea Durău au fost trimiși la Neamț spre instruire doi părinți: ieromonahul Isaia Dragomirescu și ierodiaconul Varlaam Popescu.

Mitropolitul Pimen având această situație, cere Ministerului de Război și principesei Maria Moruzi, președinta Societății Crucea Roșie – Iași, la 26 ianuarie 1913, să repartizeze doctori la mănăstirile amintite pentru a face instruirea monahilor în mănăstiri. Inițial au fost implicați doar călugării de pe liste în instruire, însă treptat au început să participe în număr tot mai mare la cursuri și alți călugări. La Mănăstirea Agafton, cursurile au început la data de 16 februarie 1913 sub directa îndrumare a doamnei dr. Elena Bălteanu. Din memoriul dr. locotenent Bălănescu, cel ce a făcut instruirea la Mănăstirea Neamț, aflăm în ce au constat cursurile: „materia a fost predată zilnic în două ședințe, fiecare ședință fiind de 1,5 - 2 ore. Numărul ședințelor a fost de 48 și au fost repartizate astfel:

- 6 ședințe pentru igienă (igiena individuală, a locuinței, boli contagioase cu profilaxia lor);
- 6 ședințe pentru anatomie;
- 20 de ședințe pentru mica chirurgie;
- 5 ședințe pentru bandaje și aparate de fracturi;
- 4 ședințe pentru transportul cu targa;
- 3 ședințe făcute în spitalul din Târgu Neamț;
- 4 ședințe destinate repetițiilor și ascultărilor.

Ședințele erau imediat urmate de aplicații practice (bandaje, aparate improvizate, fierberea pansamentelor și a instrumentelor, spălări pe mâini, pansări de răni, prezentări de instrumente, diverse moduri de dezinfectare etc.).

Fiecare călugăr a fost obligat a face bandaje, a aplica aparate de fracturi, a umbla cu targa ..."[2].

---

[1] *Dosar 51*, Arhiva Arhiepiscopiei Iașilor, anul 1923, *Implicarea călugărilor din Moldova în Primul Război Mondial.*

[2] *Dosar 116*, anul 1912, *Ajutoare pentru Flota de război și pentru Crucea Roșie*, intrat 876/23 martie 1913.

Mitropolitul însuși a fost la spitalul din Târgu Neamț, unde cei instruiți au dat probele practice, pentru a-i încredința că această îndeletnicire este proprie călugărilor și plăcută lui Dumnezeu.

Cum însă un război formal nu a avut loc între armata noastră și cea vrăjmașă, călugărițele pregătite pentru Crucea Roșie n-au fost chemate; iar o parte din călugări, în urma cererii făcută de regretatul președinte I. Kalinderu, au fost chemați în căutarea ostașilor bolnavi de holeră, însoțind armata peste Dunăre, și la întoarcere au rămas în barăcile din Turnu Măgurele îngrijind de bolnavi.

În urma acestei prime campanii au fost medaliați, pe de o parte, mitropolitul Pimen pentru inițiativă și punerea în practică a acestei instruiri, iar pe de altă parte, călugării Mănăstirii Neamț implicați în această operațiune peste Dunăre în frunte cu starețul Teoctist Stupcanu. Acesta a primit medalia *Coroana României*, iar cinci călugări medalia *Serviciul Credincios* Clasa I.

Ca răspuns, mitropolitul Pimen scrie Societății „Crucea Roșie": „Când am luat hotărârea ca monahii și monahiile noastre să se pregătească pentru serviciul *Crucea Roșie* am avut deplina convingere că fac un serviciu țării, îngrijind prin călugări pe ostașii răniți..."[3].

La 27 octombrie 1914, mitropolitul Pimen primește o scrisoare din partea Institutului Surorilor de Caritate „Regina Elisabeta" prin care comitetul de conducere comunica dorința M.S. Regina ca unele din maicile cele mai vrednice ale mănăstirilor țării să fie instruite în Institutul său pentru situații de război. Din corespondență aflăm că, în urma cererii, consiliul epitropilor s-a gândit să încerce pentru început cu un lot restrâns de 10 maici din mănăstirile Moldovei. Cursurile începuseră deja la 15 septembrie și continuau până în luna aprilie anul următor. În consecință au fost alese 10 maici din Mănăstirile Agapia (Elefteria Țugui, Evlampia Porcuțan, Evghenia Dumbravă, Pulheria Andrieș, Ana Matasaria, Eufrosina Rusu) și Văratic (Olimpiada Vasiliu, Serafima Badan, Evghenia Grințescu, Epraxia Neagu) ce au mers la București pentru o instruire specială de lungă durată de aproximativ 6 luni.

Cu ocazia sărbătorii „Nașterii Domnului", superioara Surorilor de Caritate „Regina Elisabeta", maica Z.C. Măldărescu, informează pe mitropolitul Pimen că maicile se descurcă bine și că nutrește convingerea că sacrificiile ce le face acum Înalt Prea Sfinția Sa cu întreținerea lor vor fi un câștig pentru omenirea suferindă.

Cum încercarea făcută cu aceste 10 maici a fost un succes, a urmat ca maici din Moldova să fie instruite în Institutul Surorilor de Caritate. Din corespondență aflăm că pentru anul școlar 1914-1915 erau la acest Institut 15 maici din Mănăstirea Agafton.

O a treia perioadă de instruire pentru infirmieri, de data aceasta călugări, a fost ianuarie-aprilie 1915, instruire făcută în două serii de câte o lună jumătate pentru fiecare grupă de călugări. La 14 ianuarie 1915, arhiereul vicar Antim

---

[3] *Dosar 116*, anul 1912, *Ajutoare pentru Flota de război și pentru Crucea Roșie*, emis nr. 107, intrat nr. 2603.

Botoșăneanul trimite o scrisoare și tabelul călugărilor detașați la Mănăstirea Cetățuia ce vor urma cursuri de infirmieri la Spitalul Militar și Spitalul Frumoasa din Iași. În această corespondență sunt amintite materiile de studiu: anatomia, chirurgia, bandaje, examen de ambulanță. Este stipulată și comisia de examinare formată din arhiereul Antim, medic Lt. Col. Dr. Gavrilescu și președintele comisiei Medic Maior Dr. C. Andreescu.

Arhim. Teoctist Stupcanu ajuns slujitor la Catedrala mitropolitană și profesor de muzică la seminarul „Veniamin Costachi" din Iași a fost desemnat de mitropolitul Pimen șeful acestei grupe de călugări în număr de 50 ce au venit la Iași pentru instruire.

Prin referatul din 21 ianuarie 1915, Arhim. Stupcanu cere mitropolitului îngăduința pentru călugării desemnați pentru instruire ce nu sunt din Mănăstirea Cetățuia să poată locui la Mănăstirea Frumoasa pe toată perioada cursurilor, deoarece aici tocmai se amenajase un pavilion de paturi și infirmeria spitalului de aici le poate asigura hrana din alocația lor primită în acest scop. La sfârșitul acestei perioade de pregătire, adică sfârșitul lunii aprilie 1915, încă aproximativ 50 de călugări care dobândiseră pregătirea de infirmieri, au fost vaccinați împotriva bolilor contagioase și trimiși la mănăstirile lor.

Anul următor, când a izbucnit războiul, peste 200 de călugări erau deja pregătiți pentru ceea ce plana în atmosfera vremii, adică războiul inerent, care deși atât de crud și devastator pentru noi românii a însemnat împlinirea unui vis de veacuri și dezrobirea fraților de peste munți și din Bucovina.

În data de 17 august 1916, printr-o circulară semnată de mitropolitul Pimen Georgescu sunt înștiințate toate mănăstirile din Moldova de începerea războiului și necesitatea mobilizării. Arhim. T. Stupcanu este numit în continuare șeful celor 50 de călugări sanitari și este încurajat de mitropolit de a fi „pildă pentru exercitarea acestui creștinesc și patriotic serviciu" și în același timp îi transmite dispozițiile de urmat: „mâine joi, 18 ale cuvenitei, veți porni cu acești călugări la București, unde vă veți prezenta Onoratei Societăți *Crucea Roșie* spre a primi ordinele de urmare"[4]. Ajunși la București, au fost cazați de către Părintele Nazarie, Directorul Institutului Teologic, unde aveau să aștepte o săptămână spre a fi repartizați la spitale mobile în țară.

În fruntea echipei călugărițelor infirmiere ce au fost instruite la Institutul Surorilor de Caritate „Regina Elisabeta" se afla maica Ana Genovici din Mănăstirea Agapia, ce primise de asemenea în aceeași zi ordinul de a însoți maicile infirmiere la București.

Cealaltă parte a monahilor și monahiilor rămași încă în mănăstiri au fost în scurt timp ceruți la spitalele regionale sau au fost folosiți în spitalele ce s-au înființat treptat în majoritatea mănăstirilor din Moldova.

Toamna anului 1916 marchează începutul eliberării teritoriilor ocupate. Pentru o imagine mai clară a stării de spirit a românilor în fața acestei situații, voi lăsa corespondența vremii să grăiască, căci numai oamenii de atunci puteau

---

[4] *Dosar 51*, anul 1923, *Implicarea monahilor din Moldova în Primul Război Mondial.*

zugrăvi în culori clare tot ceea ce simțeau ei și implicit o națiune întreagă. Așadar, dintr-o scrisoare venită de la Crucea Roșie, filiala Ploiești, semnată Lelia Gen. Candran, și adresată mitropolitului Pimen citim: „... Fiii noștri, demni urmași ai strămoșilor noștri au plecat ca adevărați eroi în îndeplinirea sfintei datorii. Trebuie să răzbune moartea lui Mihai Viteazul, acel român verde și ager, care știuse să țină în frâu popoarele cele mai sălbatice după vremurile lor, și să dezrobească mormântul sfânt a lui Ștefan cel Mare. Precum ducem cu evlavie și recunoștință, flori pe mormântul înțeleptului și marelui Carol I, tot așa trebuie să putem duce, fără sfială, flori pe scumpul mormânt din Bucovina, ce așa de lung timp a zăcut acolo, nu în uitare, căci nu este pe lume român, care să-l fi uitat, dar în robie, unde nimeni nu putea să-i aducă prinosul său de iubire și admirație! Înalt Prea Sfințite Părinte, ruga ce faceți zilnic către Atotputernicul, va da iubitei noastre oști, succesul ce-l merită! Vom birui, căci credem ferm și tare, în drepturile noastre! Noi nu vrem să asuprim, dar vrem să nu fim asupriți!”[5].

Alătur acestei mărturii și excepționalul gest făcut de monahul Filotei Moroșanu de la Mănăstirea Neamț, care de origine era din Maramureș și în momentul cererii sale se afla slujitor la Catedrala mitropolitană din Iași. Acesta spunea în scrisoarea cerere către Înaltul Ierarh: „Convins până în adâncul sufletului meu că a sta indiferent în aceste timpuri, când poporul nostru își făurește un nou viitor este a comite o lașitate; convins că a sta cu mâinile încrucișate la nenorocirile fraților mei este o crimă. (...) Viu a vă face cunoscut că, forțat de aceste motive, schimb de formă haina monahicească cu cea ostășească, și reintru de astăzi înainte ca voluntar în rândurile luptătorilor pentru patria mea, pentru neamul meu, pentru frații mei, pentru legea mea, contribuind si eu în mic la înfăptuirea scumpului ideal așteptat de atâtea veacuri: eliberarea a cinci milioane de frați și formarea României Mari sub un singur sceptru”[6]. Un suflet mare plin de înflăcărare și patriotism a primit din partea mitropolitului un răspuns pe măsură: „În cazuri excepționale se iau și decizii excepționale. Când țara e în război, e o datorie sfântă pentru orice cetățean fie orice ar fi de a să jertfi pentru ea; căci țara trebuie să fie mai presus de orice. (...) Dorința călugărului diacon Filotei Moroșanu o lăudăm și cu dragoste o aprobăm...”[7].

Revenind acum la grupele monahilor infirmieri trebuie să spunem că infirmierii de sub conducerea Arhim. Stupcanu au fost împărțiți la 5 spitale mobile. Fiecare formațiune de călugări avea câte un preot călugăr confesor: grupa I, Ierom. Epifanie Dumitrescu; grupa a II-a, Arhim. Partenie Antahe (din această grupă făcea parte și părintele Vichentie Mălău viitorul mare duhovnic de la Secu); grupa a III-a, Protos. Pimen Gheorghiu; grupa a IV-a, Protos. Trifon Sturza și grupa a V-a, Protos. Galerie Mihalcea. Cele cinci spitale de campanie au pornit în acțiune și s-au instalat după cum urmează: spitalul nr. 1 la Vaslui, spitalul nr. 2 la Tecuci, spitalul nr. 3 la Fetești apoi la Galați, spitalul nr. 4 la Focșani și spitalul nr. 5 la Adjud. Dată fiind schimbarea poziției frontului și

---

[5] *Dosar 81*, anul 1916, vol. I, *Războiul pentru întregirea națională*.
[6] *Ibidem*, vol. II.
[7] *Ibidem*.

spitalele de campanie își schimbau locațiile, astfel spitalul nr. 2 s-a mutat la Dorohoi, spitalul nr. 4 la Botoșani, spitalul nr. 5 la Huși, apoi la Ruginoasa.

Arhim. T. Stupcanu avea însărcinarea de a inspecta fiecare grupă de călugări sanitari, în ceea ce privește disciplina și gradul de implicare al fiecăruia, nevoile acestora, buna desfășurare a serviciilor religioase etc. Părintele Teoctist atunci când se afla în vizită la unul dintre spitalele mobile și găsea vreunul dintre preotii duhovnici bolnav sau avea nevoie de un scurt concediu, rămânea dânsul să îndeplinească serviciile religioase până situația revenea la normal.

In 28 martie 1917, Arhim. Stupcanu, aflându-se în spitalul nr. 5 la Ruginoasa, scrie în raport că a găsit patru călugări bolnavi de tifos exantematic, iar că ceilalti muncesc din răsputeri pentru combaterea acestei grozave epidemii, fiind și ei expuși a se contamina în orice moment.

În încheierea unui raport tot din luna martie 1917 Arhim. Stupcanu spune: „Ca încheiere Înalt Prea Sfințite, atât eu, cât și toți părinții sanitari aflați în serviciul *Crucea Roșie* ținem să vă asigurăm că orice cauze ca frigul, foamea, golătatea, necinstirea, munca excesivă și chiar pericolul de moarte nu ne vor împiedica de a răbda alături de frații noștri care luptă și suferă pentru o cauză sfântă și de a ne face datoria până la capăt”[8].

Epidemiile au fost un al doilea dușman al oștirii, la fel de năprasnic ca și obuzele trimise de inamici. În lupta cu acest al doilea dușman au acționat alături de doctori și infirmierii până la jertfa supremă. Elocventă e mărturia preotului duhovnic Constantin Constantinescu din Regimentul 77 Botoșani, ce a fuzionat cu Regimentul 69 Dorohoi și se afla cantonat în satul Brăiești pe la începutul anului 1917 pentru refacere: „O refacere totală urma să se facă; ofițeri francezi sosiți în acest scop încep cu multă ardoare lucrul. (...) Dar când să începem cu toții munca, fiecare în direcția lui izbucnesc bolile: febra recurentă și tifosul exantematic cu așa furie, încât credeam că ne vom sfârși cu toții. Sute cădeau bolnavi pe zi; infirmeriile corpului erau pline; chinurile înspăimântătoare! Pretutindeni nu vedeai decât fețe ofilite, trupuri sleite și gârbovite sprijinite pe toiagul mizeriei și al deznădejdii. Zilnic se auzea goarna sunând cinstirea ultimă a celor dispăruți, iar prin minte nu-mi trecea decât gândul că ispășim multe și grele păcate! Eram cerut pretutindeni, de dimineață și până în seară la căpătâiul bolnavilor, ștergând sudoarea rece a durerilor de pe chinuita lor frunte, mângâindu-i cu cuvintele dulci ale credinței, iar suferințele nopții micșorându-le, făcându-i să adoarmă în versurile duioaselor cântări sfinte ale Bisericii (...). Trei luni de zile ne-am luptat cu această nenorocire și mulți au căzut zdrobiți. Pe la începutul lunii aprilie 1917 cad și eu bolnav de febră recurentă...”[9].

În ceea ce privește maicile infirmiere, o parte dintre ele au plecat la București de unde au fost repartizate la spitale, iar marea majoritate au fost repartizate la spitalele regionale din Moldova. Fiecare filială de la Crucea Roșie a primit un număr de maici pe care le-a repartizat după cum a fost nevoie. Astfel d-na Maria Moruzi, președinta filialei Iași, a primit 23 maici, la Piatra Neamț au plecat 10

---

[8] *Ibidem*, vol. VIII.

[9] *Ibidem*.

maici, la Botoșani – 10 maici, la Dorohoi – 5 maici, la Fălticeni – 5 maici, la Târgu Neamț – 5 maici, la Vaslui – 4 maici, la Bacău – 4 maici, la Bârlad – 7 maici, la Târgu Ocna – 4 maici, la Tecuci – 4 maici, iar la Bicaz o maică. Alături de această înșiruire de maici repartizate prin spitale punem și una din multele mărturii despre activitatea acestor călugărițe. E mărturia căpitanului Aldescu Sebastian din Regimentul Mircea nr. 32 către mitropolitul Pimen din 25 noiembrie 1916: „... rănit grav în plămânul drept și ușor în mâna dreaptă în ziua de 9 octombrie a.c. în luptele de la Dragoslava, am fost transportat atunci la Spitalul «Regina Maria», unde pe lângă îngrijirile medicale mai presus de orice laudă, am avut și o îngrijire, mai mult decât părintească din partea cuvioaselor maici, Agapia Goroiu și Elisabeta Chendia. Starea în care mă aflam era atât de gravă, că am ferma convingere că cu mare greutate mi s-ar fi dat ajutoarele necesare, așa după cum am fost îngrijit de maicile noastre. [...] Nu știau maicile ce este oboseala și nesomnul; întotdeauna la căpătâiul bolnavilor, cu acea dragoste și bunăvoință sinceră, ce te îmbărbătează și-ți dă curajul unei grabnice însănătoșiri”[10].

Responsabil pentru buna desfășurare a activității călugărițelor infirmiere din spitalele regionale a fost desemnat exarhul mănăstirilor Arhim. Teofan Ionescu. Acesta avea îndatorirea de a lua contact cât mai des cu cei din conducerea spitalelor pentru a se informa de activitatea călugărițelor și în același timp să se asigure că maicile primesc considerațiunea cuvenită poziției lor.

În paralel cu activitatea infirmierilor în spitalele de campanie sau regionale, iată că și mănăstirile prin posibilitățile lor de a adăposti mai mulți oameni s-au transformat, multe dintre ele, în spitale în care au fost aduși sute de convalescenți; altele au adăpostit refugiați, orfani de război sau pur și simplu corpuri de armată care cantonau în regiunea mănăstirilor.

Adevărate bastioane de luptă împotriva epidemiilor și a celorlalte suferințe provocate de război, mănăstirile din Moldova au contribuit și ele la împlinirea idealului românesc. Acestea au stat la dispoziția armatei și a serviciului de Crucea Roșie cu averile lor și cu tot ce putea fi de folos.

Mănăstirea Văratic e prima la care vom face referire, nu fără un motiv anume, căci aici a fost spitalul cu cel mai mare număr de convalescenți. Capacitatea spitalului a fost de 600 de răniți. Îndată după decretarea mobilizării, autoritățile superioare au hotărât înființarea unui spital mai mare în această mănăstire care a ocupat, așa cum scria într-un raport din 7 septembrie 1916, toată mănăstirea: „spitalul este în tot cuprinsul mănăstirii, în toate chiliile călugărițelor”. În luna august au fost aduși în mănăstire primii răniți în număr de 12, iar în 4 octombrie au fost aduși 600 de răniți. Acest număr de răniți a fost constant pe toată perioada cât a funcționat spitalul. Cum foarte multe dintre maici erau plecate infirmiere la spitalele din țară, cele rămase, deși bătrâne, au lucrat ca infirmiere îngrijind de răniți. O altă parte dintre maicile de la Văratic au fost duse la Agapia unde au lucrat în atelierele mănăstirii.

---

[10] *Ibidem*, vol. III.

Administratorul spitalului din Mănăstirea Văratic a fost C. Lepădatu, doctor a fost N. Penescu, iar stareța mănăstirii era Zenaida Racliș.

În 26 octombrie spitalul mănăstirii a primit vizita Majestății Sale Regina Maria însoțită de d-na de onoare Mavrodi și dl. Col. Balif Aghiotant Regal, care a venit să se intereseze personal de starea soldaților răniți și timp de 3 ore a fost în mijlocul lor, împărțindu-le daruri.

Spitalul a îngrijit răniți până la sfârșitul lunii ianuarie 1917, când a fost evacuat și ultimul soldat. De la 1 martie 1917 au fost aduși în număr de câteva sute invalizi și orbi, care au fost internați în spital și în locuințele maicilor. Dintr-o adresă a Direcției Generale a Sănătății Publice din 22 iulie 1918 aflăm că infirmii de la Văratic vor fi evacuați în mănăstirile Secu și Neamț, iar aproximativ 100 dintre ei, mai în vârstă, vor mai rămâne încă în barăcile din afara mănăstirii și vor lucra în colonia agricolă.

Pe data de 5 august 1917 sosește la Mănăstirea Văratic și apoi la Agapia Principesa Olga Sturdza, președinta Societății Ortodoxe a Femeilor, pentru a discuta cu starețele celor două mănăstiri despre posibilitatea înființării a două orfelinate pentru copiii orfani de război. Dintr-o scrisoare a mitropolitului Pimen din 21 august aflăm că un Comitet pentru îngrijirea orfanilor, din care el făcea parte, hotărâse înființarea celor două orfelinate cu câte 400 locuri fiecare. În acest context, mitropolitul cere călugărițelor infirmiere din Iași ca la 1 septembrie să vină la mănăstire pentru a-și prelua noua îndatorire.

Mitropolitul, datorită faptului că Dl. Prof. Univ. Boroianu avea o locuință în Mănăstirea Agapia, l-a numit administratorul orfelinatului din această mănăstire, iar pe Pr. Bălănescu, fost administrator, l-a numit ajutor de administrator la Mănăstirea Văratic.

A fost creată și o infirmerie, înzestrând-o cu medicamentele necesare, unde să fie izolați copiii bolnavi și să li se acorde ajutorul medical. Maici infirmiere s-au angajat în conducerea acestei infirmerii.

O altă prioritate a constituit-o educația acestor copii, de aceea în fiecare mănăstire a fost desemnată câte o maică profesoară, Evpraxia Macri la Agapia, iar maica Natalia Bolberiță la Văratic. Ele aveau sarcina de a-i instrui pe copii pentru cursul primar. Fetele învățau și gospodăria, iar cele mai mari învățau în atelierele mănăstirilor țesutul covoarelor, torsul lânii, confecționarea papucilor.

În ceea ce privește activitatea de la Agapia putem afirma fără a greși că mănăstirea a avut, de asemenea, o contribuție importantă la buna desfășurare a activității de îngrijire a răniților, deoarece prin mutarea maicilor de la Văratic la Agapia s-a construit un spital cu o capacitate mare. Astfel, dintr-o corespondență din 24 martie 1917 a mitropolitului Pimen către Direcția Generală a Sănătății Publice, aflăm că la Agapia erau 250 de maici ale mănăstirii și 350 de la Văratic și din alte mănăstiri.

La Agapia a fost creat un atelier în care erau țesute stofe și, de asemenea, erau confecționate pansamente, bandaje și alt echipament sanitar-militar. De aici s-a dat lenjerie pentru spitalul de la Văratic: 10 plăpumi, 118 perne, 100 cearșafuri, 124 prosoape, 204 perechi ciorapi de lână etc. Din partea armatei veneau periodic comenzi pentru confecționarea a sute de perechi de pantaloni

din postav, comenzi onorate cu promptitudine. Tot pentru Văratic s-au pus la dispoziție pentru transport o pereche de cai cu trăsură și vizitiu și un car cu doi boi. S-a lucrat pentru garnizoana Fălticeni un număr de 1253 perechi mănuși cu lână comandă primită din partea armatei.

După cum am amintit deja la 1 septembrie 1917 a fost înființat un orfelinat la Agapia cu o capacitate de 400 locuri. Din corespondența Societății pentru Ocrotirea Orfanilor de Război către mitropolit, aflăm că în cele două orfelinate se aflau deja 500 de copii, iar numărul lor era în creștere, motiv pentru care mănăstirile solicitau doctor cu locuință stabilă în mănăstire.

O altă mare mănăstire din aceeași zonă e Mănăstirea Neamț ce a organizat un spital, în incintă, în luna august. Din corespondența datată 31 august 1916, mitropolitul comunică Comitetului Central Sanitar faptul că administratorul spitalului din mănăstire va fi noul stareț Meletie Nicuță. De la organizarea spitalului și până la sosirea răniților va mai dura însă ceva timp. Astfel, din raportul Mănăstirii Neamț către mitropolitul Pimen din 28 octombrie 1916 aflăm că nu veniseră încă răniți, singurul existent fiind Dl. Maior Gheorghe Ciocănele. Raportul 385 al mănăstirii din 7 decembrie 1916 semnalează prezența a 7 răniți în spitalul mănăstirii, iar la numai 5 zile, adică în 12 decembrie au mai sosit 10 răniți. După alte 2 zile au mai sosit 25 de răniți.

Pe lângă spital, în mănăstire a mai fost adăpostită și armata, datorită spațiului mare deținut. Prin urmare în februarie 1917, Marele Cartier General anunța pe mitropolitul Pimen că un efectiv de 200 de oameni destinați motocicletelor mitraliere solicită clădirea „Bolnița" de la mănăstire pentru adăpostire, nefiind ocupată de spital.

Din corespondența Ministerului de Război – Direcția VI Sanitară cu mitropolitul Pimen aflăm că la 3 martie 1917 în Mănăstirea Neamț s-a înființat un centru pentru infirmi într-un local cu 200 de paturi unde se aflau instalați 145 de infirmi și din țară continuau să vină, motiv pentru care medicul spitalului nr. 38, Col. Elian, solicită pentru aceștia stăreția și arhondaricul cu casele călugărilor unde sunt 80 de paturi cu posibilitatea de a mai instala 80. La 30 martie, Direcția Sanitară trimite o nouă înștiințare mitropolitului Pimen prin care îi aduce la cunoștință că numărul infirmilor a ajuns la 250.

Raportul 98 al Mănăstirii Neamț din 11 aprilie 1917 informează pe mitropolitul Pimen că au fost 20 cazuri de tifos exantematic între soldații infirmi și că se solicită Direcției pentru Sănătate Publică măsuri severe pentru a nu se extinde contaminarea.

De Mănăstirea Neamț în această perioadă își vor lega numele și un grup de preoți refugiați din Ardeal, care un timp au locuit în Iași și li se oferea masa la ospătăria Mitropoliei. Necesitatea mutării lor la o mănăstire în afara orașului a apărut deoarece locuiau în oraș cu populația civilă și erau expuși la îmbolnăvire din cauza molimelor ce bântuiau. De aceea, mitropolitul Pimen a răspuns favorabil solicitării acestor preoți, din 12 martie 1917, de a se muta la Neamț, aprobând șederea lor la Schitul Vovidenia, ce aparținea mănăstirii. Solicitarea a fost semnată de 15 preoți de unde deducem care era numărul lor. Între ei se aflau Emil Gheaga, Constantin Popescu, Marin M. Ionescu, Vasile T. Popescu, Severian Nicolaescu, Ioan Mircea, Trandafir Dragomirescu, Ștefan Brătulescu.

Despre rolul însemnat în Mănăstirea Neamț al acestor preoți refugiați aflăm din corespondența din 25 aprilie 1917 a Comitetului de Conducere al Ospătăriei preoților refugiați cu mitropolitul Pimen în care aceștia, încântați de sugestia mitropolitului de a ține șezători și prelegeri populare cu soldații invalizi din spitalul mănăstirii, stabiliseră deja un program și o ordine a preoților ce vor ține aceste prelegeri. Tematica lor a fost foarte variată: 1. Sfaturi religios-morale referitoare la viața de familie; 2. Din viața lui Ștefan cel Mare; 3. Despre agricultură și pomicultură; 4. Despre puterea credinței în război; 5. Viața românească în Ardeal etc.

În 13 iulie 1917, spitalul din Mănăstirea Neamț a trecut în administrația Societății Invalizilor. Starețul Meletie și-a dat demisia din funcția de administrator. La 26 martie 1918 se va face evacuarea soldaților invalizi din mănăstire.

Referitor la Mănăstirea Neamț mai aflăm că la 24 ianuarie 1918 se afla cantonat în mănăstire batalionul Vânători de Munte.

Un alt spital în aceeași regiune a fost înființat la Mănăstirea Secu, cum reiese din raportul 236 al mănăstirii către mitropolitul Pimen, în 13 septembrie 1916. Starețul Ilarion Bălăiță arată în raport că în mănăstire a venit prefectul județului Neamț însoțit de alte oficialități cu ordinul de a înființa un spital de convalescenți cu o capacitate de 80-100 de locuri. În consecință, spațiul fiind disponibil, s-au alocat spitalului arhondaricul, câteva chilii și casele din afara incintei mănăstirii. Tot acum starețul a fost numit administratorul spitalului. Animat de o profundă bucurie că și mănăstirea sa contribuie la ajutorarea armatei mărturisește: „Înalt Prea Sfințite Stăpâne sunt vesel că și eu dimpreună cu călugării bătrâni vom aduce un mic serviciu patriei”[11]. El spune aici doar despre călugării bătrâni pentru că ceilalți erau plecați în serviciul Crucii Roșii.

Informații prea multe nu avem despre spital, însă mai aflăm din raportul 60 al Mănăstirii Secu din 10 aprilie 1917 către mitropolit, că spitalul încă funcționa și că starețul Ilarion avea nevoie de Vichentie Mălău pentru a-l ajuta în calitate de infirmier, propunând înlocuirea acestuia la spitalul de campanie nr. 2 din Dorohoi cu monahul Ghenadie a Ilincăi. După îndelungi insistențe ale starețului Ilarion, Vichentie a rămas tot în spitalul de campanie, așa cum a preferat conducerea spitalului și mai ales el însuși, argumentând că se află acolo de la începutul campaniei și nu poate părăsi misiunea începută.

Spitalul deschis în Mănăstirea Bistrița la începutul războiului a fost cedat de Crucea Roșie spitalului rus numărul 51 de boli infecțioase. În acest spital pe lângă soldații ruși erau primiți și îngrijiți și săteni atinși de boli infecțioase. Acest spital rus a plecat din mănăstire în primele zile ale lunii decembrie și, începând cu 5 decembrie 1916, Mănăstirea Bistrița a găzduit spitalul nr. 155, refugiat din Ploiești. Din raportul cu nr. 2 din 11 martie 1917 aflăm că în spital erau 90 de răniți. Personalul medical era alcătuit dintr-un doctorand, doi interni, surori de caritate și infirmiere.

---

[11] *Ibidem*, vol. I, emis nr. 236, intrare 2068.

Înainte de a ne îndrepta atenția asupra regiunii Botoșani, trebuie să amintim și de mănăstirea, schit la vremea aceea, ce avea să devină marea lavră de spiritualitate a Moldovei. Ne referim bineînțeles la Sihăstria și la Ioanichie Moroi, cel ce a fost întemeietorul acestei lavre și duhovnicul Părintelui Ilie Cleopa. Suflet profund devotat vieții monahale a luptat ca acel schit, dependent de Mănăstirea Secu, să devină un loc binecuvântat de Dumnezeu. Format la Athos, marele duhovnic Ioanichie se afla bolnav în vremea războiului, cu puțini viețuitori, dintre care cei rămași nici unul hirotonit. Doar Damaschin Trofin, aflat în spitalul de campanie nr. 1 din Vaslui, era hirotonit. Pus în situația că nu avea cine sluji la biserică, conducătorul schitului, cum se numea ieroschimonahul Ioanichie, a cerut mitropolitului să-i fie trimis înapoi la schit ieromonahul Damaschin pentru slujbe și pentru administrarea schitului, considerându-l cel mai potrivit pentru a-l înlocui.

Mergând spre Botoșani ne oprim atenția asupra mănăstirii de maici Agafton, mănăstire care a dat multe călugărițe pentru Crucea Roșie alături de mănăstirile Agapia și Văratic.

Dintr-o corespondență a Comitetului Regional de Acțiune Botoșani cu mitropolitul Pimen din 12 august 1916 aflăm că acest comitet a dorit în repetate rânduri să înființeze la Agafton un spital, însă mitropolitul a destinat această mănăstire spre a fi atelier de pansamente și haine pentru armată. De aceea, în mănăstire s-au lucrat ciorapi, mănuși și alte articole de îmbrăcăminte. Societatea Mama Răniților a adus pânză din care s-au lucrat 300 de cămăși și 300 de perechi de pantaloni.

De la 1 ianuarie 1917 până în luna iulie, când a plecat iarăși pe front, în mănăstire a cantonat pentru refacere Regimentul 29 Infanterie. Li s-a pus la dispoziție arhondaricul, atelierul, parte din chiliile maicilor, iar ele s-au îngrămădit în cealaltă parte a mănăstirii. Astfel li s-a înlesnit tot ce era posibil pentru timpul iernii. Când acest regiment a plecat pe front în locul său au venit Regimentele 4 Obuziere și 36 Constanța. Regimentele au stat până la 15 martie același an.

În aceeasi perioadă a venit în mănăstire un grup de 115 refugiați pentru care s-au făcut sacrificii mari pentru a li se asigura cazare, încălzire și hrană alături de regimentele de armată și de călugărițele care și ele erau în număr mare, aproximativ 100.

Altă mănăstire din aceeași zonă cu implicații asemănătoare în acest război a fost Mănăstirea Vorona, mănăstire de călugări în care a fost adăpostită o colonie de 60 de refugiați, de la 14 ianuarie 1917 până la 1 octombrie același an. Această colonie a primit din partea mănăstirii o parcelă de pământ pe care a cultivat zarzavaturi, cartofi, fasole și altele necesare alimentației. Conducătorul coloniei a fost institutorul Alecsandru Georgescu din Craiova. Între acești refugiați se aflau și elevi, de aceea parte din refugiați constituiau colonia școlară, motiv pentru care Ministerul Instrucțiunii și al Cultelor a trimis un profesor în mănăstire pentru ca procesul educațional să continuie.

Starețul Protosinghel Nifon Ioniță ne informează că în mănăstire în 22 august 1917 a venit și un batalion de ruși, care a ocupat forțat toate odăile libere. Scopul prezenței lor în zona era de a construi o șosea prin pădure până la Hârlău.

Din Mănăstirea Vorona au fost la Crucea Roșie Ieroschim. Gherasim Antonoaie, Isaia Malainic, Ierodiac. Ghenadie Verenciuc și monahul Pangratie Dumbrăveanu.

La 2 septembrie 1916, o comisie din partea Ministerului de Război sosește și la Mănăstirea Gorovei cu scopul de a organiza un spital cu 100 de paturi. În acest moment, starețul Ioanichie Irimiciuc se afla într-o situație de răscruce: pe de o parte responsabilitatea spitalului și a mănăstirii, pe de alta solicitarea arhimandritului Teoctist Stupcanu pentru serviciul Crucea Roșie. De aceea, prin raportul 99 către mitropolitul Pimen, explică situația și așteaptă o dispoziție. Cum era de așteptat, pentru stareț rezoluția a fost de a rămâne în mănăstire administrator al spitalului.

În primăvara anului 1917, luna februarie-martie, starețul informează că în mănăstire au fost aduși 200 de prizonieri unguri ce erau păziți doar de 11 soldați români. Acești prizonieri provocau multă dezordine în mănăstire: au spart pivnița, au furat sârma de telefon etc. La unul dintre ei au fost găsite hărți cu teritoriul țării noastre și s-a constatat că era spion. Dată fiind situația, starețul s-a adresat mitropolitului pentru a-i scoate din mănăstire, aceasta nefiind un loc propriu pentru prizonieri și mai solicită reînființarea spitalului de răniți. Așadar, pentru această perioadă activitatea spitalului încetase.

Dintr-un alt raport al starețului către mitropolit din 20 august 1917 aflăm că în zilele de 11-14 august staționase în mănăstire și împrejurimi Brigada 31 artilerie Rusă, iar în ziua de 20 august fusese anunțată telefonic venirea unui Regiment de cazaci ruși. Cuvintele starețului din raport sunt grăitoare pentru situația în care se afla mănăstirea: „Lupte îngrozitoare se dau în preajma frontierei, aeroplane dușmane zilnic cutremură văzduhul de obuze din care unele se sparg împrejurul mănăstirii greșind ținta”[12]. Dată fiind situația, starețul cere sfat mitropolitului, iar acesta spune să rămână pe loc cu toți călugării.

Dintr-un alt raport al Mănăstirii Gorovei aflăm că frontul unde se dădeau luptele între ruși și trupele germane era la 14 km de mănăstire. Suportul moral dat de călugării mănăstirii a fost considerabil pentru liniștirea spiritelor în rândul populației de prin satele vecine, care era îngrozită de retragerea forțată a armatei ruse de pe frontul din apropiere. Retragerea rușilor însemna jaf general și pradă. În această atmosferă terifiantă, mănăstirea a constituit singurul loc în care oamenii regiunii se opreau. Mănăstirea Gorovei, în pofida a tot ce se întâmpla, nici o singură zi nu și-a întrerupt slujbele bisericești, iar clopotele sunau ca în timp de pace. Uneori însă sunetul lor era amestecat cu artileria antiaeriană ce acționa din mănăstire asupra avioanelor dușmane, care cercetau pădurea din împrejurimi.

Sunt mănăstiri și din Suceava care au organizat spitale și au ajutat populația refugiată. La Mănăstirea Slatina a fost organizat un spital mai mic, însă nu știm de câte persoane. Din raportul 70 al starețului mănăstirii, Vasian Bucovineanu, din 21 octombrie, aflăm că spitalul din mănăstire se mutase în comuna Lespezi din cauza mutării frontului. Iar în raportul 83 spune: „Vă supun la cunoștință că spitalul ce există aici și care fusese câtva timp închis, s-a redeschis iarăși încă de

---

[12] *Ibidem*, vol. VI, raport 55, intrare 1457/24.08.1917.

la 1 decembrie pentru unele boli contagioase ce bântuie prin împrejurimi, cât și pentru răniții care ies de prin alte spitale și care sunt pe cale de vindecare; și după cum asigură domnul medic de aici, se fac pregătiri spre a se aduce mai mulți răniți la acest spital"[13].

Mai informează starețul Vasian că a fost numit duhovnicul acestui spital la începutul războiului în toamna anului 1916 și a desfășurat această activitate până în 1918. Într-un memoriu din 14 aprilie 1918, starețul spune că a servit și servește încă în calitate de duhovnic al spitalului.

În mănăstire au fost găzduiți și hrăniți tineri, intelectuali și oamenii din popor, toți bucovineni, care de la începutul războiului au trecut în Patria Mamă, spre a o servi. Printre aceștia au fost patru familii, care au rămas timp de un an în mănăstire. La aceștia s-au mai adăugat patru familii din Dorna. Unii din copiii acestor familii au rămas orfani și au continuat să fie adăpostiți și crescuți în mănăstire.

Mănăstirea a fost vizitată de M.S. Regina Maria însoțită de A.S. Regale Principesele Elisabeta și Mărioara, apoi de Altețele lor Regale Principii Carol și Neculai.

La Mănăstirea Râșca a fost, de asemenea, un spital pentru răniți. Din raportul 54 al starețului Pangratie din 26 octombrie 1916 aflăm că în spital se aflau 33 răniți. Pentru anul următor, datorită unui alt raport cu nr. 20, din 6 iulie, aflăm că prefectul a hotărât mutarea soldaților răniți la Fălticeni și înființarea unui spital de tuberculoși în mănăstire. Acest spital a functionat până la 15 iunie 1918 când a fost desființat.

Îndreptându-ne acum atenția către capitala Moldovei trebuie să spunem că atât mănăstirile din oraș cât și cele de pe colinele Iașului au contribuit și ele alături de spitalele ieșene la buna desfășurare a activității pe toată perioada războiului.

La Mănăstirea Galata s-a înființat la 1 decembrie 1916 spitalul militar nr. 7 de contagioși (holeră, tifos exantematic etc). Acest spital a avut preot duhovnic pe Dem. I. Dumitrescu din Prahova care lucrase de la înființare cinci luni fără nici o indemnizație, în mod voluntar. De aceea, administrația spitalului solicită într-un raport din luna aprilie 1917 asimilarea acestui preot cu cei mobilizați, ca o mică recompensă a activității sale, ce a impresionat atât personalul francez cât și pe cel român.

O implicare substanțială a avut Mănăstirea Cetățuia, care înainte de război a găzduit călugării din întreaga eparhie, ce veniseră pentru cursurile de infirmieri la Iași.

Localul Mănăstirii Cetățuia, afară de 10 chilii mici oprite pentru părinții rămași în mănăstire, a fost pus la dispoziția următoarelor instituții create pentru a servi țara în timpul războiului:

- Prima a fost școala „Regina Maria" pentru automobilele sanitare, ce a folosit mănăstirea din 17 decembrie 1916 până la 20 aprilie 1917. Comandantul școlii a fost Dl. Căpitan Sturdza.

---

[13] *Ibidem*, vol. III, raport 83, intrare 3/3.01.1917.

-De la 20 aprilie 1917 până în februarie 1918 în mănăstire a funcționat Spitalul de Convalescenți „Regina Maria". Spitalul a fost condus de la înființare până la 1 noiembrie 1917 de D-na Maria Cantacuzino și D-na N. Pruncu, iar de la această dată până la desființare de Dl. Șt. Sandu. În acest spital s-au tratat cca 700 de convalescenți.

-Începând cu 1 februarie 1918 a funcționat o Infirmerie de Ochi la Teiș-Frumoasa sub comanda D-lui Col. Dr. Staicovici, care a continuat să funcționeze în această mănăstire cu o anexă de 200 de oameni în permanență sub conducerea D-lui Farmacist Sublt. C.N. Ionescu.

- Mănăstirea a întreținut, de la începutul evacuării Munteniei până la sfârșitul războiului, 15 băieți refugiați din județul Prahova și doi bătrâni din județul Tulcea.

-Pe o parte din terenul mănăstirii au staționat coloane și trupe militare. Pe acest teren s-au construit 20-25 barăci pentru adăpostirea trupelor. Din raportul 54 cu data 13 aprilie 1918 aflăm că în mănăstire se afla Regimentul 2 Grăniceri.

-Mănăstirea a dat 20-25 ha pământ Infirmeriei pentru Ochi – Teiș-Frumoasa pentru a fi cultivat cu porumb și zarzavaturi necesare alimentației pacienților, foarte numeroși, în număr de până la 1400.

-De asemenea, au mai fost ajutați cu alimente și refugiați din împrejurimi, o parte gratuit, o parte la prețuri foarte mici. Starețul Protos. Daniil Ciubotaru ne informează că în serviciul Crucea Roșie au fost 9 părinți între care și el însuși în calitate de infirmier până la 1 ianuarie 1917 și preot-duhovnic al Spitalului de Campanie nr. 3 până la 20 martie 1917.

Și la Golia exista un centru de invalizi și un spital, știre pe care o aflăm dintr-o corespondență a mitropolitului Pimen cu prefectul orașului Iași din 15 februarie 1918.

La Schitul „Sf. Ioan" de la Bucium a fost cazat o parte din personalul de la Crucea Roșie rusă, care inițial trebuia să locuiască în stațiunea Socola, însă din lipsa unei clădiri s-a apelat la starețul schitului pentru a pune la dispoziție arhondaricul, care oricum stătea neutilizat.

De un mare ajutor în toată această vreme a fost și prezența a două mari personalități în rândurile soldaților răniți de prin spitale sau mănăstiri: Regina Maria și mitropolitul Pimen. Ei au cercetat soldații, i-au îmbărbătat, le-au oferit daruri, însă de același mare ajutor, de data aceasta pentru noi cei de azi, sunt mărturiile lor scrise care ne ajută să înțelegem sacrificiile vremii. Vom reda în continuare cuvintele Reginei Maria, care printr-o scrisoare, de o rară frumusețe, către națiune, intitulată „Cei ce nu trebuiesc uitați" face un apel de ajutor pentru soldații prizonieri: „Și totuși obrazul lor e tânăr. Sub gene trebuia să le strălucească lumina și zâmbet să le joace pe buză. Dar ei nu au nici zâmbet, nici lumină, brațele le cad într-un gest bizar, spânzurate de-a lungul trupului, ca niște ramuri frânte, degetele se strâng ca în frigurile unei revolte, deși aceste mâini nu sunt ridicate nici pentru rugăciune, nici pentru apărare – căci prizonieri sunt oamenii pe care-i văd – prizonieri pe pământ străin, prizonieri!... Primăvara îi revăd când se desfată pământul, dar rândurile li s-au rărit și eu înțeleg că mulți din cei pierduți odinioară, cu ochi spre orizont sunt închiși astăzi, în gropi fără cruci, sub cer înstrăinat... sub glie străină... Inima mi-e grea de gândul tristeții

lor pierdute, grea de amărăciunea lor îngropată, grea de fiorul că niciodată nu se vor mai întoarce la pragul căminului lor, ca să asculte în amurg cântecele satului de sub munte... Înțeleg acum că primăvara e un chin pentru ei, că fiecare floare e un spin, o amintire îndurerată, că fiecare pasăre care plutește în văzduh cu aripi slobode le face robia mai grea..."[14].

A doua mărturie este cea a mitropolitului Moldovei, Pimen Georgescu, care în capela spitalului din Seminarul „Veniamin Costachi" se adresa soldaților răniți: „Niciodată nu am simțit în sufletul meu un fior mai pătrunzător, ca la slujba de azi. Nici în bisericile mitropolitane, nici în mănăstirile mari, nici în bisericile din orașe și din sate, nu mi-a fost dat să simt o mai mare mișcare sufletească, ca la slujba Sfintei Liturghii de azi. Și am convingerea că foarte puțini slujitori bisericești au avut ocazia ca la slujba liturghiei să aibă numai ostași răniți și de curând sosiți de pe câmpul de luptă. [...] Țara noastră nu a intrat în război cu gândul ca voi ostașii ei să jefuiți de la alții, ci să dezrobiți pământul strămoșesc și să ni se facă dreptate, căci drept e Dumnezeu și Dumnezeu e cu noi"[15].

Biserica în tot ansamblul ei s-a implicat considerabil în această vreme a războiului, de aceea contribuția sa trebuie cunoscută, prețuită și mai ales să constituie generațiilor prezente și viitoare un model de conlucrare la propășirea națiunii.

---

[14] *Ibidem*, vol. VIII.
[15] *Ibidem*, vol. III.

The contribution of the monks from the Metropolitanate of Moldavia in conforting the sufferences during the First World War

The contribution of the Metropolitanate of Moldavia during the First World War is a very important one for the country. In those difficult times, Metropolitan Pimen Georgescu had to play a significant role through the presence of the Church in the society. From material help for the War Fleet to charity concerts and other cultural manifestations, all these were great initiatives to help the Romanians to understand the noble ideals of freedom and national unity.

The social involvement of the Church was also manifest through the big number of monks and nuns that worked into the sanitary field.

The author of this study searches through the Archive of the Archdiocese of Iassy to discover the correspondence of the Metropolitan Pimen Georgescu and other ecclesial personalities with the Army and the invaluable presence of the Church in all the fields of the society (hospitals, orphanages, elder hostels et caetera).

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare la textul „Să nu mai fie pe pământ cei fără de lege și să nu mai vadă slava Celui Preaînalt”* (Isaia 26, 10)

Sfântul Efrem Sirul, Eufratul spiritual al Bisericii
– Comentariu teologic –

Sfântul Efrem Sirul († 373) este întemeietorul unei literaturi creștine de mare stil în limba siriacă, bucurându-se încă din timpul vieții de aprecierea contemporanilor lui ca Părinte bisericesc. În lucrarea *De viris illustribus*, Fericitul Ieronim spune că scrierile Sfântului Efrem, mai ales comentariile scripturistice scrise în proză, au fost folosite curând după moartea Sfântului în legătură cu lecturile biblice din cadrul serviciilor divine[1]. Sozomen, care după constatările cercetătorilor moderni nu prezintă cu exactitate viața Sfântului Efrem[2], exprimă totuși un adevăr când spune că Sfântul Efrem „a întrecut în frumusețea și splendoarea cuvântării precum și în bogăția și adâncimea gândurilor și pe cei mai vestiți scriitori greci”[3].

Un alt scriitor îl numește pe Sfântul Efrem „Eufratul spiritual al Bisericii prin a cărui apă băută aduce mulțimii credincioșilor fructul însutit al credinței”[4].

Cu excepția comentariilor scripturistice, precum și a câtorva tratate și a epistolelor pe care le-a scris în proză, restul operei lui a fost îmbrăcat în versuri. În ele se oglindesc evenimentele teologice ale vremii ca spre exemplu controversa trinitară din secolul al IV-lea. Sfântul Efrem a scris poezie nu ca să facă poezie, ci ca să predice, să învețe și să se roage[5].

Structura etnică și culturală a patriei Sfântului Efrem a dus la dezvoltarea unei forme speciale de creștinism marcat semitic[6]. Pe baza originii ei palestiniano-

---

[1] Fericitul Ieronim, *De viris illustribus*, 115.

[2] Sebastian Brock, *Efrem Sirul. Ochiul luminos. Imnele despre paradis*, trad. de Pr. Mircea Ielciu și Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 35.

[3] Sozomen, *Istoria bisericească* 3, 16, P.G. 67.

[4] Pseudo Grigorie de Nyssa, P.G. 46, 824.

[5] A. Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur*, Freiburg im Breisgau, 1901, p. 185 ș.u.

[6] W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster, 1979, p. 7 sq.; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, p. 4-24.

aramaice și a comuniunii de credință ce constă preponderent din semiți și care mult timp a trăit în legătură strânsă cu iudaismul, Biserica siriacă primară a avut cele mai bune premise să contopească în viața bisericească și în învățătură natura semitică și credința creștină într-o adevărată sinteză[7].

Ea și-a format o tradiție teologică care după originea ei urcă până la începuturile ebraico-creștine[8]. Prin limba ei siriacă – o variantă dialectică a aramaicii în care Hristos și-a făcut cunoscute cuvintele Sale și în care au predicat și primii vestitori ai credinței – ea este mai potrivită ca să lase deschisă kerigmei primordiale forma apropiată a credinței și a învățăturii[9]. De aceea, observația lui Nöldeke că noi am putea aprecia mai bine puterea de exprimare a Sfântului Efrem „dacă am putea câștiga aproximativ un simț al limbii așa cum sirienii înșiși l-au avut”[10], este justă.

După formă, poeziile sau scrierile metrice ale Sfântului Efrem se împart în două grupe: mimre și madrașe, nume pe care el însuși le-a întrebuințat. Mimrele sunt cuvântări metrice, iar madrașele sunt cântece. Metrica siriacă se îngrijește numai să numere silabele fără să aibă în vedere cantitatea și accentul pe cuvânt. Madrașele au avut o formare artistică mai deosebită. Versurile sunt adunate în strofe de cuprins diferit. Un rol deosebit îl joacă în madrașe modalitatea acrostihului. Madrașele siriace au devenit modelul imnelor bizantine. În acest sens Wilhelm Meyer spune: „Creștinii greci și latini au împrumutat de la frații de credință semiți numerotarea silabelor și rima și au adăugat din propria lor proză artistică același accent la sfârșitul rândului”[11].

Cercetătorii de astăzi ai operelor Sfântului Efrem observă că interacțiunea culturilor greacă și semită, așa cum apare în secolul al IV-lea – deși existența ei cuprinde peste o jumătate de mileniu – explică faptul că diferența dintre abordările eleniste și semitice este numai una culturală: „Unii Părinți greci însă (iar faptul nu se limitează deloc doar la marii poeți liturgici ca Roman) folosesc uneori limbajul teologic simbolic în același fel în care o face Sfântul Efrem și, invers, mulți teologi siriaci târzii adoptă cursul opus și îngăduie ca profilul discuției lor

---

[7] W. Cramer, *Ephräm in seiner Umwelt*, în Ephräm der Syrer, *Reden über den Glauben. Ausgewählte Nisibenische Hymnen*. Deutsche Übersetzung von Sebastian Euringer und Adolf Rückkehr. Berabeitet von Winfrid Cramer, München, 1984, p. 121.

[8] Unii învățați propun termenul „ebraico-creștin” ca fiind mai clar pentru caracterizarea structurii semitice a gândirii teologice aramaico-ebraice. În recenzia la o lucrare a lui J. Danielou (*Théologie*), M.J. Stiassny spune: „Pentru a evita confuziile ar fi bine să se facă o deosebire între ebraico-creștinism și iudeo-creștinism, pentru că primul caracterizează domeniul de gândire și limbă ebraico-aramaică, în timp ce al doilea este limitat la etnic (și «confesional»)” [„Theologische Revue” 58 (1962), p. 239-240]. Vezi I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma, 1965, p. 58-75.

[9] W. Cramer, *Ephräm in seiner Umwelt*, p. 122.

[10] E. Nöldeke, *Göttingen Gel. Anzeigen*, Göttingen, 1882, p. 1506.

[11] W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, Berlin, 1905, Band 2, p. 1sq.

teologice să fie dictat în întregime de preocupările, cadrul de referință și terminologia abordării analitice filosofice”[12].

Sebastian Brock, care a remarcat această realitate în afirmația de mai sus continuă pe aceeași linie: „Oricum am identifica acești doi poli, neîndoielnic că ei există și oricine l-a citit atât pe Efrem cât și pe scriitorii greci creștini din secolul al IV-lea, nu poate să nu fi simțit aceasta; în același timp însă, același cititor nu poate să nu observe cât de aproape este, la un nivel mai profund Sfântul Efrem de scriitorii greci creștini contemporani... Cele două abordări, filosofică și simbolică, mai degrabă se completează decât se contrazic reciproc”[13].

Demnă de reținut și de pusă în aplicare este propunerea lui Brock după care „studii comparative ale operelor Sfântului Efrem și ale Părinților capadocieni (mai cu seamă ale Sfântului Grigorie de Nyssa) merită să fie întreprinse. Ele ar putea arunca o nouă perspectivă asupra înțelegerii noastre privitoare la relațiile Părinților cu școlile de gândire contemporane lor”[14].

Dacă alăturăm propunerii lui Brock observația lui Vladimir Lossky că la Sfântul Efrem „legăturile biblice sunt foarte puternice. Când vorbește despre Dumnezeu, momentul apofatic domină și ia accentul unei temeri religioase”, Sfântul Efrem opunându-se violent „scrutătorilor”, raționaliștilor eunomieni; el nu vrea să fie căutate decât numai darurile mistice (spirituale sau duhovnicești, n.n.), făcând din contemplarea lui Dumnezeu „scopul vieții creștine”[15], va trebui arătat că aceleași legături biblice se găsesc și în argumentarea Părinților greci, și, la aceștia, ca și la Sfântul Efrem, ele sunt identificate în relația lor intrinsecă cu Tradiția cu care formează o unitate duală[16] prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.

De aceea, la Părinții greci nu mai este vorba de o „abordare filosofică” cum crede Brock[17], ci de „reminiscențe elinistice”[18], după cum just observă Lossky, iar aceste reminiscențe sunt depășite la Părinții normativi, ca de exemplu Părinții capadocieni, așa cum depășit este întreg intelectualismul alexandrin anterior lor. Depășirea aceasta la capadocieni este una hotărâtoare pentru Biserică și teologie. Gnoza lui Clément și Origen este înlocuită de comuniunea cu Dumnezeul-Treime, „comuniune care nu se va mai exprima exclusiv în termenii cunoașterii”[19].

Foarte corectă este afirmația lui Lossky privitoare la această schimbare fundamentală adusă de capadocieni: „Acolo unde Clément și Origen vorbeau de gnoza sau contemplarea îndumnezeitoare, Sfântul Vasile va vorbi de Sfântul Duh”[20]. „Prin El”, spune Sfântul Vasile, „se face înălțarea inimilor, îndumnezeirea celor

---

[12] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 152.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, p. 156.

[15] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros cu un studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1995, p. 79-80.

[16] Yves Congar, *Diversités et communion*, Paris, 1982, p. 104.

[17] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 151.

[18] Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 79.

[19] *Ibidem*, p. 69.

[20] *Ibidem*.

slabi, desăvârșirea celor înaintați (progresați). El este Cel care strălucind în cei care s-au curățit de toată întinăciunea îi face duhovnicești (*pneumatikous*) prin comuniunea cu El"[21].

Astfel, îndumnezeirea nu exprimă un proces de denaturare progresivă a mesajului evanghelic în Biserica primară, cum credea A. von Harnack, ci invers, o exprimare a acestui mesaj în cele mai profunde dimensiuni ale lui. Numai astfel putem înțelege cum la Sfântul Grigorie de Nazianz mistica intelectualistă sau supraintelectualistă a reprezentanților mai sus menționați ai Alexandriei este depășită, iar la Sfântul Grigorie de Nyssa cum depășirea concepțiilor platoniciene se efectuează în același timp și pe planul spiritualității[22].

Studiile comparative dintre învățătura Sfântului Efrem și cea a Părinților capadocieni propuse de Beck pot avea în vedere și alte aspecte dogmatice prin care se poate arăta faptul că Sfântul Efrem este un apărător al Sinodului de la Niceea, iar pe de altă parte, Părinții capadocieni explică aceste aspecte dogmatice nu în primul rând analitic filosofic, ci fundamentat scripturistic.

Cuvântarea Sfântului Efrem pe care o redăm mai jos în traducere are ca punct de plecare versetul scripturistic de la Isaia 26, 10. Ea are ca temă centrală pocăința și întristarea păcătosului pentru păcatele sale care-l împiedică să vadă slava lui Dumnezeu. Modele de întristare pentru păcatele altora sunt dați patriarhii Vechiului Testament, împăratul David și profeții[23], culminând cu Modelul suprem, Mântuitorul Hristos. Întristarea pentru păcat urmărește însă restaurarea legăturii cu Hristos așa cum arată Sfântul Efrem prin îndemnul: „Nu te pierde de Răscumpărătorul tău!"[24].

Este tema „fericitei întristări" sau a „întristării iubite de Dumnezeu" (λύπη θεοφίλης) cum spune Diadoh al Foticeii, dar și dovada „dragostei lui Dumnezeu"[25] față de oameni cum observă Sfântul Ioan Hrisostom. Întristarea pentru păcat ca mijloc de intrare a omului în comuniune cu Dumnezeu, exprimat prin rugăciunea neîncetată, a fost înțeleasă în Răsăritul creștin ca „străpungere a inimii"[26]. La capătul acestui proces sufletesc de întristare, de plâns pentru păcat, care pentru Sfântul Ioan Gură de Aur este deja ridicare – „Pocăința ridică Apostoli din Petru tăgăduitorul și din Pavel prigonitorul"[27] – se ajunge în câmpia curăției liniștite aflându-se mângâiere. După Sfântul Isaac Sirul, lacrimile celor ce au trăit toată viața și în întreaga intensitate taina pocăinței, adică a sfinților, sunt „poarta prin care pătrund în tărâmul mângâierii"[28].

---

[21] Sfântul Vasile, *De Spiritu Sancto*, IX, 23.

[22] Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 78.

[23] Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare la textul din Isaia* 26, 10, cap. 2.

[24] *Ibidem*, cap. 5. Vezi idem, *Cuvinte către monahi*, Editura Anastasia, 1996; *Cele șapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul*, București, 1995.

[25] Sfântul Ioan Gură de Aur, *De Paenitentia* I, 4, P.G. 49, 295.

[26] Myrrha Lot-Borodine, *Taina „darului lacrimilor" în Răsăritul creștin*, în *Fericita întristare*, trad. de Maria și Adrian Alexandrescu, București, 1997, p. 150.

[27] Sfântul Ioan Gură de Aur, *De Paenitentia* I, 4, P.G. 49, 295.

[28] Sfântul Isaac Sirul, *De perfectione religiosa* 21, apud Myrrha Lot-Borodine, *Taina „darului lacrimilor"*, p. 184.

Mângâierea aceasta, arată Sfântul Marcu Ascetul, „vine din părtășia noastră la Duhul Sfânt, a cărui proprietate însăși este harul”[29]. Duhul Sfânt este, după Sfântul Simeon Noul Teolog, Cel ce curățește sufletul omului ce-și plânge păcatele și se străduiește să le înlocuiască cu fapte bune sau virtuți: „Când, deci, omul se pocăiește și plânge, atunci și Duhul se numește apă și de fapt El curățește, căci unit cu lacrimile spală toată murdăria”[30].

Curățirea aceasta prin Duhul Sfânt este pentru Răsăritul creștin expresia milostivirii lui Dumnezeu pentru împreună-lucrarea omului cu ea prin pocăința și plânsul pentru păcate, asa cum arată și Sfântul Efrem Sirul: „Fii îndelung răbdător asupra mea. Nici cerul, nici pământul nu vor putea să-ți mulțumească pentru tămăduirile pe care Tu le versi asupra noastră. Căci cu ce cinste vrednică vor putea oare să Te răsplătească? Prin lacrimi le dăruiești și prin plâns le înmulțești Tu în mijlocul nostru. O, putere a lacrimilor!”[31].

Plânsul care, după Sfântul Efrem, este expresia omorârii păcatului duce prin împreună-lucrarea cu harul Duhului Sfânt la învierea sufletească, redată de Sfântul Efrem atât de plastic prin imaginea învierii din cartea profetului Iezechiel: „Gândurile sufletului sunt risipite precum oasele uscate. Adună-le din întreaga lume și trezește-le din nou la viața în Dumnezeu! Proorocește precum Iezechiel (Iezechiel 37, 1-10) despre oasele tale uscate și lasă-le să audă cuvintele lui Dumnezeu, care învia morții!

Îmbracă printr-un duh nepăcătos oasele cu o piele și printr-un simț întărit unește-l cu Dumnezeu! Profetește și cheamă Duhul ca să intre în cei morți și să-i facă vii!”[32].

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare la textul „Să nu mai fie pe pământ cei fără de lege și să nu mai vadă slava Celui Preaînalt”* (Isaia 26, 10)*

1. Cine citește Sfintele Scripturi și ascultă atent cuvintele lor, înțelege sensul judecăților lor daca ochiul său spiritual este curat. Înfricoșător și cumplit este locul care tocmai ni s-a citit din Sfânta Scriptură. Ascultătorilor care o aud cu înțelegerea le inspiră teamă. Ea conține o sentință înspăimântătoare care este dată pentru cel păcătos: „Păcătosul”, spune ea, „să nu mai fie pe pământ ca să nu mai vadă slava lui Dumnezeu!”. Cel fără Dumnezeu este răpit în locul unde nu se

---

[29] Sfântul Marcu Ascetul, *La loi spirituelle* 193, apud Myrrha Lot-Borodine, *Taina „darului lacrimilor”...*, p. 185.

[30] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeiești* 22, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Studii de Teologie Dogmatică*, Craiova, 1991, p. 449.

[31] *Cele șapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul*, p. 46-47.

[32] Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare la textul din Isaia* 26, 10, cap. 6.

* J.S. Assemani, *Sanctes patris nostri Ephraem Syri. Opera omnia*, vol. 2, Roma (1732).

aduce nici un cântec de laudă! Toate însă strigă către Dumnezeu și vestesc zilnic slava Lui; chiar creaturile irațională nu încetează să-L preamărească. „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria" (Psalm 18, 1). Pământul face cunoscută lauda Lui și marea este un crainic al puterii Sale făcătoare de minuni. Nu este nimic care să nu spună slava lui Dumnezeu; chiar cea mai mică musculiță vestește slava Domnului ei. Încotro poate să se îndrepte păcătosul încât nu poate privi slava lui Dumnezeu? În ce loc urmează să fie aruncat pentru a fi îndepărtat de lauda Lui? Dacă urcă la cer acesta îl ceartă și nu-l primește. Dacă vrea să rămână pe pământ acesta nu-i permite. Dacă se aruncă în mare ea îl azvârle. De aceea eu cred, prieteni ai mei, că el trebuie să emigreze în afară de lume, în întunericul cel mai din afară, care este plin de frică și de groază, în care nu pătrunde nici un cântec de laudă și nu este vestită nici o slavă, căci el (întunericul, n.n.) este departe de Dumnezeu și acolo nu este îngăduită preamărirea Lui. Chinurile și suspinele, strâmtorările și suferințele, viermele veșnic devorator și focul neîncetat mistuitor închid gura păcătoșilor pentru slavă și laudă. Nefericirea lor nu se poate nici vedea și nici auzi, gura lor ce scrâșnește din dinți nu poate să dea de la sine nici un sunet de slavă, și limba lor nu poate să scoată decât tânguiri peste tânguiri și nu poate să rostească nici o silabă a vreunei laude. Ochii plini de întuneric nu văd lumina slavei. Cel căruia viermele îi roade membrele gândește numai la amărăciunea lui, și pe cine îl arde iadul, vede numai focul lui.

2. Haideți, deci, păcătoși, să plângem aici, ca să nu trebuiască să plângem acolo! Veniți, căci vrem să purtăm aici pe pământ tristețea și durerea, pentru ca tristețea noastră să nu fie mai mare dincolo! Toți drepții și sfinții I-au plăcut Domnului prin întristare și durere și L-au împăcat prin lacrimi. Adam și-a plâns 930 de ani căderea prin care se îndepărtase de slava lui Dumnezeu din rai. Frumusețe obrajilor săi a fost alterată de lacrimile vărsate de ochii lui și lacrimile fierbinți i-au provocat răni usturătoare. Enoh care era plăcut lui Dumnezeu și pe care nu l-a costat moartea (Facerea 5, 24), a văzut sfârșitul lui Abel și a purtat suferința și mâhnirea 320 de ani. El a văzut primul mort mirosind, descompus și desfigurat și a plâns și s-a tânguit pentru aceasta până a fost răpit, fără să plătească cu moartea. Dreptul Noe s-a întristat pentru acel neam păcătos despre care știuse că va fi nimicit prin potopul mâniei divine. El și-a păstrat fecioria curată 500 de ani și pentru aceasta Dumnezeu l-a păzit ca să nu fie nimicit împreună cu acel neam. Avraam, Isaac și Iacov au trecut în această lume printr-o viață ostenitoare și grea, plină de strâmtorări și încercări și au ieșit apoi din ea. Cine ar putea oare să descrie încercarea care a venit peste Iov? O săptămână întreagă din an a stat pe un morman de cenușă. Câte picături, câte lacrimi au putut vărsa și plânge ochii lui, deoarece trebuia să vadă cum viermii rodeau și devorau trupul său, încât numai oasele au mai rămas. Cine a suferit atât de mult ca el? Numai când auzim istoria lui sufletul ne este cuprins de durere. David a udat așternutul său cu lacrimi în timpul nopții, a mâncat cenușă în loc de pâine și a amestecat băutura cu lacrimi (Psalm 6, 6; 101, 10). Câte lacrimi n-au vărsat ochii lui Ieremia, ai omului durerilor, care a petrecut toate zilele vieții sale cu tânguiri și lacrimi! Întristarea sa a depășit orice măsură; de aceea I-a cerut stăruitor lui Dumnezeu să dea

capului său apă și ochilor lui un izvor de apă (Ieremia 9, 1). Iezechiel care a mâncat cu tânguire, cu cântece de durere și cuvinte de amenințare sulul cărții scrise, a stat culcat 390 de zile pe amândouă părțile deoarece păcatele poporului său l-au copleșit și casa sa i-a devenit mormânt. Vina mare a acelui popor l-a legat în același timp cu lanțuri, încât a trebuit să stea lungit 195 de zile pe fiecare parte (Iezechiel 2, 9; 3, 2; 4, 2 ș.u.). Stă scris despre Domnul cerurilor și al pământului, al marginilor și al lucrurilor din lume, că atunci când a coborât și a petrecut pe pământ, a plâns pentru Ierusalim. Nu stă scris despre Domnul nostru că a râs, ci că a plâns și a vărsat lacrimi (Luca 19, 41; Ioan 11, 35). Când a plâns pentru Lazăr, a plâns în același timp pentru toți morții, căci El a văzut chipul Său (al lui Lazăr, n.n.) spart și aruncat în stricăciune. În bunătatea Sa L-a durut mult că a trebuit să vadă chipul Său cel iubit, alterat și aruncat în groapă, ajungând groază și oroare.

3. Sufletul omorât prin păcat are nevoie de durere, de plângere, de lacrimi, de tristețe și de suspine, de jeluire pentru părăsirea lui Dumnezeu care (părăsire, n.n.) l-a stricat și l-a ruinat. Deoarece s-a îndepărtat de Dumnezeu, se tânguie, plânge și suspină pentru el și îl aduce din nou în apropiere de Dumnezeu. Plânge mai mult decât o mamă căreia moartea i-a smuls fiul și l-a aruncat în groapă și de aceea se jelește că fiul ei drag a murit. Tot așa desparte păcatul pe om de Dumnezeu și bunătatea Sa se întristează că chipul Lui plin de frumusețe se distruge. Dacă pierzi un animal ce-ți aparține îți pare rău; chiar când l-ai avut în stăpânire pentru scurt timp, te întristează totuși pierderea lui. Cu atât mai mult se întristează Dumnezeu când chipul Său se pierde. Un suflet este mult mai scump lui Dumnezeu decât întreaga creație. Prin păcat el însă moare și tu, păcătosule, nu pui la inimă! Întristează-te totuși pentru Dumnezeu, care se întristează pentru tine! Sufletul tău este mort ca urmare a păcatelor; lasă-ți lacrimile să curgă și prin acestea trezește-l din nou din moarte! Pregătește-I lui Dumnezeu această bucurie; căci El se bucură dacă-ți trezești sufletul din nou! Există o pasăre care-și înviază puii; dacă puii mor, îi trezește imediat la viață. Când a primit pui se bucură foarte mult și îi sufocă prin multe alintări, încât ei mor. Când vede că sunt morți, că nu se mai mișcă și nu mai pleacă din loc, se întristează trei zile și se mâhnește; în fața suferinței și a întristării nu ia la sine nici hrană și nici băutură, nu-i părăsește, ci rămâne la ei și îi protejează. Apoi își spintecă trupul, îi stropește cu sângele său și la porunca lui Dumnezeu puii morți devin vii. Dacă o pasăre înțelege în acest fel să-și trezească puii din moarte, atunci trezește-ți și tu, păcătosule, din nou la viață sufletul omorât prin păcat! Dacă Dumnezeu are milă față de pelican încât îi însuflețește din nou puii, cu atât mai mult se milostivește de sufletul tău pe care tu nu vrei să-l înviezi. Dacă pelicanul încearcă din mâhnire să se omoare pentru puii lui, Creatorul se milostivește și înviază pe fiii Săi din moarte. Dacă un suflet moare prin părăsirea de Dumnezeu, despărțindu-se de El, Dumnezeu se întristează cu atât mai mult pentru chipul Său despărțit de El.

4. De aceea plângi și te întristezi pentru sufletul tău despărțit de Dumnezeu! El este întristat din cauza ta precum o mamă pentru unicul ei fiu. Cine râde la un mort, urăște pe părinții lui; dacă simte durere și mâhnire își arată prin lacrimi iubirea sa. Cel ce este bucuros, cu toate că este mort prin păcat, urăște pe Dumnezeu care

păstrează pentru el mâhnire și supărare. Dumnezeu se întristează și se supără pentru un suflet mort; cine râde și glumește mărește durerea lui Dumnezeu. După cum cel ce râde și glumește la un mort sporește durerea și jalea celui care își înmormântează mortul, tot astfel mărește durerea lui Dumnezeu cel care se bucură în păcat. Nici un părinte care trebuie să-și înmormânteze fiul nu simte o astfel de durere precum Dumnezeu pentru un suflet, pe care l-a omorât păcatul. Întristează-te de aceea pentru sufletul tău și arată-I prin aceasta iubirea ta lui Dumnezeu, Care se mâhnește și se îndurerează pentru sufletul care a păcătuit și a murit. Dumnezeu se întristează pentru moartea sufletului care este chipul Său; cine se bucură pentru aceasta și nu simte nici o suferință se aseamănă diavolului. Cine vine la un mort este atins până în străfunduri la vederea tristeții care stăpânește peste el și se întristează cu cei întristați. Dacă însă un suflet și-a pierdut viața prin lipsa de Dumnezeu, întristarea pentru ea urcă chiar la cer și cetele de îngeri se întristează și Dumnezeu Însuși este adânc mâhnit. Cine are acum și aici poftă de înveselire și nu plânge cu atât mai mult pentru sufletul său este într-adevăr un infam care nu știe că are un suflet.

5. Plângi așadar, păcătosule, pentru sufletul tău! Lasă să curgă lacrimile peste el și trezește-l prin aceasta din nou la viață! Privește, învierea lui stă în fața ochilor tăi și este lăsată în seama inimii tale. Ești mort și totuși nu plângi că sufletul tău s-a despărțit de tine! Plângi mai întâi pentru sufletul tău, apoi poți să-i plângi pe alții! Tu plângi pentru un trup mort, pentru că sufletul s-a despărțit de el; pentru suflet însă care este mort și despărțit de Dumnezeu, nu plângi! Lacrimile ce cad pe un cadavru nu mai trezesc trupul mort la viață; dacă ele însă se revarsă peste suflet îl trezesc și îl fac să învieze din nou. Nu datorită trupului există lacrimi, mâhnire și întristare, ci datorită sufletului a făcut Dumnezeu ca tu să-l trezești din nou la viață. Dăruiește lui Dumnezeu lacrimi și varsă izvorul de lacrimi din ochii tăi! Prin lacrimi și prin harul Lui, sufletul mort va învia din nou la viață. Privește, Milostivul te așteaptă ca să-I verși lacrimile sufletului tău, pentru ca prin acestea să curățească și să înnoiască chipul Lui desfigurat, sufletul. Ți-ai omorât sufletul; trezește-l acum tu însuți din nou din părăsirea față de Dumnezeu! Nu altcineva te-a omorât și te-a nimicit, voința ta proprie te-a omorât și te-a aruncat la pământ. Dacă te-ar fi omorât altcineva, ar fi trebuit ca acesta să te învie; pentru că voința ta însă te-a omorât, ea însăși trebuie să te învie din nou.

6. Din pricina lenei casa se ciuruiește, se surpă și se prăbușește. Așa te învață Ecclesiastul (Ecclesiast 10, 18). Zidește-ți din nou sufletul pustiit și ruinat! Când casa ți se surpă, nici unul nu ți-o zidește. Dacă nu-ți zidești din nou locuința, aceasta rămâne pe mai departe dărâmată. Prin păcat ți-ai dărâmat sufletul, ridică-l din nou prin pocăință! Prin îngrozitorul păcat l-ai aruncat la pământ, ridică-l din nou prin fapte bune! Dacă omori păcatul, poți vorbi ca Dumnezeu: „Eu omor și Eu înviez" (Deuteronom 32, 39). Omor păcatul, ca să nu mai stăpânească în membrele mele, și, în timp ce fac binele, chem dreptatea la viață. Lovesc groaznicul păcat și-l alung din suflet, îl vindec pe acesta din nou prin virtute și faptă dreaptă. Gândurile sufletului sunt risipite precum oasele uscate. Adună-le din întreaga lume și trezește-le din nou la viața în Dumnezeu! Proorocește precum Iezechiel (Iezechiel 37, 1-10) despre oasele tale uscate și lasă-le să audă

cuvintele lui Dumnezeu, care învia morții! Îmbracă printr-un duh nepăcătos oasele cu o piele și printr-un simț întărit unește-l cu Dumnezeu! Profețește și cheamă Duhul ca să intre în cei morți și să-i facă vii! Suflă în ei Duhul vieții, învățăturile dumnezeiești! La intrarea în iad, unde sălășluiește respingătorul păcat, acest ucigaș, stau împrăștiate oasele sufletului, gândurile lui pământești. Strigă-le, trezește-le (oasele, adică gândurile), lasă-le să învieze, fă cunoscută minunea și semnul, poți să arăți învierea, pe care profetul a privit-o, în tine însuți. Dacă în cer se face bucurie pentru păcătosul care se întoarce, se dedică pocăinței și găsește primire la Dumnezeu (Luca 15, 7 ș.u.), acolo dimpotrivă stăpânește tristețe pentru păcătosul care nu se îndreaptă și Dumnezeu suferă mult că tu nu te dedici pocăinței. Dacă însă vii la El, faci bucurie îngerilor care s-au bucurat pentru tine.

7. Prin sângele Fiului lui Dumnezeu sufletul a fost mântuit, o, păcătosule, căci întreaga lume nu a fost de ajuns ca să fie prețul tău de răscumpărare. Pământul și marea și tot ceea ce este în ele au fost prea neînsemnate pentru a fi prețul tău de răscumpărare. Toate cetele îngerești, care sunt foc și duh, nu au luat moartea asupra lor, spre a fi preț de răscumpărare pentru sufletul tău. Tatăl L-a dat morții pe Fiul iubit ca preț de răscumpărare. El a avut numai un Fiu și nu l-a cruțat, ci L-a dat pentru tine (Romani 8, 32). Pe El, Izvorul vieții, L-a dat morții pentru viața ta. Pe El, în fața Căruia moartea tremură, L-a legat și L-a aruncat morții. Moartea L-a pironit pe cruce și a scris cu piroane epistola ta de răscumpărare. Vezi cu ce preț ai fost răscumpărat! Nu te pierde de Răscumpărătorul tău! Viața Lui cere viața ta, dacă trăiești în păcat, și moartea Lui cere moartea ta, dacă faci fapte de moarte. Vezi, sângele Lui scump strigă către tronul dumnezeirii, că a fost vărsat pentru tine, și, cu toate acestea, tu te pierzi prin păcat! Cine și-a cumpărat un rob se lipsește prin pierderea lui nu numai de cel cumpărat, ci cu el și de prețul său de răscumpărare. Tot așa sunt patima și moartea lui Hristos, care S-a dat pentru tine și tu nu te-ai eliberat de moarte. Dacă sufletul tău este zdrobit (prin căință), atunci nu regretă prețul Lui de răscumpărare. Dacă se pierde, atunci îl regretă moartea Fiului Său. El nu L-a cruțat pe Fiul Său iubit, ci L-a dat preț morții pentru tine. Dacă te ruinezi prin nelegiuire, pregătești tristețe Celui ce te-a răscumpărat. Moartea a primit prețul tău de răscumpărare, patima și moartea lui Dumnezeu. Pentru că sufletul tău a fost acum răscumpărat pentru viață, moartea nu trebuie să-ți mai nimicească viața.

8. Un suflet care trăiește în Dumnezeu poate da celorlalți din nou viață. Dacă vrei să auzi clar aceasta, îți stă următoarea mărturie ca poruncă. Elisei, care și-a păzit viața sufletului său, a înviat doi morți (IV Regi 4, 20-27; 13, 21): pe unul, când el (Elisei) încă era în lume, pe celălalt, după ce a murit. Sufletul său trăia în Dumnezeu și i-a redat viața unui mort, și, după ce l-a părăsit, i-a dat încă unuia viața înapoi. Sufletul profetului a primit viața de la Dumnezeu, și, după ce s-a despărțit de el, i-a dat din nou viața unuia, care era de asemenea mort. Vezi ce viață (este, n.n.) în oasele martirilor! Cine ar putea să creadă că ei nu trăiesc? Vezi cum trăiesc mormintele lor! Cine ar putea să se îndoiască de acestea? Ele sunt cetăți întărite, care salvează de tâlhari; orașe împrejmuite cu ziduri, care apără de prădători, turnuri înalte și tari pentru cel ce-și găsește refugiul în ele, căci

ele salvează din mâinile ucigașilor, și moartea nu îndrăznește să se apropie de el. Cine este prins de pizmă și de viclenie, de această otravă ucigătoare a sufletului, primește de la ele remediul de vindecare și fac otrava neputincioasă, ca să nu dăuneze. Cine face nedreptate să se roage, ca să nu mai facă nedreptate; cine a furat să se roage, ca să nu mai fure; cine este gol de iubire și plin de ură ascunsă față de aproapele să ceară de la el, prin rugăciune, blândețe, ca să se împace din nou cu aproapele! Cine este stăpânit de desfrânare de la diavol și aprins de plăcerea infamă să se ungă cu ulei care este ars înaintea lor și duhul rău va fi pus pe fugă. Ei sunt medicii ce se ostenesc cu râvnă pentru vindecare; poartă la ei rădăcinile vindecării vieții, însănătoșirea sufletului și a trupului, medicina sufletească ce vindecă sufletul și trupul. Ei cer de la tine numai credință și-ți oferă ceea ce-ți dorești mereu. Dacă nu păstrezi în sufletul tău nici o îndoială, chiar dacă ai murit, vei reînvia. Dumnezeu locuiește în oasele lor și prin El fac ele toate minunile. Ție se cuvine laudă, însă peste noi să vină milostivirea Ta, Dumnezeule, Care locuiești în cei drepți!

Trad. din limba greacă de Lect. Dr. Vasile Cristescu

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare despre Schimbarea la Față a lui Hristos*

Slava lui Dumnezeu care strălucește pe fața lui Hristos (II Cor. 4, 6) – Comentariu teologic –

Schimbarea la Față a lui Hristos este un eveniment în iconomia divino-umană a Lui de mântuire a omenirii prin care Domnul a trecut natura Sa umană, este condiția necesară a acțiunii Sale divino-umane de mântuire a omului de păcat, de rău și de moarte. Mântuirea ar fi imposibilă fără o transfigurare a naturii umane de către Dumnezeu de la o stare de păcat la cea de sfințenie, de la stricăciune la nemurire.

Schimbarea la Față a lui Hristos are astfel o însemnătate fundamentală ce privește pe omul întreg: ca Dumnezeu-om, în drumul său spre Dumnezeu, Hristos arată pe Tabor prin ce schimbare trebuie să treacă natura umană pe calea sa de sfințire și îndumnezeire.

Taina Persoanei divino-umane a lui Hristos face posibilă totodată înțelegerea identității lui Hristos și descoperirea slavei Lui divine ca una ce este proprie și aceeași în El ca Fiu al lui Dumnezeu în toate actele iconomiei Sale divino-umane.

Teologia răsăriteană a avut ca punct de plecare în mărturisirea acestui adevăr despre Hristos nu numai prologul Evangheliei Sfântului Ioan, care a fost scris mai târziu, ci și imnul hristologic alcătuit anterior de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Filipeni (Filipeni 2, 6-11). Aici este vorba de identitatea unui Subiect, care era din veșnicie „la Dumnezeu", adică „în chipul lui Dumnezeu" și care în timp „S-a făcut trup" și a luat chip de rob.

În lupta lui împotriva arienilor, Sfântul Efrem a apărat dumnezeirea Fiului așa după cum reiese din scrierile sale *Sermones de fide* și *Hymnen de fide.* În primele sale studii despre Sfântul Efrem, E. Beck a crezut că poate să constate un rest de subordinațianism într-un rol instrumental pe care el îl atribuie Fiului la creație[1]. În studiile sale de mai târziu, Beck a renunțat la teza în favoarea unei explicări care punea în evidență unitatea Tatălui și a Fiului, așa cum este subliniată în formula Botezului în care este exclusă orice formă de subordinațianism[2].

---

[1] E. Beck, *Ephräms Reden über den Glauben, ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, în *Studia Anselmiana* 33, Roma, 1953, p. 22 sq și 30-32; idem, *Die Theologie des hl. Ephraem în seinen Hymnen über den Glauben*, în *Studia Anselmiana* 21, Città del Vaticano, 1949, p. 45 sq. öi 79.

[2] Idem, *Glaube und Gebet bei Ephräm*, în *Orientalia Christiana* 66 (1982), p. 35.

Sfântul Efrem respinge concepția marcionită despre un Fiu pur ceresc și a dochetismului ce rezultă din aceasta atunci când apără înțelegerea corectă despre Fiul ca Mijlocitor. După Sfântul Efrem, marcioniții refuză să admită că Fiul a luat un trup din Maria la fel cu al nostru (*Virg.* 37, 9). În răspunsul său, Sfântul Efrem trimite la taine și la soteriologie care și-ar pierde importanța dacă ar fi tăgăduită umanitatea lui Hristos[3].

Prin această argumentare, Sfântul Efrem este liber de învinuirea care s-a adus învățăturii lui Afraat – deși cercetătorii moderni spun că această învinuire nu este suficient fundamentată – că nu ar evidenția îndeajuns dumnezeirea și preexistența Fiului. Cu atât mai puțin poate fi învinuit Sfântul Efrem de un rest de dochetism așa cum s-a crezut că se poate descoperi în *Odele lui Solomon.* Dimpotrivă, trebuie arătat că o dată cu Sfântul Efrem mărturisirea de credință a Bisericii siriace despre Fiul ca Dumnezeu și Om ajunge la un echilibru care nu poate fi contestat. O dată cu Sfântul Efrem începe un limbaj care caută să clarifice legătura dintre dumnezeire și umanitate în Hristos.

Privitor la aceasta, unii specialiști încearcă să vadă o ambiguitate în limbajul Sfântului Efrem și prin aceasta cred că pot găsi prilejul să conteste autoritatea sa printre calcedonieni și susținătorii Sfântului Chiril[4]. Ambiguitatea aceasta s-ar explica la Sfântul Efrem prin lipsa termenului de „persoană" și prin caracterul echivoc al termenului „natură" care poate indica în același timp persoana individuală precum și unitatea de natură.

Deoarece Sfântul Efrem nu a dispus decât de termenul ambiguu de „natură" pentru a reda unitatea Fiului, el nu a putut, după cum crede Beck, să ajungă să elaboreze o hristologie coerentă[5].

Alți cercetători însă mai atenți la hristologia Sfântului Efrem constată că Sfântul Efrem insistă asupra unei naturi a Fiului, dar aceasta nu o face în dispută cu învățătura despre cele două naturi în Hristos, ci împotriva arienilor care mergeau atât de departe cu afirmațiile lor, încât îi contestau Fiului natura divină[6]. În lupta împotriva arienilor, Sfântul Efrem insistă asupra transcendenței naturii divine a Fiului pentru a o deosebi de diferitele schimbări pe care aceștia afirmau că le suferă și care formează după ei activitățile *ad extra* printre care poate fi enumerat și actul întrupării. A voi să-l introducem pe Sfântul Efrem, arată T. Bou Mansour, cu orice preț în schema „monofizitism-nestorianism" ar însemna să interpretăm hristologia sa după probleme ridicate care însă n-au fost ale sale[7]. Când ne referim la Sfântul Efrem trebuie să respectăm la el simțul pentru echilibru pe care el a încercat să-l păstreze corect și să-l apere.

Sfântul Chiril de Alexandria a avut ca laitmotiv structura imnului hristologic din Epistola către Efeseni. În acest sens el subliniază că, după cum dumnezeirea lui Hristos nu I-a fost adăugată, ci Îi este în mod ființial a Sa[8], tot așa slava Lui

---

[3] T. Bou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Szrien*, Kaslik, 1988, p. 256/258.

[4] A. de Halleux, *Saint Éphrem le Syrien*, în RTL, 14 (1983), p. 351.

[5] Beck, *Theologie*, pp. 58-59.

[6] T. Bou Mansour, *La pensée symbolique*, p. 175.

[7] *Ibidem*, p. 190.

[8] Sfântul Chiril de Alexandria, *Homiliae pascales*, VIII, 4, în *Sources chrétiennes*, t. 2, nr. 392, Paris, 1993, p. 92.

dumnezeiască[9] care este manifestarea Dumnezeirii Lui nu I-a fost adăugată, ci o are prin naștere[10]. Slava divină s-a arătat și prin natura umană a lui Hristos întrupat, căci devenind unul din noi[11], „Domnul cerului și al pământului fixându-și prin natură atotputernicia ca Dumnezeu, nu putea să iasă din condiția Sa"[12].

Schema din Epistola către Efeseni este inversată. Sfântul Apostol Pavel spune că Hristos a schimbat chipul divin cu chipul de rob. Păstrând structura imnului hristologic paulin, Sfântul Chiril îi afirmă realitatea în forma următoare: fără să negăm chipul robului nu trebuie să uităm că „Domnul cerului și al pământului [...] nu putea să iasă din condiția Sa". Cheia dezlegării acestei taine este iconomia mântuirii împlinită de Hristos în trup prin care „deși ca Dumnezeu născut din Dumnezeu-Tatăl nu era lipsit de slava dumnezeiască, [...] în vremea iconomiei pentru noi si-a redus-o oarecum, luând trupul neslăvit"[13].

Cu toată starea aceasta de chenoză, pe parcursul mișcării iconomiei, Hristos își păstrează ca Dumnezeu întreaga Sa slavă: „În ceea ce privește rațiunea naturii Sale, El este Domnul slavei chiar dacă ajunge să spună după iconomie din cauza asemănării cu noi: «Părinte preaslăvește pe Fiul Tău»[14].

Slava aceasta, proprie lui Hristos întrupat, care este legată de identitatea ipostasului divin al Lui o apără și Sfântul Ioan Damaschin când vorbește de Schimbarea la Față a lui Hristos: „Hristos S-a schimbat la Față și nu a luat ceva în plus pe care El înainte nu l-a avut și nici nu S-a transformat în ceva care nu era înainte [...], căci El a rămas identic cu ceea ce era mai înainte și astfel a apărut în slava Sa ucenicilor"[15].

Același adevăr îl exprimă Sfântul Grigorie Palama, când spune că Apostolii care erau de față la Schimbarea la Față a lui Hristos nu au văzut o stare provizorie a lui Hristos sau o strălucire creată[16], nu ceva suplimentar primit, ci iradierea

---

[9] Sfântul Chiril de Alexandria, *In Isaiam profetam*, P.G. 70, 957 D.

[10] Sfântul Chiril de Alexandria, *Galphirorum in Exodum*, Lib. II, 3, P.G. 69, 476 C.

[11] Idem, *De adoratione in Spiritu et veritate*, Lib. IX, P.G. 68, 601 A.

[12] Idem, *Glaphirorum in Exodum*, Lib. I, 7, P.G. 69, 401 A.

[13] Idem, *In Johanem*, XI, 6, P.G. 73 și 74.

[14] Idem, *Glaphyra in Genesim*, Lib. VI, 4, P.G. 69, 301 D-304 A.

[15] Sfântul Ioan Damaschin, *In Transfigurationem*, 12-13, P.G. 96, 564C-565A. Afirmația aceasta a Sfântului Ioan Damaschin se găsește în prima omilie a Sfântului Grigorie Palama la Schimbarea la Față, *In Transfigurationem Domini* 1, P.G. 151, 433 AB. „Pentru că Domnul când S-a schimbat la Față a strălucit și a arătat slava, strălucirea și lumina aceea și va veni iarăși, așa cum a fost văzut de ucenici în munte, să fi luat El oare, ca să aibă în veci, vreo lumină pe care să nu o fi avut mai înainte? Departe să fie de noi o astfel de cugetare, deoarece unul care ar zice aceasta va preamări trei firi în Hristos, adică pe cea dumnezeiască, pe cea omenească și cea a luminii aceleia. Dar nu s-a arătat vreo strălucire care să-I fie străină, ci aceea pe care o avea în chip nevăzut. Avea ascunsă în smerirea trupului strălucirea firii Sale dumnezeiești. Deci strălucirea este a dumnezeirii și este necreată" (Sfântul Grigorie Palama, *In Transfigurationem Domini* 1, P.G. 151, 433 A).

[16] Sfântul Grigorie Palama, *Opuscula* I, 2, în P. Chrestou (Hg.), *Γρήγοριο τοῦ Παλαμᾶ*, Ν Συγγράμματα, vol. 1, Thessaloniki, 1962, p. 550.

veșnicei dumnezeiri a Fiului lui Dumnezeu Cel veșnic, ceea ce El era mereu[17]. Sfântul Grigorie Palama o numește și slavă a Tatălui[18] „pentru că slava Tatălui și a Fiului este una”[19].

Astfel, arată Sfântul Grigorie, toți teologii numesc strălucirea feței lui Iisus pe Tabor negrăită, neapropiată și netemporală[20]. Ea nu are nici început, nici sfârșit[21] și de aceea nu este sensibilă, căci nimic sensibil nu este veșnic[22]. Ea nici nu devine, nici nu se descrie și nici nu cade sub simțuri[23], fiind numită de Domnul Împărăția Lui (Matei 16, 28), iar Împărăția lui Dumnezeu este dincolo de simțire și de orice cuvânt[24].

Aceeași explicare a slavei lui Hristos o găsim și la Sfântul Grigorie Palama când se referă la cuvintele Mântuitorului spuse ucenicilor înainte de Schimbarea Sa la Față: „Sunt câțiva dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până când nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere” (Marcu 9, 1). „Pretutindeni este Împăratul tuturor și peste tot este Împărăția Lui, așa încât faptul că vine Împărăția Lui nu înseamnă că va sosi de undeva din altă parte, ci înseamnă că se va arăta și se va face văzută prin puterea Duhului Sfânt. De aceea zicea că are să vină întru putere. Această putere nu se dă așa la întâmplare, ci acelora ce sunt cu Domnul, adică acelora întăriți în credința în El; acelora care

---

[17] Sfântul Grigorie Palama, *Opuscula* III, 2, în P. Chrestou (Hg.), *Γρηγοριο*, p. 139 s.u. Pe Tabor, arată Sfântul Grigorie, se descoperă ce strălucire se ascunde sub natura umană a lui Hristos (*ibidem*, p. 89).

[18] Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre sfânta lumină*, 27, în P. Chrestou (Hg.), *Γρηγοριο τοῦ Παλαμᾶ*, vol. 1, p. 561.

[19] *Ibidem.*

[20] Idem, *Triade* I, 3, 28, în Jean Meyendorff (Hg.), *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes, Louvain, 1973, p. 173.

[21] *Ibidem*, p. 169.

[22] *Ibidem.*

[23] Sfântului Grigorie Palama, *In Transfigurationem Domini* 1, P.G. 151, 429 A.

[24] *Ibidem*, 428 B. Toma d' Aquino afirmă că la Schimbarea la Față a lui Hristos Apostolii au căzut la pământ înspăimântați de glasul Tatălui (*Summa Theologica*, III q. 45a. 4. *Studio ac labore Stanislai*, Ed. Frette et Pauli Mare, Parisiis, 1889, p. 72). Sfântul Grigorie Palama observă însă: „Când s-a arătat norul cel luminos și s-a auzit din el glasul Tatălui, au căzut ucenicii cu fața la pământ, dar nu din cauza glasului, căci l-au auzit și altă dată, nu numai la Iordan, ci și în Ierusalim, când se apropia mântuitoarea patimă, atunci când Domnul a zis: «Părinte, preamărește numele Tău» și a venit glas din cer, care a zis: «L-am preamărit și iarăși îl voi preamări» (Ioan 12, 28); și a auzit toată mulțimea, dar nimeni nu a căzut la pământ. Aici însă, nu numai glasul, ci și lumina cea necuprinsă s-a arătat împreună cu glasul. Și cu adevărat, de Dumnezeu purtătorii Părinți au cunoscut că nu din cauza glasului, ci datorită acelei lumini schimbate și mai presus de fire, au căzut ucenicii cu fata la pământ. După cum zice și Marcu, că și înainte de a auzi glasul erau înspăimântați (Marcu 9, 6), desigur de vederea aceea deosebită” (*In Transfigurationem Domini* 2, P.G. 151, 445 AB).

după modelul lui Petru, Iacov și Ioan, sunt duși de către Cuvânt sus pe munte și sunt astfel ridicați deasupra existenței celei smerite, adică a celei după fire"[25].

„Prin schimbarea simțurilor care a lucrat-o în ei Duhul, cei îmbunătățiți ai Domnului au fost mutați din cele ale trupului în Duh, după cum zice cuvântul, și astfel au putut să vadă ceea ce le-a fost dăruit și pe cât le-a fost lor dăruit de puterea dumnezeiescului Duh"[26].

Sfântul Grigorie face referire la Sfântul Vasile cel Mare care spune că cei ce erau curați cu inima când S-a arătat Domnul prin trup „vedeau continuu puterea aceasta strălucind din trupul închinat"[27]. Este slava lui Hristos pe care El o voiește să fie văzută de ucenicii Lui: „Voiesc, zice către Tatăl, să vadă aceștia slava Mea" (Ioan 17, 24) și prin ei de toți cei ce se învrednicesc pentru ea, slavă văzută de ucenici în timpul vieții Lui (II Petru 1, 16; Luca 9, 32), în minunile săvârșite de El (Ioan 2, 11) și în Schimbarea Sa la Față (Matei 17, 2; Ioan 1, 14).

Este slava firii dumnezeiești a Cuvântului care s-a sălășluit întreagă în trupul Lui și în care și-a vărsat toată strălucirea ei dumnezeiască[28], iar nouă ni s-a făcut accesibilă prin Persoana Cuvântului făcut om[29]. De aceea, Sfântul Macarie cel Mare o numește slava Duhului[30].

Slava aceasta necreată au văzut-o ucenicii pe Tabor, unde prin lucrarea Duhului, așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, „de la cunoștința că El nu are chip, nici frumusețe, și că trup S-a făcut Cuvântul, sunt conduși la Cel ce este mai frumos decât fiii oamenilor și la cunoștința că era la început și era la Dumnezeu și era Dumnezeu"[31].

După cum la Sfântul Maxim, așa și la Sfântul Chiril, schema Epistolei către Filipeni trebuie înțeleasă în lumina versetelor de la Ioan 1, 1 și 1, 14. Astfel slava lui Hristos este aceeași, neputându-Se accepta în El nici o diminuare și nici o creștere a ei, căci aceasta ar pune sub semnul întrebării plenitudinea divinității Lui, lăsând să se înțeleagă în El o devenire. Hristos nu devine Dumnezeu, El este Dumnezeu din veșnicie[32].

Nu slava lui Hristos se schimbă, ci modul ei de manifestare, iar acesta este propriu ipostasului divin al lui Hristos întrupat și este legat de iconomia mântuirii lui Hristos împlinită în trup, în care se vede condescendența Lui ca Dumnezeu, manifestarea libertății și iubirii divine, în care firile lui Hristos sunt păstrate în El cu „lucrarea" proprie, fiind unite „nedespărțit", așa cum arată

---

[25] Sfântul Grigorie Palama, *In Transfigurationem Domini* 1, P.G. 151, 428 D.

[26] *Ibidem*, 429 A.

[27] Sfântul Grigorie Palama, *Triade* I, 3, 29, în Jean Meyendorff (Hg.), *Grégoire Palamas*, p. 173.

[28] Sfântul Grigorie Palama, *Despre sfânta lumină*, 21, în P. Chrestou (Hg.), *Γρηγοριο τοῦ Παλαμὰ*, V Συγγράμματα, vol. 1, p. 557.

[29] *Ibidem*.

[30] Sfântul Macarie cel Mare, *De charitate*, 21, P.G. 34, 925 C.

[31] Maximus Confessor, *Gnostische Centurien*, 1, 97, în Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 2 Aufl., Einsiedeln, 1961, p. 526.

[32] Sfântul Chiril de Alexandria, *Glaphyra in Exodum*, Lib. II, 3, P.G. 69, 476 C.

Sinodul IV de la Calcedon și Sinodul VI de la Constantinopol. Într-o astfel de manifestare se arată în mod evident împletirea firii dumnezeiești în existența și activitatea ei cu firea omenească.

Revelația lui Hristos la Schimbarea Sa la Față nu mai are caracterul celei de pe Muntele Sinai în care se arăta numai transcendența lui Dumnezeu: pe Tabor pe lângă transcendența lui Dumnezeu se descoperă și pogorârea Lui care este revelația nouă a mântuirii umanității și totodată ridicarea acesteia la El. Aceasta o arată Sfântul Grigorie Palama când vorbește de Schimbarea la Față a lui Hristos: „Pentru aceasta Dumnezeu sus pe munte se face arătat, pe de o parte, coborând El din înălțimea Sa, iar pe de alta, ridicându-ne pe noi din cele de jos, pentru ca în felul acesta să poată fi cuprins cât mai sigur, după măsura firii născute, Cel ce este necuprins. Această arătare nu este nepotrivită pentru minte, ci este înaltă și măreață, ca una ce se face prin puterea dumnezeiescului Duh"[33].

În argumentarea Sfântului Grigorie mai este arătat un aspect tot atât de esențial și anume descoperirea anticipată a destinației ultime a omului în Schimbarea la Față a lui Hristos. De aceea „în Schimbarea la Față a lui Hristos S-a descoperit omului nu numai dumnezeirea, ci și umanitatea în slava divină"[34].

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare despre Schimbarea la Față a lui Hristos*[*]

1. De la ogor vine binecuvântarea pământului, de la vie strugurii gustoși și de la Sfânta Scriptură învățăturile dătătoare de viață. Ogorul dă fructele numai pentru un timp și via oferă culesul numai pentru un timp, însă Sfânta Scriptură revarsă învățătura dătătoare de viață ori de câte ori este citită. Dacă se strânge recolta de pe ogor, acesta încetează s-o mai poarte; dacă via este culeasă, nu mai poate (să mai dea în același an roade).

Din Sfânta Scriptură se poate însă zilnic lua recolta, fără ca spicele din ea să scadă pentru interpret și zilnic se poate păstra în ea rodul, fără ca strugurii nădejdii ce stau în spatele lui să se sfârșească. Să ne apropiem așadar de acest

---

[33] Sfântul Grigorie Palama, *In Transfigurationem Domini* 1, P.G. 151, 428 D-429 A.

[34] L. Ouspensky-W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen. Eine Typologie der Ikonenmalerei auf Grund der theologischen und mystischen Schriften der Ostkirche*, Bern-Olten, 1952, p. 36. „În ceea ce privește natura Schimbării la Față a lui Hristos", spun Părinții Sinodului VII Ecumenic referindu-se la Sfântul Atanasie cel Mare, „aceasta nu a fost ca și cum Cuvântul S-ar fi înstrăinat de chipul uman, ci dimpotrivă în așa fel că acesta a fost luminat de slava Sa" [„Haec autem transfigurationis figura (mirandus inquit Evangelista) facta est, non secundum depositionim speciei, videlicet humanae abiectionem, imo circa solam gloriam"] (*Sinodus Nicaena II*, Tomus 5, în *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 13, Ed. de Mansi, Graz, 1960, col. 703-704).

[*] J. S. Assemani, *Sanctes patris nostri Ephraem Sri. Opera omnia*, vol. 2, Roma (1732), 41d – 49.

ogor și să gustăm din produsul brazdelor lui dătătoare de viață! Să ne hrănim din spicele vieții Lui, adică din cuvintele Domnului Iisus Hristos Care a spus către ucenicii Săi: „Sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția Sa" (Matei 16, 28).

2. „Și după șase zile Iisus a luat cu Sine pe Petru, Iacov și Ioan, fratele lui și i-a dus într-un munte înalt si S-a schimbat la față înaintea lor, și a strălucit fața lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina" (Matei 17. 1-2). Bărbații de care El spusese că nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Prototipul venirii Sale, sunt aceia pe care i-a luat cu Sine și i-a dus într-un munte. El le-a arătat cum va veni la ziua judecății în slava dumnezeirii Sale și în trupul umanității Sale.

3. I-a dus pe munte ca să le arate cine este Fiul și al cărui Fiu este El. Căci în timp ce-i întreba: „Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului?", ei I-au răspuns: „Unii Ilie, alții Ieremia sau unul dintre prooroci". De aceea i-a dus pe munte și le-a arătat că nu este Ilie, ci Dumnezeul lui Ilie, că nu este Ieremia, ci Cel care l-a sfințit pe Ieremia în pântecele maicii sale, că nu este unul dintre profeți, ci Domnul profeților Care i-a trimis. Le-a arătat totodată că El este Creatorul cerului și al pământului și Domn al celor vii și celor morți. Căci El a poruncit cerului și acesta l-a lăsat să coboare pe Ilie, a făcut semn pământului și acesta l-a trezit pe Moise.

4. I-a dus pe munte ca să le arate că El este Fiul lui Dumnezeu Care a fost născut mai înainte de toți vecii din Tatăl și a luat trup la plinirea vremii din Fecioara, și precum stia, fără procreare, și S-a născut într-un mod negrăit, căci a păstrat nevătămată fecioria (Maicii Sale). Căci unde voiește Dumnezeu se biruiește rânduiala firii. Dumnezeu Cuvântul a locuit în pântecele Fecioarei și focul dumnezeirii Sale nu a ars membrele trupului Fecioarei, ci le-a păzit întregi în cele nouă luni. A locuit în pântecele Fecioarei și nu s-a dezgustat de mirosul rău al naturii. El a ieșit din ea ca Dumnezeu întrupat ca să ne mântuiască.

5. I-a dus pe munte ca să le arate slava dumnezeirii și să le facă cunoscut că El este Mântuitorul lui Israel după cum a descoperit prin profeți, pentru ca ei să nu se smintească de El când vor vedea patimile de bunăvoie pe care El ca Om le-a îndurat pentru noi. Ei L-au cunoscut numai ca om și nu știau că este Dumnezeu. L-au cunoscut ca fiul Mariei, ca un om, care a pribegit cu ei în lume, dar pe munte le-a făcut cunoscut că El este Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu.

Ei L-au văzut mâncând și bând, obosind și odihnindu-se, având nevoie de somn si dormind, temându-Se și transpirând. Toate acestea nu corespundeau naturii dumnezeirii Sale, ci numai umanității Sale. I-a dus pe munte ca Tatăl să-L numească Fiu și să le arate că El este într-adevăr Fiul Său și Dumnezeu.

6. I-a dus pe munte și le-a arătat Împărăția Sa înaintea patimilor Sale și puterea Sa înaintea morții Sale și slava Sa înaintea ocărilor și cinstea Sa înaintea necinstirii pentru ca atunci când avea să fie prins și răstignit de iudei, ei să poată recunoaște faptul că El nu a fost răstignit din slăbiciune, ci din voință liberă, deoarece așa I-a plăcut pentru mântuirea lumii.

I-a dus pe munte și le-a arătat slava dumnezeirii Lui înainte de Înviere, pentru ca atunci când va învia din morți în slava naturii Sale divine, ei să poată recunoaște că El n-a primit slava ca recompensă a patimii Sale, ca și când ar fi

avut nevoie de ea, ci că aceasta a fost a Lui înainte de veci cu Tatăl și la Tatăl, după cum a spus El când a mers de bunăvoie spre patimă: „Părinte, preaslăvește-Mă cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea" (Ioan 17, 5).

Slava aceasta a dumnezeirii, nevăzută și ascunsă în umanitate (a Lui, n.n.), a arătat-o El Apostolilor pe munte căci ei au văzut fața strălucind ca un fulger și veșmintele Lui albe ca lumina. Ucenicii au văzut acolo doi sori: unul în mod obișnuit în cer și încă unul într-un mod neobișnuit, unul care numai lor le-a apărut, adică Fața Sa. El a arătat veșmintele Sale albe ca lumina deoarece slava dumnezeirii Lui s-a revărsat din întreg trupul Lui și lumina Lui a strălucit din toate membrele Lui căci trupul Lui nu s-a arătat numai exterior în strălucire luminoasă ca la Moise, ci slava dumnezeirii Lui s-a revărsat din El.

Lumina Lui a răsărit și a rămas strânsă în El, nu a mers în altă parte și nu L-a părăsit. De asemenea, ea nu a venit din altă parte, pentru a-L transfigura, nu I-a fost dată pentru o întrebuințare temporară. El nu a arătat, de asemenea, marea nepătrunsă a slavei Sale, ci numai atât cât ochii lor (ai ucenicilor, n.n.) au putut să cuprindă.

7. „Și iată, Moise și Ilie s-au arătat lor, vorbind cu El" (Matei 17, 3). Conținutul vorbirii cu El a fost acesta: ei I-au mulțumit pentru că atât cuvintele lor cât și cele ale tuturor profeților, împreună cu ei, s-au împlinit prin venirea Sa. Ei L-au rugat pentru mântuirea pe care El a adus-o lumii, neamului omenesc, și pentru împlinirea reală a tainei pe care ei au pregătit-o.

Prin această urcare a muntelui a fost pregătită bucurie profeților și Apostolilor. Profeții s-au bucurat pentru că au văzut umanitatea Lui, pe care nu au cunoscut-o până acum. Apostolii s-au bucurat, de asemenea, pentru că au văzut slava dumnezeirii Lui pe care nu au cunoscut-o și au auzit glasul Tatălui Care a dat mărturie Fiului. Prin aceasta au cunoscut, de asemenea, întruparea Lui care până acum nu le-a fost clară și împreună cu glasul Tatălui ea i-a convins de slava văzută a trupului Lui care era o lucrare a dumnezeirii unite cu El fără schimbare și fără amestecare. Mărturia celor trei a fost pecetluită de glasul Tatălui și de Moise și Ilie care-L înconjurau ca slujitori. Apostolii și profeții se vedeau unii pe alții; se vedeau acolo conducătorii Vechiului și Noului Testament: Sfântul Moise vedea pe Sfințitul Simon (Petru), administratorul Tatălui pe administratorul Fiului.

Acela a despărțit marea ca să poată să scoată poporul prin mijlocul valurilor; acesta a ridicat o colibă ca să construiască Biserica. Feciorul Vechiului Testament a văzut pe feciorul Noului Testament, Ilie pe Ioan, acela a urcat pe carul de foc, acesta a căzut la sânul Focului. Muntele a fost tipul Bisericii și Iisus a unit pe el amândouă Testamentele pe care Biserica le-a păstrat și a făcut cunoscut că El este Dătătorul amândurora. Unul a primit tainele Lui, celălalt a descoperit slava faptelor Lui.

8. Simon a spus: „Bine este pentru noi să fim aici Doamne!" (Matei 17, 4). O, Simone, ce ai spus tu acolo? Dacă rămânem aici, cine împlinește profeția profeților? Cine pecetluiește vorbele cântăreților? Cine împlinește tainele dreptilor? Dacă rămânem aici, cui se împlinește cuvântul: „Străpuns-au mâinile mele și picioarele mele"? (Psalm 21, 18).

Cui se potrivesc atunci (cuvintele, n.n.): „Împărțit-au hainele mele lor și pentru cămașa mea au aruncat sorți"? (Psalm 21, 20). Pe cine privește acesta (cuvântul, n.n.): „Mi-au dat spre mâncare fiere și pentru setea mea m-au adăpat

cu oțet"? (Psalm 68, 25). Cine primește în sine numirea: „Între cei morți slobod"? (Psalm 87, 4).

Dacă rămânem aici cine șterge zapisul lui Adam (Coloseni 2, 14) și cine nimicește vina sa? Cine îi dă înapoi veșmântul frumuseții? Dacă rămânem aici cum trebuie să aibă loc ceea ce ți-am spus? Cum poate atunci să fie ridicată Biserica? Cum vei primi tu atunci de la Mine cheile împărăției? Pe cine vei lega atunci și pe cine vei dezlega? Dacă rămânem aici tot ceea ce a fost spus prin profeți va rămâne neîmplinit.

9. Simon a spus mai departe: „Lasă-ne să facem aici trei colibe: ție una, lui Moise una și lui Ilie una!" (Matei 17, 4). Simon a fost trimis să construiască Biserica în lume și el vrea să construiască colibe pe munte. El încă mai vedea în Iisus numai un om, și l-a așezat (în rând, n.n.) cu Moise și Ilie. De aceea Domnul i-a arătat că nu are nevoie de cortul lui, căci El era Cel Care a ridicat părinților săi 40 de ani în pustiu un cort de nori.

Căci „pe când vorbeau iată un nor luminos i-a umbrit pe ei" (Matei 17, 5). Vezi, Simone, cortul ridicat nelucrat? Un cort care oprește căldura și nu are întuneric în el? Un cort care strălucește și luminează? În timp ce ucenicii se mirau, s-a auzit în nor un glas al Tatălui care spunea: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L!" (Matei 17, 5).

La chemarea aceasta a Tatălui, Moise s-a întors înapoi la locul său și Ilie în patria sa; Apostolii însă au căzut cu fața la pământ: numai Iisus stătea acolo în picioare, deoarece acea chemare numai la El se referea. Profeții s-au retras și Apostolii au căzut la pământ, căci nu la ei se referea chemarea Tatălui, care mărturisea: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit, pe Acesta să-L ascultați!". Tatăl i-a învățat că autoritatea lui Moise a trecut și că ei trebuie să asculte acum de Fiul. Căci acela (Moise, n.n.) vorbea ca slujitor, ceea ce i se poruncea, și vestea ceea ce i se spusese (Evrei 3, 5) și tot așa toți profeții, până ce la urmă a venit, ceea ce era păstrat, anume Iisus. Acesta este Fiu și nu rob; Domn și nu slujitor; Stăpân și nu subordonat; Dătător al Legii și nu supus. După natura sa divină „Acesta este Fiul Meu Cel iubit".

10. Ceea ce le era necunoscut Apostolilor, Tatăl le-a descoperit pe munte. Cel ce este (Ieșire 3, 14) a descoperit pe Cel ce este, Tatăl pe Fiul. La această chemare Apostolii au căzut cu fața la pământ căci a fost un tunet înspăimântător încât pământul s-a cutremurat din zăvorul lui și i-a aruncat la pământ. Tunetul le-a arătat că Tatăl este aproape. Apoi Fiul i-a chemat cu glasul Său și i-a făcut să se ridice (Matei 17, 7).

După cum glasul Tatălui i-a aruncat la pământ, tot așa i-a ridicat glasul Fiului prin puterea dumnezeirii Lui care locuiește în trupul Lui și este unită cu acesta fără schimbare, în timp ce amândouă rămân nedespărțite și neamestecate într-o Persoană. El nu a fost ca Moise strălucind numai exterior, ci a strălucit ca Dumnezeu în slavă, căci Moise fusese uns cu strălucire numai la suprafața feții sale, Iisus însă strălucea în întreg trupul prin slava dumnezeirii Lui, precum soarele prin raze.

11. Tatăl a spus: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit, pe Acesta să-L ascultați!". Fiul nu este despărțit de slava dumnezeirii, căci Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au o natură, o putere, o ființă și o stăpânire. Pe de o parte El a

lăsat să răsune glasul cu un nume natural și totodată cu slava înfricoșată. Maria, de asemenea, L-a numit Fiu, Care nu a fost despărțit prin trup de slava dumnezeirii Lui, căci unul este Dumnezeu Care a apărut în lume în trup.

Natura Lui divină din Tatăl a descoperit slava și trupul Lui a descoperit natura Lui umană din Maria și anume amândouă naturile legate și unite într-un ipostas. El este Unul-Născut din Tatăl și Unul-Născut din Maria. Cine Îl împarte (în două persoane) este despărțit de Împărăția Lui și cine amestecă naturile Lui va merge fără viață în el. Cine tăgăduiește că Maria L-a născut pe Dumnezeu, nu va vedea niciodată slava dumnezeirii Lui. Cine tăgăduiește că El a purtat un trup fără de păcat, se leapădă de mântuire și de viața care este dată prin trupul Lui.

12. Lucrările Lui mărturisesc aceasta și minunile Lui dumnezeiești îi învață pe cei cu minte că El era Dumnezeu adevărat și patimile Lui arată că El era om adevărat. Bolnavii sufletești (adică ereticii) nu se lasă convinși și astfel vor trebui să se căiască la ziua Lui înfricoșată. Dacă nu S-a făcut trup, pentru ce a fost atrasă Maria la mijloc? Dacă nu era Dumnezeu, pe cine a numit Gavriil Domn?

Dacă nu S-a făcut trup, cine a stat în peșteră? Dacă nu era Dumnezeu, pe cine L-au lăudat îngerii coborâți? Dacă nu S-a făcut trup, cine a fost înfășat în scutece? Dacă nu era Dumnezeu, cui se închinau păstorii? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine a tăiat Iosif împrejur? Dacă nu era Dumnezeu, în cinstea cui trecea steaua pe cer? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine a alăptat Maria? Dacă nu era Dumnezeu, cui i-au adus magii daruri? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine a purtat Simeon pe brațe? Dacă nu era Dumnezeu, către cine a zis el: „Acum slobozește în pace!”?

Dacă nu S-a făcut trup, pe cine a luat Iosif și a fugit în Egipt? Dacă nu era Dumnezeu, către cine s-a împlinit cuvântul: „Din Egipt am chemat pe Fiul Meu”(Osea 11, 1; Matei 2, 15)? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine a botezat Ioan? Dacă nu era Dumnezeu, către cine a spus Tatăl din cer: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit!”?

Dacă nu S-a făcut trup, cine a postit și a flămânzit în pustiu? Dacă nu era Dumnezeu, către cine au coborât îngerii ca să-I slujească? Dacă nu S-a făcut trup, în mâinile cui stăteau pâinile? Dacă nu era Dumnezeu, cine a săturat în pustiu cu cinci pâini și doi pești mulțimile, socotite fără femei și copii, și care numărau mii?

13. Dacă nu S-a făcut trup, cine a dormit în corabie? Dacă nu era Dumnezeu, cine a potolit furtuna și marea? Dacă nu S-a făcut trup, cu cine a mâncat fariseul Simon? Dacă nu era Dumnezeu, cine a iertat greșelile femeii păcătoase (Matei 26, 7; Luca 7, 37)? Dacă nu S-a făcut trup, cine a șezut obosit de călătorie la fântână?

Dacă nu era Dumnezeu, cine i-a dat femeii samarinence apa vie și i-a reproșat că are cinci bărbați? Dacă nu S-a făcut trup, cine a purtat hainele unui om? Dacă nu era Dumnezeu, cine a avut puteri și a făcut minuni? Dacă nu S-a făcut trup, cine a scuipat pe pământ și a pregătit tină? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a forțat prin tină ochii ca să vadă? (Ioan 9, 7). Dacă nu S-a făcut trup, cine a plâns la mormântul lui Lazăr? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a strigat pe cel mort de patru zile poruncind de la Același? Dacă nu S-a făcut trup, cine a stat pe asin?

Și dacă nu era Dumnezeu, atunci cui I-au ieșit în întâmpinare mulțimile cu cântec de laudă? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine au prins iudeii? Dacă nu era Dumnezeu, cine a poruncit pământului și prin aceasta i-a aruncat (pe paznici) cu

fața la pământ? Dacă nu S-a făcut trup, cine a fost lovit cu palma? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a vindecat la locul ei urechea retezată de Petru?

Dacă nu S-a făcut trup, a cui față a fost scuipată? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a suflat în fața Apostolilor pe Duhul Sfânt? Dacă nu S-a făcut trup, cine stătea în fața lui Pilat în pretoriu? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a înspăimântat-o în vis pe soția lui Pilat (Matei 27, 19)? Dacă nu S-a făcut trup, ale cui haine au dezbrăcat soldații și le-au împărțit? Și dacă nu era Dumnezeu, cum a fost soarele întunecat în timpul răstignirii?

Dacă nu S-a făcut trup, cine atârna pe cruce? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a cutremurat temeliile pământului? Dacă nu S-a făcut trup, ale cărui mâini și picioare au fost prinse cu piroane. Și dacă nu era Dumnezeu, cum s-a rupt catapeteasma templului, stâncile s-au despicat și mormintele s-au deschis?

14. Dacă nu S-a făcut trup, cine a strigat: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit"? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a spus: „Părinte, iartă-le lor!"? Dacă nu S-a făcut trup, cine a fost atârnat cu tâlharii pe cruce? Și dacă nu era Dumnezeu, cum ar fi putut spune El către tâlhar: „Astăzi vei fi cu mine în rai"? Dacă nu S-a făcut trup, cui I s-a dat oțet și fiere?

Și dacă nu era Dumnezeu, al cui glas a auzit iadul și s-a cutremurat? Dacă nu S-a făcut trup, a cărui coastă a străpuns lancea încât sângele și apa a ieșit afară? Și dacă nu era Dumnezeu, cine a sfărâmat porțile iadului și a spart legăturile și la a cărui poruncă au ieșit morții întemnițați? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine au văzut Apostolii în camera de sus? Și dacă nu era Dumnezeu, cum a intrat prin ușile închise? Dacă nu S-a făcut trup, în ale cărui mâini a pipăit Toma rănile piroanelor și în a cărui parte semnul lancei? Și dacă nu era Dumnezeu, cui i-a strigat acesta: „Domnul și Dumnezeul meu!"? Dacă nu S-a făcut trup, pe cine au văzut Apostolii și îngerii înălțat la cer?

Și dacă nu era Dumnezeu, cui I s-a deschis cerul, cui I se închinau puterile tremurând și pe cine L-a invitat Tatăl: „Șezi de-a dreapta Mea!", precum spune David (Psalmul 109, 1): „Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea!".

15. Dacă nu a fost Dumnezeu și om, atunci mântuirea noastră a fost numai minciună și cuvintele profeților minciuni; dar profeții au spus adevărul și mărturiile lor sunt fără înșelăciune. Ceea ce ei trebuiau să spună a vorbit Duhul Sfânt prin ei. De aceea așa ne-a învățat feciorelnicul Ioan, care a stat la sânul Focului, întărind glasurile profeților vorbind despre Dumnezeu în Evanghelii: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi".

Cel care este din Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, Fiul Unul-Născut din Tatăl, deoființă cu Tatăl, Cuvântul veșnic, Care este din Cel ce este, născut înainte de veci într-un mod negrăit fără de mamă din Tatăl: chiar acesta S-a născut la plinirea timpului fără de Tatăl din fiică omenească, din Fecioara Maria. Dumnezeu întrupat a luat trup din ea și S-a făcut om, ceea ce înainte nu era, a rămas însă Dumnezeu, ceea ce era, ca să mântuiască lumea. Acesta este Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut din Tatăl și Unul-Născut din Mamă.

16. Îl mărturisesc ca Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit, cunoscut în două naturi unite ipostatic sau într-o persoană, și anume nedespărțit, neamestecat și

neschimbat, Care a luat trup și a fost însuflețit printr-un suflet mintal și rațional și Care după natura umană S-a făcut asemenea nouă în toate, în afară de păcat.

El este în același timp pământesc și ceresc, trăind în timp și veșnic, mărginit și nemărginit, în afara timpului și supus timpului, făcut (om, n.n.) și nefăcut, pătimitor și nepătimitor, Dumnezeu și om, și anume în amândouă privințele desăvârșit, Unul în doi și în doi Unul. Este o Persoană a Tatălui și o Persoană a Fiului și o Persoană a Duhului Sfânt.

Este o dumnezeire, o, Putere, o, Stăpânire în trei Persoane sau Ipostasuri. În acest fel trebuie să preamărim Unimea sfântă în Treime si Treimea sfântă în Unime, în care Tatăl a spus din cer: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, pe Acesta să-L ascultați!". Această învățătură a primit-o Sfânta Biserică sobornicească, în această Sfântă Treime ea botează spre viața veșnică, pe aceasta (Sfânta Treime) o preamărește ea cu aceeași laudă în mod sfânt, pe ea o mărturisește ca neîmpărțită și nedespărțită, o adoră fără greșeală, o mărturisește și o preamărește. Acestei Unimi tripersonale se cuvine laudă, mulțumire, cinste, putere, preamărire: Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și în vecii vecilor. Amin.

Trad. din limba greacă de Lect. Dr. Vasile Cristescu

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare despre învierea lui Lazăr*

Sfântul Efrem Sirul și Părinții răsăriteni – Comentariu teologic –

Sfântul Efrem a scris comentariile sale biblice în proză. Un biograf grec afirmă că Sfântul Efrem a explicat toată Sfânta Scriptură, Vechiul și Noul Testament, în comentarii[1]. Chiar dacă Sfântul Efrem a lăsat multe comentarii, dintre care doar câteva au ajuns până la noi, afirmația biografului grec nu este întru totul adevărată.

Din comentariile la Noul Testament a fost transmisă până la jumătatea secolului trecut numai o parte, dar nu în originalul siriac, ci în traducere armeană veche. Un comentariu al *Diatessaronului* lui Tațian, din care sunt cunoscute la sirienii de mai târziu numai fragmente în siriacă sub formă de citate, există întreg în limba armeană. Scrierea aceasta a constituit mult timp izvorul principal pentru cunoașterea *Diatessaronului siriac* considerat pierdut, fiind un monument foarte important al istoriei textului Evangheliei siriace. În anul 1956 s-a redescoperit însă o parte a originalului[2], iar astăzi ea este accesibilă în traducerea franceză a ediției „Sources chrétiennes"[3].

Faptul că Sfântul Efrem, deși a cunoscut una sau mai multe traduceri siriace ale textului celor patru Evanghelii, a comentat numai *Diatessaronul* dovedește, în mod clar, că *Diatessaronul* era în 370 textul oficial al Evangheliilor, folosit în serviciul divin. Alături de comentariile în proză stau numeroase comentarii ale unor versete sau fragmente scripturistice. Pentru comentariile la Vechiul Testament, Sfântul Efrem a avut ca punct de plecare o traducere siriacă făcută după textul ebraic și care avea tangențe foarte mari cu *Peshitta* (Vechiul Testament siriac).

El citează textul „ebraic" sau modurile de citire ale textului originar care-i fusese cunoscut prin tradiția orală iudaică, precum și pe cel „grec" sau modurile de citire ale Septuagintei, pe care le-a găsit înscrise probabil ca glose la traducerea sa

---

[1] „Πᾶσαν γὰρ παλαιὰν τε καὶ καινὴν ἐκμελετησὰ γραφήν... ὅλην ἀκριβὼ πρὸς λἔχιν ἡρμήνευσεν" (P.G. 46, 829).

[2] Sebastian Brock, *Efrem Sirul. Ochiul luminos. Imnele despre paradis*, trad. de Pr. Mircea Ielciu, Sibiu, 1998, p. 40.

[3] Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*. Traduit du syriaque et de l'arménien par Louis Leloir, Paris, 1966.

siriacă. În interpretarea la *Diatessaronul siriac*, Sfântul Efrem se referă de trei ori la textul „grec".

Unii sirologi apuseni din secolul al XIX-lea au văzut în principiile exegetice ale Sfântului Efrem – despre care sfântul nu s-a pronunțat – o urmare a idealului exegeților antiohieni pentru că a vrut să impună mereu sensul istorico-gramatical fără să renunțe totuși la interpretarea alegorică. Dacă în explicarea referatului creației din cartea Facerii, Sfântul Efrem – la fel ca și contemporanii lui greci și latini – refuză de la început orice alegorie, el are în vedere o alegorie, care în loc să ia sensul literal ca bază îl neagă sau îi face de prisos. În mod deosebit, observă acești exegeți, Sfântul Efrem limitează foarte mult numărul profețiilor Vechiului Testament pentru a putea să explice mai mult mesianic locurile[4].

Cercetătorii contemporani confirmă afirmațiile celor din trecut, așa cum se poate vedea la Sebastian Brock, care în capitolul „Interpretarea Scripturii" la Sfântul Efrem vorbește de condescendența lui Dumnezeu către oameni prin tipuri și simboluri: „Dacă e însă ca omul să profite de această șansă oferită de Dumnezeu, a unei căi spre o cunoaștere a Lui Însuși, esențiale sunt două lucruri: mai întâi nu trebuie să facem greșeala plină de nerecunoștință de a lua în sens literal numerele și metaforele folosite în Scriptură despre Dumnezeu; și în al doilea rând, atitudinea cititorului trebuie să fie una de receptivitate și deschidere"[5].

Brock vorbește de un sens istoric și de unul spiritual al Scripturii în teologia Sfântului Efrem, precizând că acesta este interesat în primul rând de sensul spiritual, interior, al Scripturii[6]. În plus, ambele sensuri sunt, după Brock, tot atât de intim legate ca trupul și sufletul în persoana umană. „Important pentru Sfântul Efrem este o înțelegere corectă a legăturii reciproce și a interacțiunii dintre toate aceste cupluri"[7].

Brock se referă la un text din *Comentariul Sfântului Efrem la Diatessaron*: „Dacă ar exista doar un singur înțeles pentru cuvintele Scripturii, atunci l-ar descoperi chiar cel dintâi comentator al ei, și ceilalți ascultători n-ar simți nimic din osteneala căutării, nici din bucuria găsirii. Dar nu e așa, ci mai degrabă fiecare cuvânt al Domnului nostru își are forma sa și fiecare formă își are propriile membre și fiecare membru își are propriul caracter"[8].

Brock are dreptate când vorbește de simbolismul Sfântului Efrem și de faptul că el este singurul scriitor major reprezentativ pentru creștinismul semitic-asiatic

---

[4] C. Longerke, *De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber*, Regimontii Pruss, 1831, p. 121 sq.; Th. J. Lamy, *L'exégèse en Orient au IV-eme siècle ou les commentaires de S. Ephrem*, în „Revue Biblique", 2, 1893, p. 5-25; 161.181; 465-486; F. H. Woods, *An examination of the New Testament Quotations of Ephrem Syrus*, în „Studia biblica et ecclesiastica" 3, Oxford, 1891, p. 105-138 („Cea mai mare parte a citatelor din Noul Testament – spune Woods – sunt luate de Sfântul Efrem din Peshitta").

[5] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 68.

[6] *Ibidem*, p. 69.

[7] *Ibidem*, p. 69-70.

[8] Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron, 7*, 22, în colecția citată, p. 151.

în forma sa neelinizată[9]. La fel, când afirmă că Sfântul Efrem s-a format în perioada de dinaintea puternicei influențe grecești după anul 400 d.Hr. asupra literaturii siriace și că alături de contemporanul său Afraat constituie singura dovadă „a existenței unei literaturi care izvorăște dintr-o variantă de creștinism cu adevărat semitică”[10].

Dar atunci când vorbește de legătura Sfântului Efrem cu Părinții răsăriteni le atribuie acestora din urmă un mod de abordare a teologiei și anume cel analitico-filosofic[11], care, însă, după părerea noastră, nu stă la baza teologiei lor ca o abordare fundamentală. Dimpotrivă, noi credem că ceea ce îi unește este fundamentarea scripturistică a aspectelor lor dogmatice care privește atât Vechiul cât și Noul Testament.

Trebuie, așadar, subliniată mai mult apropierea lor de Scriptură ca și fundamentarea teologiei pe baza ei, iar această fundamentare nu poate fi înțeleasă decât în legătură strânsă cu tradiția apostolică și mai departe cu Sfânta Tradiție pe care ei o reprezentau.

Numai așa se poate înțelege adecvat afirmația lui Brock că nici un scriitor grec creștin din timpul Sfântului Efrem nu era total nesemitizat[12], după cum inversul afirmat de Brock că, de asemenea, nici un scriitor siriac din timpul Sfântului Efrem „nu este total semit sau total neelenizat”[13] credem că trebuie înțeles nu ca o elenizare totală venită din partea răsăriteană, ci mai curând ca reminiscențe eleniste[14] al căror conținut însă a fost încreștinat și prin aceasta total schimbat deja la Părinții răsăriteni normativi, adică la acei Părinți la care revelația Persoanei lui Hristos și a lucrării ei prin Duhul Sfânt a constituit mereu punctul de plecare și baza argumentării lor teologice. Altfel nu am putea înțelege punctele comune ale gândirii Sfântului Efrem cu Părinții capadocieni – dintre acestea sunt câteva puncte fundamentale prezentate și de Brock în studiul lui[15] – ca și lupta lor comună împotriva arianismului și a altor erezii subordinaționiste ale vremii care reprezentau forma elenistă extremă față de creștinism.

Numai în cazul Scriitorilor bisericești influența elenismului a fost mai puternică, iar elementele lui au umbrit într-un fel argumentarea scripturistică. Dar aceștia nu au fost recunoscuți ca normativi de către Biserică, iar afirmațiile lor nu au fost preluate de Părinții ulteriori decât modificate în lumina Sfintei Tradiții și a Sfintei Scripturi.

Aspectul acesta din urmă a fost subliniat de Pr. Prof. D. Stăniloae în cazul lui Dionisie Areopagitul, când discută autenticitatea scrierilor lui Dionisie. La obiecția unu teolog ortodox din 533 împotriva unui monofizit formulată prin

---

[9] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 27.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 152.

[12] *Ibidem*, p. 151.

[13] *Ibidem*.

[14] Valdimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros cu un studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1995, p. 79.

[15] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 153-156.

cuvintele: cum putem socoti aceste scrieri ca provenind de la Dionisie din Areopag, dacă nu le vedem folosite de Părinții de până atunci?, Pr. Prof. D. Stăniloae răspunde că scrierile acestea nu dădeau argumente pentru apărarea Sfintei Treimi sau a învățăturii despre Hristos. În plus, el mai aduce un argument: „De altfel, Părinții nu se prea foloseau în scrisul lor de scrisul Părinților anteriori, ci aproape numai de Sfânta Scriptură”[16].

Prin această afirmație se arată clar legătura strânsă dintre Sfânta Tradiție și Scriptură. Noi credem însă că prin expresia „scrisul Părinților anteriori” trebuie înțeles „scrisul Scriitorilor bisericești” care trebuia verificat în lumina scripturistică, pentru că scrisul Părinților normativi a stat totuși la baza teologiei Părinților ulteriori, ca de exemplu hristologia Sfântului Atanasie cel Mare care a stat la baza multor afirmații din hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei.

Cuvântarea Sfântului Efrem despre învierea lui Lazăr, pe care o redăm mai jos în traducere românească, argumentează revelarea puterii dumnezeirii lui Hristos arătată în această minune ca și a realității umanității Sale exact în același fel în care vorbesc Părinții răsăriteni. Vom putea astfel vedea pe baza acestei similitudini, în argumentarea Sfântului Efrem – așa cum am văzut-o și în Cuvântarea Sfântului Efrem despre Schimbarea la Față a lui Hristos pe care am redat-o în traducere românească cu un scurt studiu – că afirmarea lui Hristos ca Dumnezeu și a unirii Lui cu natura umană nu reprezintă forma elenistă a creștinismului cum credea A. von Harnack, ci mărturisirea Bisericii pe baza Scripturii pe care a apărat-o și a format-o în interiorul ei. Aceasta cu atât mai mult cu cât la Sfântul Efrem putem vorbi de un creștinism neelenizat, cum spune Brock[17].

Hristologia siriacă pleacă în explicarea ei, ca și hristologia greacă, de la realitatea dumnezeirii lui Hristos. La Sfântul Efrem, Hristos este Dumnezeu (Alaha), Fiu al lui Dumnezeu (breh d-Alaha) sau „Fiu”, „Fiul Său”. El este Întâiul- Născut (bukra), Unul-Născut (ihidaya). Mai rar este folosit melta care la greci, începând cu Ioan 1, arată pe Logos. Sfântul Efrem cunoaște însă ambele conținuturi ce sunt unite cu aceasta: Cuvântul vorbit înțeles ca Cuvânt descoperit, dar și în sens personal de Cuvântul care descoperă și Cuvântul interior spiritual prin care este arătată ființa Cuvântului în Tatăl (*Imnele despre credință* 25, 4; 52, 4).

Există o mulțime de nume care se referă la Hristos întrupat, ca de exemplu, Fiul lui Dumnezeu, Mijlocitorul. Există, de asemenea, multe nume care-L arată ca Revelator: Apostol, Trimis, Voce, Învățător. Titlul de Profet nu apare, deși *Cuvântarea* despre Domnul nostru îl folosește pentru a arăta predarea profeției și a preoției prin Simeon pruncului Iisus: „Așadar, fiecare din darurile care au fost păstrate pentru Fiul, El le-a cules din rădăcina lor adevărată, căci El a luat botezul din Iordan chiar când Ioan a botezat din nou acolo; El a luat preoția din templu,

---

[16] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Introducere la „Sfântul Dinisie Areopagitul. Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1996, p. 9.

[17] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 27.

chiar dacă Ana încă o practica și El a luat profeția care a fost transmisă de cei drepți chiar dacă prin aceasta Caiafa I-a împletit Domnului pentru o clipă o coroană (Ioan 11, 49 ș.u.). El a luat împărăția din casa lui David chiar când Irod a fost făcut în ea reprezentant"[18].

Întruparea Fiului lui Dumnezeu și intrarea Lui în creație s-a datorat păcatului. Aceasta o arată Sfântul Efrem în *Imnele despre Paradis*. Omul s-a prăbușit din înălțimea paradisului în adâncimea aspră a lumii trecătoare. În Grădină, Adam „a pierdut ceea ce dorea/și a găsit ceea ce l-a înfricoșat"[19]. „Dar a venit un alt Atlet,/ al doilea, de nebiruit, și a îmbrăcat aceleași zale și arme/în care Adam fusese biruit. Când vrăjmașul a văzut/zalele și armele biruitului Adam, s-a bucurat nebăgând de seamă/că era înșelat [...]. Venit să biruie,/cel rău a fost biruit și a dat înapoi"[20].

La Sfântul Efrem se vede astfel paralela dintre primul Adam și Adam cel Nou. Sfântul Efrem scoate însă în evidență nu numai aspectul negativ al căderii omului, ci și ridicarea omului prin întruparea Fiului lui Dumnezeu: „El S-a supus și a luat asupra Sa moartea, așa cum voia (moartea), pentru a dărâma moartea, așa cum ea nu voia [...]. El a strigat însă pe cruce și a scos moartea din iad, așa cum moartea nu voia, căci prin arma prin care moartea L-a omorât, chiar prin ea a biruit moartea"[21].

În interpretarea la viziunea Sfântului Apostol Pavel de pe drumul Damascului, Sfântul Efrem arată adevărul despre Hristos ca Dumnezeu-om, apărând învățătura despre cele două naturi în Hristos: „Adu în fața ochilor micșorarea Domnului nostru din pântecele mamei până la mormânt și vezi că măreția Sa a însoțit mereu micșorarea Sa, înălțarea smerenia Sa, și anume acolo unde a apărut umanitatea Sa în lucruri mici, dumnezeirea Sa s-a arătat în minuni slăvite ca să cunoaștem că Unul care a stat sub ele nu era unu, ci doi (naturile dumnezeiască și omenească, n.n.)"[22].

În teologia românească lipsesc lucrări exegetice, patristice sau dogmatice despre minunile lui Hristos. Privite în direcția gândirii patristice și a interacțiunii modului de vedere a reprezentanților acesteia, cum propune Brock[23], dar și a legăturii acestor moduri de vedere cu Tradiția și Scriptura în Biserică, acestea ar clarifica multe aspecte teologice necesare în această formă astăzi.

---

[18] Sfântul Efrem Sirul, *Sermo de Domino Nostro*, LVI, apud E. Beck, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 116, Roma, 1903, p. 53.

[19] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele despre paradis*, 12, 5, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr., în Sebastian Brock, Efrem Sirul, *Ochiul luminos. Imnele despre paradis*, trad. de Pr. Mircea Ielciu și Diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1998, p. 245.

[20] *Ibidem*.

[21] Sfântul Efrem Sirul, *Sermo de Domino Nostro*, III-IV, apud E. Beck, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 270, Roma, 1903, p. 3-4.

[22] Sfântul Efrem Sirul, *Sermo de Domino Nostro*, XXXIV, apud E. Beck, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 116, Roma, 1903, p. 32 ș.u.

[23] Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 151-152.

Sfântul Efrem Sirul, *Cuvântare despre învierea lui Lazăr**

1. O, cei ce ascultați, mă siliți să vorbesc prin ceea ce cereți de la mine? Sau este oprită ascultarea și de aceea se cuvine ca limba să tacă? Sunteți oare însetați să beți din vinul învățăturii sau trebuie să las să curgă din el, să amestec felul care a tescuit știința? „O, voi toți, care sunteți însetați, mergeți la apă!" strigă profetul în Duh (Isaia 55, 1). El a arătat celor însetați băutura.

Izvorul învățăturii țâșnește pentru cei însetați de la amvon. Cui nu-i este sete, nu bea! Noi nu impunem nimănui cu forța băutura noastră. Dacă este cineva aici a cărui iubire este încătușată de jocurile de teatru din lumea de afară, să se îndepărteze și numai după aceea voi vorbi, căci mie nu-mi lipsesc cei ce mă ascultă! Dacă este cineva aici care nu vrea să știe de lucrurile dumnezeiești, nu trebuie să vorbesc pentru el, după cum el nu are nevoie să mă asculte.

Cine nu s-a înstrăinat încă de privirea deșertăciunii nu înțelege să mă asculte: desigur eu nu vorbesc pentru el, căci iubirea lui este câștigată de voluptatea grecilor. El trebuie fie să renunțe la această iubire fie să se îndepărteze și să nu asculte. Cine s-a obișnuit să audă de mulți zei, pe acela nu-l mulțumește învățătura mea, căci eu predic numai despre o ființă.

Este cu neputință să plac celui ce proslăvește prin cântare însoțită de plânsete această larmă a zeilor, căci eu predic despre Maica Preacurată. Cine nu este prins prin cusătură de Hristos nu este potrivit țesăturii cuvântării mele. Ceea ce spun aici este Duh; de aceea am nevoie de vase de cea mai bună calitate (pentru vinul învățăturii, n.n.).

2. Ție, o, sfântă adunare, doresc să-ți pregătesc o băutură, ca astfel tu să bei cuvintele mele. Către tine, cel curat, vorbesc, căci tu ești străin de toate deșertăciunile. Învățătura se arată deschisă pentru a-ți vesti adevărul. Ea nu se ascunde sub un acoperământ străin în fața celor ce o privesc. Adevărul este expus cu fața descoperită pe amvonul lui, neascunzându-se în fața mulțimii, căci nu este prezent aici pentru a dezamăgi.

Învățătura se arată în veșmântul adevărului, întreabă în modul ei propriu și acționează asupra lui (adevărului) în formele ei proprii. Ar fi bine pentru ea să se ascundă, dacă ar vrea să dezamăgească așa cum este. Deoarece însă adevărul este așa cum este, el nu-și schimbă chipul lui. Dacă ar fi întunecat în sine i s-ar potrivi o ascundere. Pentru că este o lumină strălucitoare, stă de față deschis și clar.

3. Așa apare acum învățătura cu vederea deschisă în fața voastră; de aceea deschideți-vă auzul ca să fiți primiți deschis prin el! Astăzi pot lăsa să se desfășoare în fața ochilor voștri scene minunate. Fiți scrutători înțelepți ai minunii care vi se arată în realitate! Dintre scenele lui Hristos vă prezint numai una, pe care nu a privit-o nici un profet și pe care numai simțul creștin poate să o vadă. Curățiți ochiul spiritului vostru ca să priviți adevărul și dacă adevărul v-a arătat aceasta și este minunat, lăudați pe Dumnezeu!

---

* J. S. Assemani, *Sanctes patris nostri Ephraem Syri. Opera omnia*, vol. 2, Roma (1732).

Vino la mine, o, Lazăre mort, care ai fost înviat din stricăciune! Vino afară și vestește adunării lucrul minunat din istoria ta bogată în minuni. Vino afară, tu care umbli legat încoace și încolo și de aceea mergi înfășurat, și descoperă mulțimii, care iubește noutatea, istoria ta minunată!

O, dacă mortul trezit prin glas ar mișca cuvântarea mea în fața voastră! Minunându-ne vrem să te auzim, căci întregul eveniment este o minune. Vreau să discut într-o anumită măsură numai un singur semn al minunii lui Hristos. Toți sunteți plini de uimire, însă eu nu sunt în stare chiar numai și unul (din semne, n.n.) să-l tratez corespunzător.

4. Fiul, Care învia morții, a fost trimis de Cel Preaînalt să vestească neamului omenesc învierea la ziua Judecății de apoi. Fiul puternic al lui Dumnezeu a venit la neamul slab al lui Adam ca să-l restaureze prin viața pe care a vestit-o celor morți. Fiul Împărăției a fost trimis ca să biruiască cetatea morții, a coborât ca să așeze în ea steagul Său ca semn al biruinței Lui.

Prin cei doisprezece comandanți de oști pe care i-a ales ca să poată intra împreună cu El a supus cetatea întunericului care s-a făcut cunoscută prin mărimea ei. Lui Lazăr cel mort și stricat a vrut să-i arate puterea Lui ca să confirme învierea morților prin faptă și nu numai să o predice prin cuvinte.

Nu a înviat unul dintre cei îndepărtați sau unul din neamurile de dinainte, pentru ca cei prezenți să nu poată întreba îndoindu-se: „Cine este acesta?", „De unde vine?". Dacă ar fi înviat pe Set, Enoh sau pe însuși Adam, învierea fiecăruia (dintre aceștia, n.n.) ar fi fost îndoielnică, pentru că nu ar fi cunoscut-o nimeni. De aceea, El a înviat un mort din aceeași generație în care era cunoscut, al cărei fiu el este, pentru ca cei ce l-au înmormântat să poată da mărturii corecte (vechi) pentru învierea sa.

5. Pe una (fiica lui Iair) a smuls-o din gura morții, pe un altul (tânărul din Nain) din ghearele ei, pe Lazăr însă l-a ridicat din măruntaiele sale nimicitoare. Pentru Cel ce dă viață morților nu însemna atât de mult faptul de a trezi pe cei numiți, cât mai ales de a ridica steagul Său prin ostaticii pe care i-a răpit din iad. În timp ce a adeverit învierea prin trei martori pe care i-a rechemat la viață, a predicat întregului neam omenesc încurajare prin buna nădejde.

Cu înțelepciune El a ales trei stadii ale vârstei dintre cei muritori: un bărbat, o fată și un tânăr, pentru primii, ultimii și cei din mijloc. Prin aceasta El a vrut să facă demnă de credință o singură înviere (a morților, n.n.) de la Adam până la sfârșit, încât prin morții din apropiere a pregătit mare nădejde celor depărtați. Pe primii (morți) i-a arătat prin Lazăr, pe cei din mijloc prin tânăr, pe cei din urmă prin fată: tuturor le-a vestit o înviere (a morților, n.n.).

Nu pe cei cărora timpul și neamul le trecuse deja, i-a rechemat El la viață ca mărturie a învierii în fata acelui popor necredincios, ci pe Lazăr din Betania, al cărui sat și casă erau cunoscute, a cărui soră încă trăia și a cărui înrudire era apropiată.

6. Chiar când tristețea pentru el era mare și când cei ce-l iubeau îl plângeau cu amar, când în sinagogă acel dușman al adevărului discuta istoria morții lui și bolta de tristețe a casei ar fi putut amenința zgomotul puternic al grupurilor de iudei, ca și când ar fi povestit unul altuia că Lazăr ar fi murit ca alții înaintea lui, și tânguirea pentru el nu era stăpânită, când vestea despre moartea sa încă era vie și fiecare venea să mângâie pe surorile lui de dragul lui, când vestea morții lui era

sigură și înmormântarea lui cunoscută multora, când jeluirea mortului încă era ținută și cunoscuții lui încă îl plângeau, atunci a apărut Domnul învierii ca să arate puterea Lui, nu atât de mult ca să-l învieze pe Lazăr, ci mai mult ca să întărească nădejdea (în învierea generală).

Prin acest adormit a dat un exemplu de înviere (generală) întregii lumi și a ridicat steagul vieții în închisoarea celor morți. El l-a lăsat pe cel mort să ajungă la stricăciune și de abia după aceea a venit să-l învieze. În acest fel mirosul stricăciunii lui a făcut vrednică de crezare moartea, și învierea lui învierea (generală, n.n.). Cel adormit a pribegit nestricat timp de trei zile în ținutul morții și numai în a patra zi a coborât în marea stricăciunii. Moartea l-a luat și l-a condus în lumea cealaltă, la trei zile de călătorie departe: dar în a patra stație l-a cuprins, ca pe cei rămași (morți), în prăpastia morții.

7. Iisus i-a dat timp lui Lazăr încât acesta a putut să coboare până la fundul împărăției morții, ca să-l ridice apoi din adâncimea mormântului și prin aceasta să biruiască stricăciunea morții. Moartea l-a cuprins pe cel înmormântat și l-a dat stricăciunii. Viermele l-a ros și descompunerea i-a distrus trupul. A înotat în mocirla morților și s-a scufundat în infernul celor îngropați. A fost dat mării celei de dedesubt și acolo a fost adus la tăcere.

Îngerul morții l-a scufundat în prăpastia celor putreziți, pentru ca învierea care apare să-i poată bucura pe cei căzuți în iad. Iisus l-a lăsat să se scufunde până în adâncimile morții pentru ca glasul Învierii Lui să pătrundă până jos și să calce în picioare pe căpetenia iadului. Moartea l-a răpit din locașul vieții și l-a dus în locul bastionului; ea a închis porțile ei tari și nădăjduia în mod sigur că nimeni nu le va deschide.

Iisus însă a amânat un timp, pentru ca stricăciunea trupului să se întărească și mirosul închis al mortului să dovedească clar învierea lui. Atotștiutorul le-a făcut cunoscut ucenicilor Săi: „Lazăr, prietenul nostru, a adormit; Mă duc să-l trezesc" (Ioan 11, 11). Prin aceea că a descoperit (acest fapt, n.n.) înainte de a merge, a dovedit atotputernicia Lui; însă prin faptul că a amânat până când cel mort a trecut la stricăciune, a mărit minunea învierii lui.

8. Pe fată El a chemat-o din nou la viață și a dat-o tatălui ei; pe tânăr l-a trezit pe drumul spre înmormântare, când era purtat în afară; pe Lazăr însă l-a lăsat să înceapă să se strice în temnița mormântului. Apoi chemarea Lui a pătruns în cetatea celui puternic și l-a trezit la viață. În casă, pe drum și din mormânt, El a chemat morții din nou la viață, pentru a arăta astfel pe întregul drum al morții pietrele miliare ale învierii.

Pe întregul drum al celor adormiți, El a raspândit nadejdea vieții, caci a făcut să apară Învierea Sa la începutul, sfârșitul și în mijlocul acestuia. De aceea când Lazăr, prietenul Lui murise, a amânat (învierea lui, n.n.) pentru ca acesta să parcurgă începutul drumului și să-l poată aduce înapoi de acolo.

Cel plin de viață (Hristos) a urmărit moartea pas cu pas pe drumul puterii ei și a picurat Învierea Sa pe tot drumul, de la început până la sfârșit. El a spus: „Prietenul nostru Lazăr a murit. Și Mă bucur pentru voi ca să credeți că n-am fost acolo" (Ioan 11, 14-15). Lui I S-a făcut cunoscut că el (Lazăr, n.n.) a început să se strice și a așteptat ca să-l cheme din nou la viață.

9. Când însă moartea l-a avut pe cel mort în stăpânirea sa trei zile și când viermele a început să roadă din trupul lui, a venit Dătătorul de viață cu ucenicii

Lui în localitatea mortului și a întrebat pe cei care-l îngropaseră adunați acolo: „Unde l-ați pus?" (Ioan 11, 35). Nu a întrebat unde este mormântul lui, ci unde l-au pus. Cunoștea îndărătnicia lor cu care tăgăduiau minunile Sale și de aceea a oprit-o prin întrebarea unde l-au pus pe cel mort. Nu a întrebat unde este Lazăr sau unde a fost îngropat, ci „unde l-au pus?". Arătați aceasta voi cei necredincioși!

Chiar de la Tatăl există o astfel de întrebare (Facere 3, 9; 4, 9), care este mult discutată, dar eu trec peste ea cu o venerată tăcere, ca să nu ajung la o cugetare nesocotită. Adevărul există în sine însuși. Meșteșugirea cuvintelor nu duce la credință; simplitatea vede adevărul cu ochii deschiși, așa cum este, și fără vorbărie și ceartă de cuvinte stă de partea adevărului ce nu poate fi pătruns și tăgăduit.

Ce trebuia mai mult cunoscut: unde era mormântul sau învierea celui intrat în stricăciune? Că El știa ceea ce era ascuns, a arătat prin aceea că le-a descoperit Apostolilor Săi înainte de a ajunge acolo: „Lazăr, prietenul nostru a adormit".

Pe necredincioșii care l-au înmormântat i-a întrebat: „Unde l-ați pus?", pentru a avea o asigurare a îngropării lui de la ei și după aceea l-a chemat la viață. Cu înțelepciune i-a oprit prin cuvintele lor (care arătau, n.n.) că ei l-au înmormântat pe cel mort, încât atunci când El l-a strigat și l-a înviat, ei au trebuit să adeverească realitatea învierii lui. El a întrebat „Unde l-ați pus?" și ei I-au răspuns: „Vino și vezi!". Prin această întrebare au fost opriți, încât le-a fost tăiat orice pretext.

10. Pentru că a întrebat de mormânt, Fiul nu este mai mic decât Tatăl. Prin aceea că a plâns pentru Lazăr a dovedit pe de altă parte adevărul întrupării Sale. Dacă este adevărat că a plâns și că a asudat, acestea erau lacrimile Sale și picăturile de sudoare. Prin aceasta însă Fiul nu este coborât sub Tatăl, căci El este Cel care trezește morții ca și Tatăl.

El a plâns pentru a dovedi realitatea umanității Sale, a strigat morții pentru a arăta atotputernicia Sa. A întrebat pentru a opri pe necredincioși; s-a rugat, pentru a descoperi înțelegerea Sa (cu Tatăl). Chiar rugăciunea aceasta la mormânt nu-L coboară sub Cel Care L-a născut. Că nu S-a rugat din necesitate poți să vezi din propriile Sale cuvinte: „Dar pentru mulțimea iudeilor, zic, ca să creadă că Tu M-ai trimis (și ca să cunoască că Tu ești în Mine și Eu în Tine)" (Ioan 11, 49). El a vindecat felul de a gândi al mulțimii, al cărei auz era bolnav și care se îndoia deschis că Iisus este Fiul Celui Prea Înalt.

El îi atribuie Tatălui toate faptele Sale ca să arate că nu este Domn și Dătător de viață prin pretenție nejustificată (Filipeni 2, 6). Din smerenia care era în El trebuie să cunoască cei cu minte iubirea Lui. Nu intenționez însă să vorbesc despre aceasta. Adevărul este deja clar în sine și strălucește fără cuvântul nostru.

Desăvârșit este Fiul ca și Născătorul Său, minunat este Întâiul-Născut ca și Cel care L-a trimis, Deșteptător al morților ca și Tatăl Său, căci Cel ce a plâns a readus la viață. Dacă doriți, aș avea multe de spus despre aceasta, și anume dacă văd că sămânța cuvântului meu a încolțit în inima voastră. Chiar dacă însă vă opuneți, nu voi lăsa să se împrăștie sămânța.

11. Nu fiți însă stâncă pentru cuvântul meu, nici drum, nici desiș sălbatic cu mărăcini (Matei 13, 3 ș.u.; Luca 8, 5 ș.u.). Ogorul lui Hristos este pregătit, nici un spin nu trebuie să încolțească pe el. El este arat cu plugul crucii și spinii au fost nimiciți cu totul din el. Oameni binecuvântați de Dumnezeu (patriarhi și profeți) au desțelenit în preînchipuire acest câmp, Apostolii l-au curățat de spini prin feluritele lor mărturisiri (prin moartea și uciderea lor cu pietre). Fiul lui Dumnezeu a

împlinit lucrarea de cultivare prin patima Sa, ca să nimicească spinii din el (câmp) prin jugul răstignirii.

Stâncile tari din el le-a strivit prin piroanele din mâinile Lui, ca să nu rămână nici un loc gol și lipsit de roadele crucii. Cel vrednic de adorat a nimicit zeii care răsăriseră pe pământ precum spinii, a trimis peste ei văpaia Apostolilor și i-a ars. Spinii aceștia înțepători au fost nimiciți prin suferințele Celui răstignit, cu toate că satana dorea să-i semene din nou prin vicleșuguri! Morților li s-a predicat despre toate subiectele cele mai frumoase ale învierii morților și aici este predicată zilnic de pe amvon învierea morților.

O, țărână, pe care a format-o Milostivirea, o, omule, care ești pământ, îți place să auzi ceva mai mult decât vestea învierii tale? Aici (în biserică) ești învățat prin cuvinte și fapte înnoirea ta, în afară, la teatre, vezi numai glumele păgânilor. Ascultă mai departe! O, muritorule, trebuie să-ți mai spun ceva din istoria lui Lazăr care este plină de nădejdea în înviere și te umple de mângâiere. Apropie-ți urechile cu înțelepciune de întâmplarea lui Hristos și vei vedea marea și mișcătoarea Lui putere, uimirea ta la învierea morților.

12. Fiul puternic al lui Dumnezeu, Biruitorul (Isaia 9, 6), a coborât din locul Său ca să descopere prin nădejde învierea morților pe care a propovăduit-o celor îngropați. El a întrebat și a venit la mormântul lui Lazăr, după cum ați auzit, și a văzut locul morții care stăpânește cu putere peste mii de morți. Zidurile împărăției morții sunt înalte ca să nu fie cucerită de cei vii. Porțile întunericului sunt închise celor morți, zăvoarele puternice sunt trase pentru ca nimeni care a intrat să nu mai iasă.

Plin cu morți este marele Hamona (cimitir) (Iezechiel 39, 16), al celor îngropați, și întărită este cetatea morții în care nu ajunge învierea. Mulțimi nenumărate de morți atrage înăuntru, dar afară nu iese nici unul. Moartea crede că nici un erou nu este în stare să cucerească locul ei. Vestea vieții este departe de acel loc al celor închiși și captivitatea tuturor timpurilor se oprește în palatele infernului. Acolo locuiesc cei alungați în întuneric, înlănțuiți și închiși.

Învierea stătea atunci pe prăpastia celor legați; eliberând unul din ea, a dat nădejde tuturor. Cel mort fusese scufundat în prăpastia celor morți, înlănțuit cu legăturile morții și închis în locul celor morți. I s-a pus frâul tăcerii și stătea în jalnica împărăție a morții, încătușat de mâini și de picioare și prins de legăturile morții. Mortul a început să se destrame în țărâna sa, trupul să se fărâmițeze în lutul său și mirosul rău al descompunerii să ajungă la toți cei care-l înmormântaseră.

Surorile lui plângeau pe mortul care căzuse în stricăciune. O mulțime de iudei se adunaseră și le mângâiau. Atunci Iisus a poruncit să se dea la o parte piatra de la intrarea mormântului. Aceasta s-a petrecut din înțelepciune necuprinsă.

El le-a dat prilejul iudeilor necredincioși să descopere mormântul, pentru ca la înlăturarea pietrei, mirosul mortului să le provoace indispoziție. La înlăturarea pietrei mormântului au fost ametiți de mirosul rău al mortului pentru ca în timp ce mirosul închis avea să se prindă de hainele lor ei trebuiau să vadă minunea învierii lui.

13. Mântuitorul a stat la mormânt și Hamona (cimitirul) cel întunecat s-a cutremurat. Zidurile (locului) plin (de morți) s-au clătinat și zăgazurile lor și-au arătat spărturile. Încuietorile puterii lor au fost sfărâmate și porțile înalte au fost deschise cu forța. Toate zăvoarele lor au fost sparte și casele au început să se cutremure. Chemarea învierii a zdrobit (locul morții) și zidurile lui s-au lovit unul de altul. Leul tânăr (Apocalipsa 5, 5) a urlat în iad și groaza a cuprins

moartea. Cerbul frumos a mugit în deschizătura stâncii șarpelui și acesta a fugit. Vulturul ceresc a strigat în ascunzișul uliului și acesta a fugit.

Moartea a auzit tunând chemarea nouă a vieții la porțile sale și s-a grăbit să rupă lanțurile ca să elibereze pe cei încătușați. Și-a retras mâna de pe cei pe care i-a închis ca să nu-i mai împiedice să mai plece. A coborât de pe treapta ei înaltă ca Viața (Hristos) să urce pe aceasta și să rămână acolo. A renunțat la puterea ei peste morți ca să stăpânească învierea. Când însă, încurcată de frică, a fost gata să slobozească întreaga captivitate, a auzit glasul lui Iisus, Care nu a strigat: „Veniți afară!", ci numai: „Vino afară!": El a spus: „Lazăre, vino afară!".

Modul de adresare a privit numai pe unul singur și nu a atins pe toți ceilalți morți; el a trezit numai pe unul la viață, pentru ca printr-unul să fie întărită nădejdea până la timpul Judecății de apoi. Dacă Hristos ar fi spus „Veniți afară!" în loc de „Vino afară!" ar fi ieșit întreaga mulțime a morților împreună cu Lazăr. Chemarea Lui a făcut însă o deosebire, căci ea a invitat numai pe unul, pentru ceilalți a fost amânată învierea până la sfârșitul timpului.

Dacă El ar fi spus în loc de „Vino!", „Veniți!", nu ar fi ieșit numai Lazăr, ci toți cei adormiți. De aceea a deosebit El și a chemat numai pe unul din mulți, pentru ca învierea lor să nu cauzeze o încurcătură cu privire la timpul din urmă care este fixat pentru aceasta (pentru învierea generală).

14. Chemarea la înviere a adus mișcarea în mortul întins la pământ, ridicându-l. El l-a ridicat îndeosebi cu numele lui, prin care numai el singur a ieșit afară. Tânărul „leu" din Iuda a urlat în pădurea plină de morți, și vocea lui a străbătut mulțimea morților. El l-a prins pe unul și l-a dus afară după cum i-a plăcut. La chemare, cel adormit s-a ridicat și legăturile iadului nu l-au mai împiedicat. Suflul vieții a bătut și l-a ridicat spre mișcare.

„Lazăre, vino afară!", a strigat El, și acesta a venit. Cuvântului i-a urmat fapta; la chemare s-a făcut învierea și trezirea a avut loc imediat. Suflul învierii l-a luat cu sine din mijlocul celor adormiți. Pentru că suflarea poruncii l-a cuprins numai pe el, numai el singur s-a ridicat din mormânt și anume legat cu sfori. Picioarele lui erau legate și totuși s-a mișcat; mersul său era normal și sprinten, cu toate că încheieturile lui nu erau încă slobode.

„Dezlegați-l și lăsați-l să meargă!". Vedeți așadar că la ieșirea (din mormânt) el nu era eliberat, ci legat, înfășurat și acoperit. Cu toate acestea, mersul lui nu era împiedicat. Dătătorul de viață l-a eliberat din moarte, nu însă de legătura strânsă, pentru ca aceleași mâini care l-au îmbrăcat pe cel mort, să-l poată elibera din nou, și în acest fel să nu țină cont (să nu se îndoiască).[24] Minunate sunt peste tot faptele Mântuitorului nostru! Pe toate le-a săvârșit spre mântuirea noastră și anume cum a voit, căci El are putere în cer și pe pământ (Matei 28, 18).

Laudă și preamărire și închinare și slavă Lui și Celui trimis de El, Duhului Sfânt, iar peste noi săracii și păcătoșii să vină mereu milostivirea Lui.

Trad. din lb. greacă de Lect. Dr. Vasile Cristescu

---

[24] Dacă pe Lazăr l-ar fi pregătit oameni străini pentru înmormântare, martorii învierii s-ar fi îndoit poate de moartea lui. Însă ei înșiși l-au înfășurat cu năframe pentru înmormântare și au trebuit ca acum, la îndepărtarea lor, să spună: „Cu mâinile acestea ale noastre și chiar cu aceste veșminte l-am îmbrăcat pentru înmormântare și acum el stă viu în fața noastră!". Astfel le-a fost tăiat orice pretext de îndoială.

Duminica și ziua a opta în Noul Testament *

Charles PERROT

„Și după opt zile, ucenicii Lui erau iarăși înăuntru, și Toma împreună cu ei" (Ioan 20, 26). După Ioan Evanghelistul, a doua întâlnire a ucenicilor cu Hristos Cel înviat se situează după dubla menționare a „zilei întâia a săptămânii". Mai întâi, momentul în care Iisus o reîntâlnește pe Maria Magdalena: „Iar în ziua întâia a săptămânii, Maria Magdalena a venit la mormânt dis-de-dimineață, fiind încă întuneric" (Ioan 20, 1). Apoi, când Se arată ucenicilor: „Și fiind seară, în ziua aceea, întâia a săptămânii, și ușile fiind încuiate, unde erau adunați ucenicii de frica iudeilor, a venit Iisus și a stat în mijloc și le-a zis: «Pace vouă!»" (Ioan 20, 19). Menționarea acestei prime zi a săptămânii, literalmente „primul sabat", corespunde mențiunii „după opt zile" din versetul 26. Această ultimă indicație e la fel de neobișnuită și enigmatică[1], lucru care trebuie să fi atras atenția și vechilor Părinți ai Bisericii. Căci sintagma „ziua întâia a săptămânii (*had beshabba*)" este cunoscută în iudaism în contextul unei săptămâni biblice ca zi a „nașterii din nou"[2], menționarea unei „a opta zi" fiind cel puțin curioasă, ca o zi ce se sustrage măsurii timpului, concentrată în săptămâna facerii (Geneză 2, 1-4). De la prima din cele șapte zile se trece la ideea unei depășiri a timpului, săptămâna constituind chiar de la începuturi pivotul temporalității biblice. Care va fi miza acestei noi accepțiuni a temporalității? Care vor fi consecințele? Ce va însemna trecerea de la sabat la duminică și la „ziua a opta"?

---

* Traducere din *La Maison-Dieu*, 220, nr. 4, 1999, p. 73-87.

[1] Mai mulți autori au manifestat interes față de duminică și ziua a opta. A se vedea între alții: J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Éd. du Cerf, Paris, 1951, col. „Lex Orandi", nr. 11 (cap. XVI, „Le huitième jour", p. 355-387; Y.B. Tremel, „Du sabbat au jour du Seigneur", *Lumière et Vie*", nr. 58, 1962, p. 29-49; B. Botte, „Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne", Éd. du Cerf, Paris, 1965, coll. „Lex Orandi", nr. 30, p. 7-28; W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne* (trad. fr.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972; C.S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, coll. „Analecta Gregoriana", nr. 170, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Rome, 1969; P. Grelot, „Du sabbat juif au dimanche chrétien", în *La Maison-Dieu*, nr. 123 și nr. 124, 1975, p. 79-107 și p. 14-54; S. Bacchiocchi, *Du sabbat au dimanche* (trad. fr.), Paris, Lethielleux, 1977; H. Bourgeois, P. Gibert, M. Jourion, *L'Expérience chrétienne du temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, coll. „Cogitatio fidei", nr. 142, p. 25; Coll. (J.-L. Leuda éd.) *Temps et eschatologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

[2] Vezi *Talmud de Babylone, Sabbat* 156a, în L.B. Goldschmidt, *Talmud*, I, Berlin, 1897s.

Fără îndoială, se fac în Scriptură destule mențiuni la o a opta zi, ca în Geneză, de exemplu, referitor la tăierea-împrejur la vârsta de opt zile (Geneza 17, 12; Luca 2, 21; Filipeni 3, 5). Leviticul evidențiază prea puțin această zi specială (Levitic 9, 1; 14, 10-23; 15, 14-29; 22, 27), atașând-o mai ales unui context festiv, ca de exemplu la marcarea încheierii Sărbătorii Corturilor. Ziua capătă, astfel, caracter de sărbătoare: „Șapte zile să aduceți jertfă Domnului și în ziua a opta va fi adunare sfântă; să aduceți arderi de tot Domnului: aceasta este încheierea sărbătorii; nici o muncă să nu faceți" (Levitic 23, 36). La fel va fi și mai târziu, la încheierea sărbătorii Templului, după opt zile (I Macabei 4, 56-59). Dar această zi de închidere era înțeleasă, atunci, ca o împlinire, iar nu în accepțiunea de „ziua a opta" pe care i-o dă Ioan 20, 26, care promovează ideea unei desprinderi de ordinea sabatică obișnuită. Și, la fel, ca idee secundară, atenția acordată „zilei întâia" pentru a desemna duminica Învierii în cele patru Evanghelii (Marcu 16, 1; Matei 28, 1; Luca 24, 1; Ioan 20, 1) răspunde unei intenții manifeste: este venirea timpurilor de pe urmă, care își au începutul în Hristos.

Am putea continua, oare, fără pericolul de a ne pierde într-o hermeneutică alegorică? Desigur, trebuie să evităm a trage concluzii decisive din singura mențiune ioaneică asupra zilei a opta, chiar dacă prezența insolită a acestui element atrage atenția. Căci, spre deosebire de Evanghelia iudeo-elenistică a lui Matei, în mijlocul unei comunități în care sabatul, Legea și tradițiile sunt încă vii, Evanghelia celui mai iubit dintre ucenici apare mai incisivă cu referire la practicarea sabatului. Această comunitate iudeo-creștină, care se închegase departe de alte grupări creștine, se lovește acum de evrei care nu-l recunosc pe Iisus. Ziua sabatului nu este amintită decât pentru a evoca atitudinea lui Iisus față de sabat: „Acest om nu este de la Dumnezeu fiindcă nu ține sâmbăta" (Ioan 9, 16); Apocalipsa nu menționează sabatul decât într-o manieră indirectă (Apocalipsa 14, 13). Sabatul nu mai este o zi sfântă. Mai mult, cum tocmai am sugerat, sintagmele „ziua întâi a săptămânii" și *à fortiori*, „opt zile după", implică deja ideea că sabatul ca atare, ca și unitatea sfântă constituită de ansamblul celor șapte zile, își lărgesc de acum înainte sfera de înțelegere.

Pentru a evidenția mai mult această perspectivă, vom analiza două aspecte: mai întâi, o nouă extensiune a timpurilor de care vorbesc scrierile noutestamentare potrivit mediilor creștine în cauză; apoi, o altă concepție, profană, a timpului potrivit unei noi comprehensiuni hermeneutice a celei dintâi sau a opta zi. Pe de o parte, asistăm la o uimitoare perturbare a timpurilor mântuirii și, pe de alta, la un soi de deplasare a eshatologiei, altădată rezumată în parte în sabat, iar acum, concentrată într-un mod cu totul nou în Hristos.

O nouă extensiune a timpurilor

Practici diversificate

Exegeții contemporani tind mai degrabă să sublinieze legătura și continuitatea între Biserică și lumea evreiască din secolul I, însă acest lucru nu poate totuși șterge profunzimea rupturii ce a existat între evreii și neamurile ce Îl mărturiseau

pe Iisus, pe de o parte, și evreii care nu Îl recunoșteau, pe de altă parte. O asemenea fisură s-a creat în mod diferit, potrivit specificului fiecărei comunități creștine, începând cu anul 51, după I Tesaloniceni 2, 16, mai general după anul 70 și până în secolul IV d.Hr. Consecințele au fost, de asemenea, diferite de la o grupare creștină la alta și asta chiar începând cu primele medii iudeo-creștine. Astfel, modul de raportare la sărbători și la sabat diferea și la unii și la ceilalți. Iacob din Ierusalim urma strict Legea – după Iosif Flavius[3] și deci și sabatul. Biserica iudeo-creștină a lui Matei nu contestă sabatul, care afirma prioritatea milei în ierarhia poruncilor. Acest evanghelist evită, printre altele, să reia cuvântul lui Iisus preluat de Marcu: „Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă" (Marcu 2, 27); și adaugă discursului eshatologic după Marcu cuvântul lui Iisus: „Rugați-vă ca să nu fie fuga voastră iarna, nici sâmbăta" (Matei 24, 20). Într-un alt mediu iudeo-elenist, radical, în pozițiile sale referitoare la instituția evreiască, sabatul este încă evocat la capătul eshatologic al pelerinajului credincioșilor: „Drept aceea s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă (*sabbatismos*) poporului lui Dumnezeu" (Evrei 4, 9). Altfel, celelalte scrieri relevă mai ales polemicile privitoare la practicarea sabatului, a cărui respectare a fost detaliat recomandată, înscrisă printre preceptele Decalogului (Ieșire 20, 8-11). Marcu și Ioan insistă asupra libertății pe care o manifestă Iisus referitor la sabat. Fără îndoială, se impunea o anumită perioadă de timp înainte ca obiceiul sabatului să dispară, iar autorul Epistolei către Coloseni lupta încă pentru acest aspect, în timp ce anumite elemente continuau să hărțuiască credincioșii cu privire la hrană, la „vreo sărbătoare, sau lună nouă, sau sâmbete" (Coloseni 2, 16). Însă alți iudeo-creștini vor rămâne mult timp fideli odihnei sabatice, în modul acelor sectari care continuau să mediteze asupra „misterului săptămânii"[4].

Deplasări progresive

În acest context aflat în permanentă schimbare al unui subiect ce continua să învrăjbească credincioșii, se impunea acordarea importanței corespunzătoare „zilei întâia" a săptămânii, în Decalog, cu ziua sfântă a sabatului. Timpurile mântuirii și locurile de sărbătorire au fost din nou puse în discuție, potrivit unui nou sistem de diviziune a timpului, al unei noi maniere de a se situa față de Templu și de sărbători, în fine, potrivit unei noi aprecieri a sabatului.

Pivotul sistemului de diviziune a timpului este, de acum încolo, venirea lui Iisus: „La început" (Ioan 1, 1). Credincioșii sunt chemați să reevalueze semnificația sărbătorilor tradiționale. Căci, dacă Sărbătoarea Corturilor e mai degrabă uitată, cea a Rusaliilor va fi în parte reluată, cel puțin în contextul eclesial al lui

---

[3] *Antiquités juives* 20 § 200, în L.H. Feldman, *Josephus*, IX, Londres-Cambridge (Mas.), 1965.

[4] *Homéliospseudo-clémentine* XVII, 10, în *Les Homélies clémentines*, traducere, introducere și note de A. Siouville, Paris, PUF, 1933[1], Verdier, 1991[2], p. 324. Asupra respectării sabatului în anumite medii iudeo-creștine târzii, a se vedea, de exemplu, S. Pinès, *An Arabic Version of the Testimonium Flavium and its Implication*, Jérusalem, 1971.

Luca, și îmbogățită cu un sens nou, ecou al unei vechi tradiții iudeo-creștine, în care Duhul Sfânt marca începutul unui nou Sinai (Fapte 2, 1).

În fapt, după calendarul respectat de scribii de ascultare fariseică, spre deosebire de esenieni, Rusaliile evreiești trebuiau să cadă a doua zi după sabat, adică duminica. În ceea ce privește Paștile, relația sa cu Paștile iudaic este evidentă, dar, totodată și neobișnuită. Căci Iisus trebuie să fi murit efectiv în contextul acestei sărbători, după cum povestesc Apostolii (1 Corinteni 5, 7) și Evangheliștii, aceștia din urmă părând mai ales interesați să menționeze ziua de vineri ca zi a morții lui Iisus, apoi ziua de după sabat ca zi a Învierii Sale. Sabatul devine atunci zi goală.

E cunoscută, de altfel, diferența între cronologia ioaneică, după care Iisus moare în ajunul Paștilor, în momentul în care erau sacrificați mii de miei în piața Templului, și cronologia lui Marcu, potrivit căreia Iisus moare chiar în ziua Paștilor iudaic. Stilul simbolic al lui Ioan a modificat sau nu reprezentarea evenimentelor? Puțin importă, căci uimitoare e însăși existența acestei diferențe cronologice pe perioada ultimelor decenii de la sfârșitul secolului I. Această disonanță ciudată demonstrează o anumită incertitudine în maniera de a situa evenimentul major al răstignirii în raport cu vechiul canevas festiv al Paștilor, așa încât Paștile creștin nu mai este Paștile iudaic. Pavel amintește, fără îndoială, de „noaptea în care El a fost vândut" (I Corinteni 11, 23), dar fără a preciza că este vorba de noaptea pascală. Marcu menționează masa pascală, fără a pomeni de miel. Motivul celor „trei zile" (Osea 6, 2; I Corinteni 15, 4; Marcu 8, 31 etc.), referitor la imediatețea mântuirii lui Dumnezeu și speranța urmând încercării, nu se aplică, nici el, simbolisticii pascale în manieră directă. Accentul e pus mai mult pe dispunerea zilelor mântuirii decât pe legătura cu sărbătoarea pascală. Pe scurt, până unde trebuie să se continue cu „iudaizarea", acordându-se importanță unui Paști de ieri, acum reînnoit, sau zilei „neutre" ce urmează sabatului? Fără îndoială, aceste diverse maniere de a raporta moartea lui Iisus la această sărbătoare evreiască trebuie să fi avut ecou până la disputa asupra datei Paștilor, din anul 154. După cum se știe, Papa Anicet al Romei ținea Paștile duminica, iar Policarp al Smirnei serba Paștile iudaic, adică noaptea dinspre 14 spre 15 a lunii lui Nisan. Ca și în cazul sabatului, reevaluarea sărbătorilor evreiești nu s-a săvârșit dintr-o dată și în același mod în toate comunitățile creștine.

Alegeri motivate de masa creștină

Dacă în anumite medii iudeo-creștine începuse deja să se creeze prăpastia față de instituția iudaică, cum putea fi administrată, în consecință, această libertate nouă în raport cu spațiul și timpul mântuirii? Căci nu era suficient „decalajul" față de Templu, de sărbătorile și sabatul de ieri. De aici trebuie să survină o nouă gestionare a timpului, cu început destul de mobil, ca plasare în timp, și îmbrăcând forme variate. Spațiul sacru al Templului și momentele festive ale sărbătorilor și sabatului cedează acum locul unui spațiu profan, cel al casei unde au loc adunări pestrițe, amestecând bărbați și femei și, chiar, necreștini. Noile timpuri se eliberează de sabat. Spațiul sacru al templelor epocii și spațiul temporal al inițierilor

mistice sunt acum refuzate și, aidoma, sacralizarea biblică a momentelor marcate de sabat, sărbătorile, pseudo-sărbătorile și posturile. Cu atât mai mult cu cât creuzetul noilor comunități își află acum loc într-o masă *à la juive* și în maniera meselor comunitare din lumea elenistică, cunoscute până la Roma în cadrul meselor iudeo-eleniste din diaspora[5]. Cu siguranță, era posibilă adunarea în dimineața sabatului în maniera sinagogilor epocii, adunări ce nu aveau atunci nici o dimensiune ritualică sau cultică, spre deosebire de sinagogile din secolul al II-lea e.n. și chiar după. Dar exigența primă a mesei, după canevasul meselor festive cu vin, pește sau carne, impunea un alt moment: nu o masă de „ajun de sabat", ca în cadrul grupurilor evreiești de puritate, ci o masă comunitară după sabat, fără a fi fixat, însă cu precizie, momentul. Dar să enumerăm cele câteva elemente cunoscute referitor la această chestiune. Mai multe obiceiuri văzură lumina zilei căutând, aparent, să se îndepărteze de practicile iudaice. Când trebuia să se facă adunarea? În ficcare zi, în fiecare săptămână sau o dată pe an, doar în contextul Paștilor? Dar cum să construiești, atunci, o comunitate în cazul din urmă, dacă masa în comun reprezintă tocmai apogeul?

În Fapte 6, 1, Luca vorbește de existența unei mese zilnice, stilul său oarecum idilic amintind, fără îndoială, de o anumită tradiție palestiniană, în ecou cu povestirile despre mana zilnică (Exod 16, 4; Luca 9, 10-17; Ioan 6). Orice masă creștină luată în comun după exemplul Domnului, nu este oare simbolizată de această pâine de fiecare zi, primită zi de zi, de care vorbește Tatăl Nostru (Matei 6, 11)?

Obiceiul săptămânal s-a impus totuși repede, în legătură mai mult sau mai puțin directă cu motivul învierii. Cu toate acestea, ospățul Împărăției este de acum înainte situat în afara timpului sacru al sabatului și chiar al Paștilor iudaic, ca și cum eliberarea pascală a cărei masă creștină o reprezintă Epifania, și-ar găsi acum loc printre zilele profane, începând cu „ziua întâia a săptămânii" și *à fortiori* în ziua a opta, dincolo de orice sabat.

Sabatul și „ziua întâia"

De aici și promovarea acestei întâia zi, nu numai în cadrul istorisirilor referitoare la Înviere din cele patru evanghelii (Marcu 16, 1 etc.), dar și la Pavel, după I Corinteni 16, 2. Textul din urmă subliniază mai întâi ideea întrajutorării comunitare: „În ziua întâi a săptămânii (*Duminică*), fiecare dintre voi să-și pună deoparte, strângând cât poate, ca să nu se facă strângerea abia atunci când voi veni". Să nu uităm că „Cina Domnului", de care vorbește Apostolul în I Corinteni 11, 20 constituia pe atunci un tot, asemeni unei mese efective, devenită spațiu al unui nou cuvânt și al întrajutorării mutuale între participanții la masa comunitară. Colecta (în grecește, *diakonia* sau *koinonia*, cf. II Corinteni 8, 4 și 9, 13) viza

---

[5] Vezi, printre alții, C. Perrot, „Le repas du Seigneur", în *La Maison-Dieu*, nr. 123, 1975, p. 29-46; idem, „L'Eucharistie dans le Nouveau Testament", în *La Maison-Dieu*, nr. 137, 1979, p. 109-125; idem, „L'Eucharistie dans le Nouveau Testament", în Coll. (M. Brouard éd.) *Eucharistia*, Rome/Paris, Éd. du Cerf, 2000.

„egalitatea" între membrii unei comunități, de aceea bunurile adunate trebuiau să fie împărțite în mod egal între toți membrii; ea constituia și un simbol al unității între credincioși, înțelegând aici și absenții, cu „sfinții" din Ierusalim atât de diferiți de apostol. Cina corintiană urma pe atunci uzajul elenistic al meselor asociative luate începând cu ora 15, dar înainte de căderea nopții, într-un context mai mult sau mai puțin cultic. Această tradiție orară, cel puțin în cadrul diasporei, trebuie să o fi modificat când „agapele" au început să se desprindă, mai târziu, din cadrul acestui prim ansamblu, începând cu epoca lui Hipolit, după *Tradiția apostolică* 26-30[6]. Începând cu Sf. Iustin, masa euharistică – de această dată fără agape – va fi împărțită în două etape, cea a cuvântului urmată de cea a pâinii[7]. Să evidențiem aici o remarcă de-a Sf. Iustin: „Ziua întâia a săptămânii, fiind prima dintre toate celelalte (ca numărătoare), și urmând din nou tuturor celorlalte în ciclul hebdomadar, mai este numită și a opta, fără a înceta totuși să fie prima"[8].

Dar obiceiul corintian sus-menționat nu se regăsește la toate comunitățile. Un mediu „mai" iudeo-creștin va căuta să adere mai mult la sabat, masa fiind luată în seara sabatului, apoi pe perioada nopții și, în final, duminică. La Troa, masa se va desfășura noaptea și chiar dimineața: „În ziua întâi a săptămânii, adunându-ne noi să frângem pâinea, Pavel, care avea de gând să plece a doua zi, a început să le vorbească și a prelungit cuvântul lui până la miezul nopții [...] Și frângând pâinea și mâncând, a vorbit cu ei mult până în zori și atunci a plecat" (Fapte 20, 7-11). După cum se vede, pâinea și cuvântul rămân legate, dar ora mesei nu-l preocupă deloc pe autor. Însă fraza confuză a lui Luca ar lăsa să se creadă că e vorba despre duminică seara. La rândul său, Apostolul reamintește corintenilor dimensiunea exemplară a Cinei Domnului „în noaptea în care a fost vândut" (I Corinteni 11, 23). Totuși, în diaspora mai ales, aceste mese nocturne trebuie să fi provocat repede reacția autorităților imperiale, căci erau de obicei prohibite în cadrul meselor asociative. Spre anul 110 este cunoscută, referitor la această chestiune, scrisoarea lui Pliniu cel Tânăr în care solicita instrucțiuni lui Traian în legătură cu creștinii care „au obiceiul de a se întâlni înaintea zorilor în zile stabilite (*stato die*)"; mai târziu, adaugă el, ei se adună din nou pentru a mânca „în comun, feluri obișnuite"[9] – ceea ce poate corespunde în fapt felurilor de mâncare de la o masă comunitară creștină. De altfel, masa desfășurată ziua este deja evocată de Iustin:

---

[6] *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. B. Botte, Münster-en-Westphalie, Aschendorff, 1963, 1989, coll. „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" nr. 39, p. 67-75; text curent în col. „Sources chrétiennes", nr. 11 *bis*, Éd. du Cerf, Paris, 1968, 1984, p. 103-111.

[7] Facem aici aluzie la celebrul text al lui Iustin în *I Apologie* 67,3, 6; vezi în W. Rordorf, *op. cit.* (nota 1), p. 137-139, și în Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, editare și traducere C. Munier, Éditions universitaire de Fribourg, coll. „*Paradosis*. Études de littérature et de théologie ancienne", XXXIX, Fribourg, 1995, p. 122-123.

[8] Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon* 41, 4, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 141.

[9] *Lettre* X, 96, după S. Bacciocchi, *op. cit.* (nota 1), p. 82; vezi și la Pline le Jeune, t. IV: *Lettres*, livre X, 96, 7, Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1959, p. 960.

„Noi ne adunăm în fiecare zi a soarelui pentru că e prima zi în care Dumnezeu, scoțând materia din întuneric, a creat lumea”[10]. Sintagma „ziua domnească” din Apocalipsa 1, 10: „Am fost în duh în zi de duminică” ar putea indica și ziua de duminică, nu numai ziua triumfului eshatologic menționată în Apocalipsa 3, 20. Totuși *Didahia* leagă direct această zi de frângerea pâinii: „În ziua Domnului adunați-vă pentru frângerea pâinii și pentru Euharistie”[11].

Diverse accepțiuni ale zilei întâia și zilei a opta

Jean Daniélou rezumă într-o frază gândirea Părinților Bisericii referitor la ziua a opta: „Toată teologia duminicii se organizează: este ziua cosmică a creației, ziua biblică a circumciziei, cea evanghelică a învierii, cea eclezială a Euharistiei și eshatologică a vremurilor viitoare”[12]. Problema care se ridică este cea a distribuirii pe scurt, a acestor diverse înțelesuri hermeneutice, în cursul istoriei, fără a le minimaliza însă, pornind chiar de la debutul meselor comunitare. Vom insista așadar asupra câtorva puncte.

O nouă eshatologie

S-ar putea crede, la o primă vedere, că duminica s-a impus ca zi memorială a învierii. Insistența inițială asupra motivului celor „trei zile”, evocat mai sus, se sprijinea pe cea de-a treia zi și deci pe evenimentul învierii (I Corinteni 15, 4). Cu atât mai mult cu cât o veche interpretare iudaică a lui Osea 6, 2, după *Septuaginta* („iar în ziua a treia ne va ridica iarăși”), insista deja pe acest motiv. *Targum*-ul aramaic (târziu) al acestui profet va orchestra motivul desemnând această a treia zi ca „zi a mângâierii morților” (*Tg. Os.* 6, 2). Mai mult, referința la „ziua întâia” e legată de relatările referitoare la evenimentul învierii în cele patru evanghelii, ecou al primelor comunități creștine (Marcu 16, 1 etc.). Or, adunarea creștină având Ospățul Domnului ca moment central, devine repede locul eminent al afirmării unei învieri mereu actuale. Dar asta să însemne, oare, că înțelegerea duminicii ca moment privilegiat al proclamării Învierii s-a impus peste tot, în cadrul tuturor comunităților creștine? Urmând șirul gândirii iudeo-creștine, „quarto decimanii” amintiți mai sus nu par deloc convinși.

De aceea putem sugera că, în mediul iudeo-elinist, mai ales, se insista asupra respectării distanței dintre sabat și momentele de adunare ale *ekklesiei*, și, asta, în cadrul unei eshatologii în întregime reînnoite. Spre deosebire de momentele festive și sabatice, închise într-o ideologie levitică și sacrală, insistența asupra „zilei întâia” sau „zilei a opta” plasează de acum înainte aceste zile într-un spațiu și timp profane, putem spune chiar într-un timp laicizat și în spații considerate, în epocă, ca non cultice. Duminica s-a impus, astfel, în opoziție cu sabatul sau, cel

---

[10] *I Apologie* 67, 7, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 139-141; vezi și la Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens, op. cit.*, p. 122-123.

[11] *Didachè* 14, după J.P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, Gabalda, 1958, p. 458.

[12] J. Daniélou, *op. cit.* (nota 1), p. 361.

puțin în decalaj, în raport cu acesta din urmă. Acest aspect trebuie să fi rezonat încă din vremea lui Ignațiu de Antiohia și mai ales a autorului *Epistolei către Barnaba.*

În *Epistola către Magnezieni*, Ignațiu scrie: „(Ei) au venit întru speranță nouă, nemairespectând sabatul, ci doar ziua Domnului, când viața noastră s-a ridicat deasupra morții”[13]. După Barnaba, spre anul 135: „(Domnul) spune încă evreilor: *nu mai rabd sărbătorile și sabaturile voastre*. Asta vrea să însemne: nu sabaturile actuale îmi plac, ci acela pe care l-am făcut Eu și în care, după ce am dat universului odihna, am făcut ziua a opta, adică o altă lume. De aceea noi celebrăm cu bucurie ziua a opta, în care Iisus a înviat și în care, după ce S-a arătat, S-a înălțat la ceruri”[14].

O eshatologie centrată pe Hristos

Rândurile precedente arată cum s-a realizat trecerea motivului eshatologic al sabatului de la acesta la ziua cea nouă. Căci sabatul avea o dimensiune eshatologică, după cum o face cunoscută, printre altele, un autor iudeu anonim din secolul I: „Nu-ți plânge moartea mai mult de șase zile, căci sabatul este semnul învierii și al odihnei lumii viitoare”[15]. Or, eshatologia evreiască atașată până atunci Templului, sărbătorilor și sabatului, se deplasează întrucâtva, pentru a se concentra în figura Mântuitorului. Eshatologia, construită până atunci pe opoziția între celest și terestru, sau între lumea asta și cea viitoare, trece acum prin Persoana și Trupul lui Hristos. Nu trebuie să uităm aici faptul că „Ospățul Domnului” a fost locul major al acestei noi expresii eshatologice. Pavel rezumă semnificația Cinei în aceste cuvinte: „Căci de câte ori veți mânca (...) moartea Domnului vestiți până când va veni” (I Corinteni 11-26). Nu-L putem mărturisi autentic pe Hristos Cel Viu și Prezent decât amintindu-ne continuu Răstignirea și având încredințarea Împărăției viitoare.

Dar, înainte de Pavel, strigătul aramaic *Marana Tha* – „Vino, Doamne!” subliniază această nouă dimensiune eshatologică (1 Corinteni 16, 22; Apocalipsa 22, 20 și *Didahia* 10, 6). Să vină pentru a ne scoate la lumină și pentru a ne izbăvi de mânia cea viitoare (I Tesaloniceni 1, 10). Hristologia exprimată într-un apel către Domnul și Mântuitorul iese, în cazul acesta, din soteriologie, în așa fel încât ziua următoare sabatului, această zi profană a creștinilor, zi în afara săptămânii sfinte, devine locul de rezonanță al unei imense speranțe. Ziua întâia a săptămânii

---

[13] Ignatie D'Antioche, *Lettre aux Magnésiens*, 9, 1, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 135: vezi și *Lettres. Martyre de Polycarpe de Smyrne*, éd. P.Th. Camelot, Éd. du Cerf, Paris, 1969, coll. „Sources chrétiennes”, nr. 10, p. 88-89.

[14] *Épître de Barnabé* 15, 8-9, în W. Rordorf, *op. cit.*, p. 29; vezi și în *Épître de Barnabé*, introducere, traducere și note de P. Prigent, text prezentat și stabilit de R.A. Kraft, Paris, Éd. du Cerf, 1971, coll. „Sources chrétiennes”, nr. 172, p. 186-189.

[15] *Vie (latine) d'Adam et Ève* 51, 2, tradus după R.H. Charles, *Apocrypha II*, Oxford, 1913, după ediția lui W. Meyer, *Vita Adam et Evae*, Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften 14, 3 (1878), p. 185-250.

este ziua cu care încep „vremurile de pe urmă" (Fapte 2, 17) al căror debut îl constituie Învierea Domnului.

Este „ziua a opta" care inaugurează deja viața eternă, vor spune pe drept cuvânt Părinții alexandrini[16]. Motivul pare să fi existat și mai înainte, după cum o demonstrează o frază adăugată de o mână iudeo-creștină la apocrifa evreiască a *Misterelor lui Enoh*: „Am făcut ziua a opta ca să fie întâia zi după creație și ca celelalte șapte [zile] să fie șapte *millenia*, iar cu cel de-al optulea *millenium* să înceapă un timp incomensurabil, infinit, fără ani, fără luni, săptămâni, zile sau ore"[17]. Înscriindu-se în linia Apocalipsei (Ioan 20, 11), ziua a opta inaugurează cei o mie de ani ai Impărăției.

Prin urmare, tradiția creștină va rezuma semnificația duminicii punând accentul mai ales pe motivul învierii, oarecum izolat în contextul mișcării eshatologice ce poartă întâia afirmare a Mântuitorului.

Mai târziu se vor adăuga alte motive, unde duminica va aminti de zilele de început ale creației: „Noi ne adunăm în fiecare zi a soarelui pentru că e prima zi în care Domnul, scoțând materia din întuneric, a creat lumea și pentru că e ziua în care Mântuitorul nostru Iisus Hristos a înviat din morți"[18].

Dar aceste motive și altele, privind circumcizia și masa duminicală, nu pot avea pretenția să se înrădăcineze în Scriptură, chiar dacă par valabile. Cu condiția, totuși, de a nu „sabatiza" prea mult!

Trad. Daniela Cojocariu

---

[16] J. Daniélou, p. 354.

[17] *II Hénoch* 33,1, după R.H. Charles, *Apocrypha II, op. cit.*, p. 451.

[18] Justin de Rome, *I Apologie* 67, 5-7, după W. Rordorf, *op. cit.*, p. 139-141; vezi și Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens, op. cit.*, p. 122-123.

Recenzii

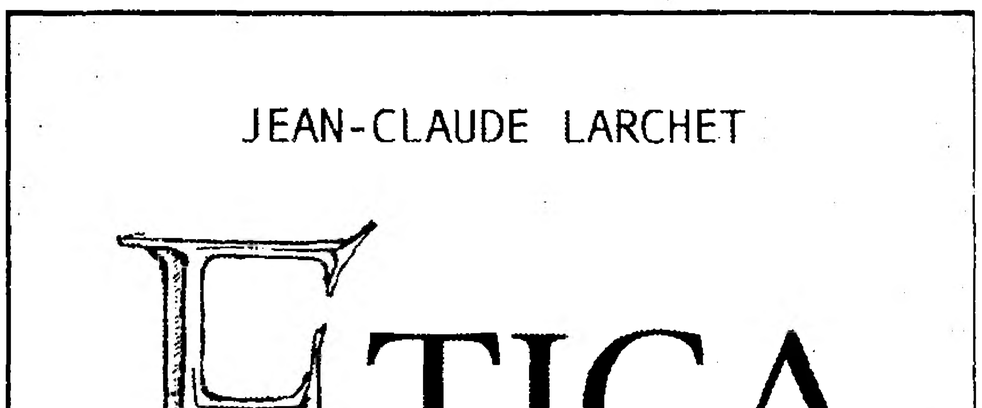
Jean-Claude Larchet, **Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți**, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2003, 288 pagini.

Jean-Claude Larchet este cunoscut cititorilor de carte de spiritualitate ortodoxă din România prin lucrările sale fundamentale pentru cunoașterea frumuseților credinței dreptmăritoare, printre care *Teologia bolii* (traducere din limba franceză de Pr. Prof. Vasile Mihoc, Editura „Oastea Domnului", Sibiu, 1997), *Terapeutica bolilor mintale* (traducere de Florin Sicoie, Editura Harisma, București, XXX), *Terapeutica bolilor spirituale* (în românește de Marinela Bojin, Editura Sofia, București, 2001).

De această dată, publicului român îi este oferită o nouă lucrare a teologului francez – *Etica procreației în învățătura Sfinților Părinți*, în traducerea Marinelei Bojin, de asemenea traducătoare consacrată a operei autorului menționat.

Lucrarea are o actualitate deosebită, constituind un răspuns mai mult decât avizat al teologiei ortodoxe asupra unor probleme fundamentale de bioetică și spiritualitate creștină cu care se confruntă lumea contemporană: sterilitatea, contracepția, avortul, statutul embrionului și manipulările genetice.

Față de aceste probleme ce confruntă, zbuciumă și divizează lumea contemporană, autorul propune răspunsul atât de viu, de practic, de actual și dătător de real progres al Sfinților Părinți. Pozițiile lor, arată teologul francez, în afară de interesul lor istoric, oferă adesea puncte



de referință moderne, atât religioase, cât și nereligioase, noi orientări ale dezbaterilor, cărări nebănuite pentru cercetare (p. 11). Deși puțin cunoscută, antropologia patristică prezintă „un interes crucial

pentru reflecția etică modernă, care, în lipsă de referințe, întâmpină mari dificultăți în încercarea de a defini statutul embrionului; ea se vădește, de asemenea, importantă pentru emiterea de judecăți limpezi și fundamentale nu doar asupra avortului, ci și asupra tuturor practicilor (terapeutice, eugenice sau experimentale) care privesc embrionul sau foetusul uman" (p. 12-13).

Cel dintâi capitol analizează problema *sterilității*, din perspectiva spiritualității creștine. Precum subliniază autorul, „sterilitatea nu se prezintă numai ca o problemă medicală, ci, în primul rând, ca o problemă de natură spirituală" (p. 17), iar din acest punct de vedere învățătura creștină poate aduce un plus de lumină și înțelegere.

După ce fixează cadrele generale ale înțelegerii textelor Vechiului Testament privind problema sterilității, arătând că, în general, sterilitatea apare ca o nenorocire, în timp ce fecunditatea este înțeleasă ca un bine, un semn al bunăvoinței și binecuvântării dumnezeiești (p. 19), un dar al lui Dumnezeu (p. 21), un răspuns la rugăciunea adusă de om lui Dumnezeu (p. 22), autorul subliniază adevărul potrivit căruia „sterilitatea nu apare ca un fapt negativ decât într-o primă fază. Ea constituie o stare provizorie, care trebuie depășită, prin ea Dumnezeu manifestându-Și atotputernicia, arătându-Se ca Cel ce poate să biruiască slăbiciunea și mărginirea firii. Căci adesea, tot așa și boala are menirea de a fi tămăduită în chip miraculos, și sterilitatea pare să nu aibă alt sens decât manifestarea harului lui Dumnezeu, Care poate s-o desființeze, de parcă tocmai cu acest scop a îngăduit-o El..." (p. 26). Dincolo de o viziune trupească, biologică, asupra sterilității, se arată că în cărțile cu un conținut duhovnicesc transpare o înțelegere simbolică a sterilității și a fecundității, care conduce la o relativizare a sterilității biologice, dar, în schimb, duce la o exaltare a fecundității spirituale.

Sunt prezentate și interpretate, în continuare, texte fundamentale din scrierile Sfântului Ioan Gură de Aur în care este „tâlcuită" porunca „*Nașteți și vă înmulțiți*" (Facere 9, 1). Sfântul Părinte dă o interpretare alegorică acestei porunci și propune adevărata depășire a ei, în plan spiritual. În neputință de a lăsa urmași biologici, porunca înmulțirii are sensul de chemare la creștere duhovnicească și înmulțire a virtuților (p. 41).

În cel de-al doilea capitol al lucrării, autorul ne familiarizează cu învățătura spiritualității ortodoxe privind *contracepția*. Din debut, se arată că Părinții se referă la contracepție în mod foarte discret. S-a remarcat faptul că mulți dintre ei păstrează tăcerea când e vorba despre această problemă, chiar atunci când contextul le oferă direct prilejul de a vorbi despre ea. Pe de altă parte, multe texte patristice sunt ambigue (p. 47).

Sunt prezentate apoi unele poziții care exclud total contracepția, poziții ale Părinților răsăriteni (Clement Alexandrinul, Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora Atenianul, Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschinul), care socotesc procreația sau reproducerea adevăratul și ultimul scop al căsătoriei și al familiei. Dintre Părinții latini, care au susținut această idee sunt citați Minucius Felix, Lactanțiu, Sfântul Ieronim, Sfântul Ambrozie al Milanului, Fericitul Augustin, Cezar de Arles și papa Grigorie cel Mare.

Următoarea secțiune este dedicată înregistrării „pozițiilor compatibile cu practicile anticoncepționale", nu în sensul permisiunii acestora, cât mai ales al adoptării unei poziții mai flexibile și tolerante, dar fără a abdica de la principiile majore, al unor nuanțări ale curentului

rigorist, în lumina unor considerații mai practice (p. 79), al tratării cu iconomie a problemei și ținând cont de slăbiciunea omenească. La baza acestei concepții stă interpretarea duhovnicească, nu literală și fizică a poruncii din Facere 9, 1. Astfel, procreația nu mai apare ca unica justificare a căsătoriei, nici ca principala ei rațiune de a fi. Autorul identifică, conform viziunii pauline (I Cor. 7, 1-9) și a scrierilor Sfântului Ioan Gură de Aur, ca scopuri ale familiei: ferirea de păcatul desfrânării și sporirea duhovnicească reciprocă a soților. Tot în acest context, aflăm ample și largi referințe privind conviețuirea și înfrânarea conjugală.

Sintetizând, teologul francez, se referă la cele două mari curente: cel rigorist și cel flexibil, arată că prima perspectivă, prin rigoarea ei, nu îngăduie să se piardă din vedere scopul primordial și firesc al sexualității, care este procreația și nici relația originară dintre plăcerea sexuală și acest scop anume. Ea fereşte astfel de riscurile și deviațiile la care poate ajunge o viață sexuală care ar fi cu totul desprinsă de această finalitate, care ar refuza aprioric, din egoism, să dea naștere unui copil, și care ar face din plăcere, la modul absolut, un scop primordial și exclusiv (p. 99). Cea de-a doua perspectivă, subliniază autorul, „nici nu ignoră, nici nu neagă în chip fundamental principiile exprimate de cea dintâi, dar se arată mai atentă la slăbiciunile și neputințele celor care nu sunt în stare să urmeze calea pe care, în mod tradițional, Părinții o socotesc desăvârșită. Ea subliniază faptul că sexualitatea în cadrul căsătoriei are menirea de a rezolva tensiuni care pot primejdui viața personală, conjugală și familială și chiar pe cea spirituală. Pentru aceasta admite legăturile sexuale ale soților chiar dacă ele nu au drept finalitate procreația. Această toleranță însă este însoțită de îndemnul ca soții să-și recunoască slăbiciunea și nedesăvârșirea, păstrând în suflet un sentiment de căință și încercând mereu să se înfrâneze prin stăpânire de sine și păstrarea măsurii. Numai printr-o asemenea atitudine sexualitatea conjugală se poate conforma exigenței absolute a castității, adică să se petreacă în totală curăție, în chip nepătimaș. Pentru toți Părinții este esențial faptul ca bărbatul și femeia să nu se împreuneze niciodată mânați de dorință și să nu aibă niciodată drept scop plăcerea pătimașă, în care, inevitabil, fiecare este tentat să-și trateze propria persoană sau pe a celuilalt ca pe un instrument al plăcerii, deci ca pe un obiect. Sexualitatea conjugală trebuie să se subordoneze întotdeauna respectului soților unuia față de altul și iubirii dintre ei, pe care de altfel o și exprimă, pe un anumit plan. Iubirea soților nu-și află adevărata împlinire decât atunci când se supune rânduielilor de viețuire duhovnicească și se înalță la Dumnezeu" (p. 100-101).

Capitolul al III-lea constituie o prezentare foarte documentată și clară a viziunii Sfinților Părinți privind *practica avortului*. Precum se arată din primele rânduri ale capitolului, referirile la avort ale Părinților Bisericii sunt numeroase. Din primele veacuri, mulți dintre Părinți și un număr de canoane sinodale au luat poziție împotriva acestei practici (p. 105).

Părinții răsăriteni, arată teologul francez, leagă păcatul avortului de porunca dumnezeiască „*Să nu ucizi*" (Ieșire 20, 15), care se referă nu numai la persoane mature, ci și la nou-născut, la făt și la embrion. Invocând numeroase texte din *Epistola lui Barnaba,* din scrierile lui Atenagora Atenianul, ale lui Clement Alexandrinul ale Sfântului Ioan Gură de Aur, ale Sinodului de la Elvira (303), ale celui din Ancira (314), ale Sinodului de la Lerida (524), ale Sinodului trulan (692), din *Nomocanonul lui Fotie* (secolul al IX-lea), din *Compendiul de canoane* al Sfântului Simeon Metafrastul

(secolul al X-lea) și din *Syntagma* lui Matei Vlastares, Jean-Claude Larchet arată că Părinții leagă practicile avortive de vrăjitorie, magie și prostituție, înfierându-le. Potrivit acestor texte, în fruntea căruia stă totuși *Canonul al doilea* al Sfântului Vasile cel Mare, avortul reprezintă violarea firii, prin întreruperea procesului nașterii, lipsă de iubire de oameni, egoism, lipsă de credință în purtarea de grijă a lui Dumnezeu, un pericol pentru sănătatea mamei și, în mod deosebit, omucidere, întrucât fătul este considerat „o ființă vie", prețuită de Dumnezeu și rod al voinței Lui.

Largile cunoștințe psihologice și psihiatrice ale autorului se disting și de această dată, prin considerațiile pe care le face privind distincția între *embrionul format* și *embrionul încă neformat*, un adevărat răspuns asupra modului materialist și mecanicist în care medicina percepe, din nefericire, adeseori această problemă. Concepția pe care o pune în valoare autorul este cea a Părinților răsăriteni privind însuflețirea imediată a ființei umane, adică faptul că Dumnezeu, încă din clipa conceperii ei de către părinți, o înzestrează cu suflet, care are origine divină.

De mare valoare sunt nuanțările pe care le face autorul privind „drama" avortului: acrivie și iconomie, avort spontan și avort premeditat. Avortul este, așadar, o dramă din mai multe puncte de vedere. „Este o dramă pentru că implică moartea unei ființe care este deja o persoană umană. Este o dramă pentru că această moarte o afectează întotdeauna în mod profund pe mamă și produce un traumatism care, atunci când nu provoacă o suferință conștientă, rănește sensibilitatea profundă, marcându-i, adesea pentru totdeauna, inconștientul. Chiar și în cazul avortului voluntar, Biserica o socotește pe mamă nu doar vinovată, ci și o victimă, primind-o în sânul său, mângâind-o, alinându-i rănile sufletești, sprijinind-o și ajutând-o să înceapă o viață nouă" (p. 143-144).

Perspectiva aceasta asupra avortului ca și crimă sau omucidere este dezvoltată în capitolul următor, intitulat *Statutul embrionului*. Plecând de la poziția lui Aristotel și a medicinii antice, făcând ample referiri la scrierile lui Filon Alexandrinul, Tertulian, Lactantiu, Fericitul Augustin (din mediul latin), Sfântul Efrem Sirul, Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril al Alexandriei, Procopie de Gaza și Sfântul Maxim Mărturisitorul, autorul susține ideea „embrionului format" asupra celei a „embrionului neformat", a teoriei „însuflețirii imediate" în favoarea celei a „însuflețirii ulterioare". Trupul și sufletul sunt făcute simultan (de Dumnezeu), precum arată Sfântul Ioan Damaschinul în a sa *Dogmatică* și de aceea avortul este atentat împotriva vieții și a Creatorului ei – Dumnezeu.

O abordare inedită în spațiul teologiei ortodoxe constituie capitolul privind „destinul postum al embrionului și fetusului" în care se concluzionează că embrionul sau fetusul uman, chiar și ucis, „continuă să trăiască și chiar să crească în veșnicie, potrivit unei alte modalități de a fi, până la maturizare, care-i permite să se împărtășească de bunătățile dumnezeiești" (p. 235). Chiar și ucis, el este ajutat de îngerul păzitor să-și împlinească vocația dată tuturor în *logosul* său, cum se exprimă Sfântul Maxim Mărturisitorul, însă nu mică va fi pedeapsa părinților ucigași găsiți nepocăiți.

Capitolul ultim al lucrării tratează problema *manipulărilor genetice*, din perspectiva creștină. Autorul ne înfățișează învățătura creștină privind natura umană și crearea omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Facere 1, 26-27), precum și implicațiile teologice și etice

ale acestora privind persoana și personalitatea umană. Cugetarea creștină – arată autorul – apără valoarea absolută a fiecărui om și se fundamentează pe mai mulți factori: 1) caracterul unic, care face ca ea să nu poată fi schimbată, nici înlocuită cu alta, ocupând în existență un loc pe care nici o altă persoană n-ar putea să-l ocupe, pierderea ei în această lume fiind ireparabilă, iar dacă ar fi împiedicată să vină la existență, locul ei ar rămâne pe vecie gol; 2) autonomia ei funciară, având o existență independentă si dotată cu liber arbitru; 3) transcendența sa – dată de dimensiunea ei spirituală – pe de o parte, în raport cu ființele de alt gen și specie, pe de alta, în raport cu determinările și condiționările naturii, în general; 4) deschiderea ei spre infinitul lumii dumnezeiești și capacitatea ei de a ajunge, prin har, la un mod de existență supranatural; 5) destinul spiritual singular la care este chemată și pe care poate să-l împlinească în orice moment; 6) relația ei intrinsecă și obiectivă cu Dumnezeu, ca și capacitatea de a participa, în chip conștient, cu voia sa și în deplină libertate la această relație; 7) atenția și iubirea, particulare și veșnice, pe care Dumnezeu le are față de ea (p. 260-261).

În finalul capitolului, autorul face o critică din perspectivă ortodoxă a procedeelor de manipulare genetică a genomului uman și a clonării, pe care le socotește încercări de a concretiza fantasme sau iluzii extrem de periculoase pentru viitorul ființei umane și a neamului omenesc.

Lucrarea se încheie cu o bogată bibliografie, incluzând opere fundamentale ale Sfinților Părinți răsăriteni și apuseni, izvoare canonice, juridice și liturgice, precum și numeroase studii moderne, medicale, psihiatrice și teologice privind tema analizată.

Putem socoti, astfel, lucrarea teologului francez unică în spațiul literaturii ortodoxe contemporane, un răspuns actual, dar fundamentat pe învățătura tradițională a Sfintei noastre Biserici, asupra unei probleme atât de importante cum este viața de familie, relația conjugală, scopul, finalitatea și adâncile ei semnificații, nu doar trupești, cât mai ales duhovnicești.

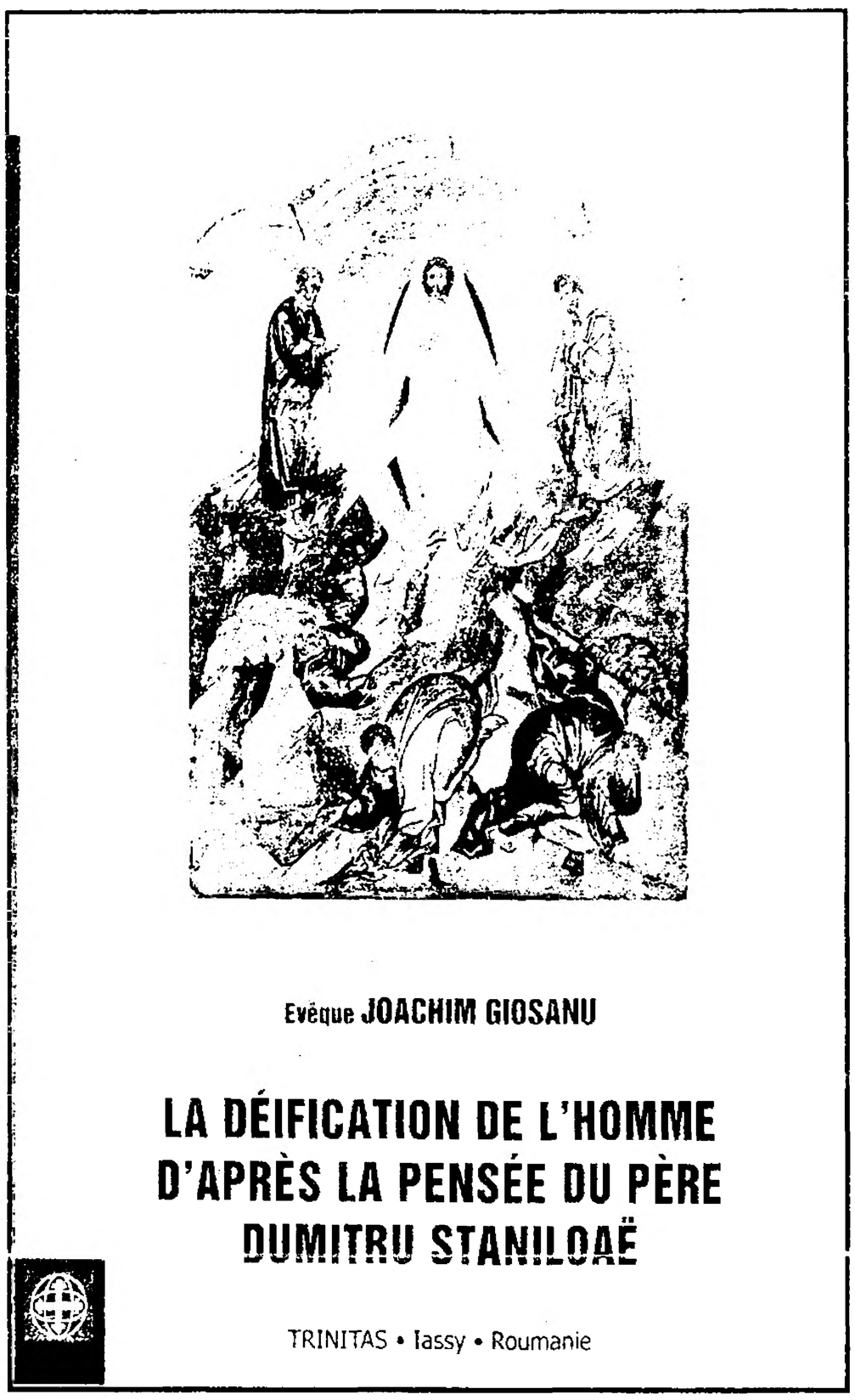
Sperăm ca prezentarea, chiar și în aceste câteva cuvinte, a unei lucrări de o astfel de valoare și actualitate, va îndemna la lectură, studiu și meditație, spre folos duhovnicesc și spre mântuire.

Când este vorba despre lucrări atât de importante și care abordează o problematică atât de actuală, de obicei se trece în plan secundar rolul traducătorului, datorită importanței învățăturilor prezentate de autor. Nu putem face însă acest lucru pentru că traducătoarea lucrării, Marinela Bojin, se dovedește și de această dată nu doar o mânuitoare inspirată a limbii franceze și române, ci și o iubitoare de frumos duhovnicesc. Dacă prin traducerea lucrării *Terapeutica bolilor spirituale*, poate cea mai importantă lucrare a teologului francez, după inedita sa teză de doctorat *Despre Îndumnezeire la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Marinela Bojin ne-a oferit o lucrare „pe limba vechilor cazanii", de această dată pune în fața sufletelor noastre o lucrare de o acuratețe științifică, lingvistică și duhovnicească deosebită, pentru care merită aprecierea lectorului român.

Pr. Conf. Dr. Ioan C. TEȘU

Eveque JOACHIM GIOSANU, **La déification de l'homme d'après la pensée du père Dumitru Stăniloae**, volume imprimé avec la bénédiction de Son Eminence DANIEL, Metropolite de Moldavie et Bucovine, TRINITAS, Iassy, 2003, 274 pagines.

Pentru Ortodoxia românească, anul 2003 are multiple și adânci semnificații. În mod particular, este un an centenar, legat de viața și personalitatea celui ce a fost denumit „patriarhul teologiei ortodoxe românești contemporane" – Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.



Tocmai pentru a marca aceste bogate semnificații, în întreaga Patriarhie Română, ca urmare a recomandărilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, s-au organizat sesiuni de comunicări, referate și conferințe, legate de viața și opera marelui teolog român.

Printre modalitățile de punere în valoare a importanței gândirii celui mai important teolog ortodox din veacul al XX-lea, se înscrie și publicarea unor monografii, volume omagiale, teze de doctorat și studii, menite să sublinieze și mai mult actualitatea și profunzimea învățăturii sale.

Una dintre aceste monografii o constituie și lucrarea Prea Sfinției Sale, Prea Sfințitului Ioachim Băcăuanul, Episcop-vicar al Episcopiei Romanului, lucrare intitulată **La déification de l'homme d'après la pensée du père Dumitru Stăniloae**.

Ea a fost prezentată ca teză de doctorat în teologie, în anul 1994, la Institutul „Saint Serge", din Paris, sub îndrumarea a două personalități ale teologiei ortodoxe din Franța – Părintele Boris Bobrinskoy și Dl. Prof. Olivier Clément.

Lucrarea are o „poveste" emoționantă, legată de Părintele Dumitru Stăniloae și de aceea îl lăsăm pe Prea Sfințitul Părinte Episcop să ne-o împărtășească: „După ani și ani, a venit timpul când I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, m-a trimis să-mi aprofundez studiile de teologie la Paris (1990). Între altele, I.P.S. Sa mi-a spus: «*Mergi la Domnul Olivier Clément și spune-i că dorești să faci o teză de doctorat care să se intituleze* ***L'Église face à la modernité, point de vu orthodoxe*** *– Biserica în fața modernității, punct de vedere ortodox*». Așa am făcut, dar marele profesor mi-a spus: «*Într-adevăr, este un subiect de actualitate, dar ar fi mai interesant dacă ai prezenta personalitatea și gândirea teologică a Părintelui*

Stăniloae, pentru că este cel mai mare teolog ortodox al secolului al XX-lea, iar noi, occidentalii, îl cunoaștem foarte puțin»". La sfatul teologului, am venit la București și m-am prezentat la Părintele Stăniloae. Era toamna lui 1991. Ca și alte dăți, m-a primit cu aceeași bucurie și aceeași bunătate angelică. După ce am evocat împreună numele teologilor ruși de la Institutul „Saint Serge" din Paris, pe care sfintia sa îi cunoștea foarte bine, i-am prezentat și scopul vizitei mele, acela de a încerca, sub îndrumarea lui Olivier Clément, să scriu o teză de doctorat despre unul sau mai multe puncte ale teologiei prea cucerniciei sale. M-a privit cu ochii întredeschiși și mi-a spus cu blândețea-i caracteristică: „Lăsați-mă să mor și după aceea o să scrieți despre mine și despre cele ce m-a inspirat Dumnezeu să scriu". Parafrazând cuvintele lui Hristos de la întâlnirea, pe malul Iordanului, cu Ioan Botezătorul, i-am zis: „Lăsați, acum, și pliniți dorința prietenului de suflet de la Paris, Olivier Clément, care, știți cât vă iubește și prețuiește gândirea teologică a prea cucerniciei voastre". Și, parcă-l văd pe Părintele că se ridică de pe scaun și alege un dosar din rafturile pline de manuscrise și cărți care înțeseau pereții „chiliei" sale. Apoi zice: „Sfintia ta ești călugăr și, dacă vrei să începi cu ceva, iată, scrie ceva despre mistica mea, care știu că a avut mare trecere la părinții călugări, asemenea *Filocaliei*". Din dosarul ales, din cele multe ale bibliotecii sale, a scos câteva foi (probabil schița planului inegalabilei sale opere *Ascetica și Mistica Ortodoxă*) și-mi spune: „«Scrie câteva idei care să-ți fie de ghid». Și ideile nu au fost altele decât planul lucrării, pe baza căruia mi-am redactat teza de doctorat, la Paris".

Cu aceste fericite îndrumări, Prea Sfintia Sa a elaborat prezenta teză de doctorat, pe care a susținut-o la un an după trecerea Părintelui Stăniloae la cele veșnice, ca un omagiu de ziua onomasticii lui, Sfântul Dimitrie Izvorâtorul de Mir (26 octombrie). Astfel, Prea Sfintia Sa este cel dintâi care s-a aplecat cu un astfel de scop asupra operei teologului român, iar lucrarea Prea Sfintiei Sale a fost, la acea vreme, prima teză de doctorat în teologie, care aborda unul din capitolele fundamentale ale gândirii Părintelui Profesor D. Stăniloae.

Sesizând, încă de la elaborarea ei, valoarea acestei teze, Părintele Bobrinskoy mărturisește că ea reprezintă o muncă imensă de prezentare a viziunii teologice și spirituale a unuia dintre cei mai mari teologi contemporani ai secolului al XX-lea, Părintele Profesor Dr. Dumitru Stăniloae. Cu un mare spirit de fidelitate și de precizie, Prea Sfințitul Părinte Episcop a pus în valoare această mare și nobilă figură, iubită atât de mult la Institutul „Saint Serge", care i-a acordat și titlul de Doctor Honoris Causa în teologie. Marele merit al lucrării Prea Sfintiei Sale este de a ne face să cunoaștem o sinteză teologică extrem de bogată și, din numeroase puncte de vedere, originală. Analiza meticuloasă făcută de Prea Sfintia Sa se confundă atât de mult cu scrierile maestrului său, încât nu le putem disocia. Aceasta este, în viziunea Părintelui Boris Bobrinskoy, o modalitate de apropiere cu iubire a fiului duhovnicesc de părintele său spiritual.

Lucrarea, apărută acum la Editura TRINITAS a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, are ca *motto* un fragment din celebra *Dogmatică* a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, referitor la iubirea nesfârșită pe care Dumnezeu și-o revarsă asupra lumii și, în mod deosebit, asupra omului – coroana întregii creații.

Lucrarea se bucură de binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, care face și o prezentare generală a autorului

și a operei. Înalt Prea Sfințitul Părinte Mitropolit arată că teologia Părintelui Dumitru Stăniloae a devenit, în ultimul timp, obiectul a numeroase teze de doctorat în România, Franța, Italia, Marea Britanie, Statele Unite ale Americii, Polonia, Grecia și Germania. Teologia sa este o mărturie a credinței ortodoxe într-o perioadă de totalitarism comunist, pe care l-a cunoscut România după cel de-Al Doilea Război Mondial și, din acest motiv, este considerată o *teologie mărturisitoare*, *misionară*. În centrul acestei teologii se află Taina lui Hristos, Dumnezeu și Om. În același timp, ea este o teologie a *îndumnezeirii omului*, prin harul divin și prin nevoințele ascetice personale ale creștinului.

Omului fără Dumnezeu sau omului situat împotriva lui Dumnezeu, din filosofia marxist-leninistă și din umanismul totalitar ateu, arată I.P.S. Daniel, Părintele Stăniloae îi opune umanismul creștin, integral și maximal: omul îndumnezeit prin harul necreat. Umanismului izolării existențiale a omului ateu, Părintele D. Stăniloae îi opune umanismul comuniunii veșnice cu Dumnezeu și cu semenii. Rațiunii umane autosuficiente și revoltate, el îi opune rațiunea umană plină de iubire față de Dumnezeu și reînnoită prin El. Împotriva secularizării forțate, Părintele Stăniloae a mărturisit sfințenia eliberatoare (p. 5). Materialismului marxist, Părintele Profesor i-a opus „materialismul mistic", în sensul sfințirii și transfigurării întregii creații (*ibidem*).

Degradării mediului și crizei ecologice, datorate secularizării și vidului existențial cauzat de criza spirituală, teologul român i-a răspuns prin învățătura despre îndumnezeirea omului și a lumii, ca împlinire a ființei umane (p. 6). Acestea sunt, în fapt, și ideile centrale ale lucrării Prea Sfințitului Părinte Episcop Ioachim, care se constituie într-o contribuție importantă pentru o mai bună cunoaștere a teologiei Părintelui Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, teologie totodată creatoare și mărturisitoare, fidelă Tradiției și deschisă problematicii lumii și omului contemporan.

În încheierea prefeței sale, I.P.S. Daniel definește prezenta lucrare a fi „un omagiu adus memoriei Părintelui Stăniloae" (p. 6).

În continuare, Prea Sfințitul Ioachim Băcăuanul face un sintetic, dar expresiv portret al Părintelui Stăniloae. Cu deosebită putere de convingere, Prea Sfinția Sa spune că atât cei care au avut fericirea de a-l cunoaște personal pe Părintele Profesor, cât și cei ce au făcut cunoștință cu el prin intermediul operei sale, au datoria sfântă de a mărturisi „cu timp și fără timp" cine a fost Părintele Stăniloae.

Viața sa, binecuvântată de Dumnezeu cu numeroase daruri, a fost pusă în slujba tuturor, dar cu toate acestea, opera sa teologică necesită, pentru înțelegerea și interpretarea ei, o adâncă formație duhovnicească. În cadrul acesteia, fiecare persoană este considerată unică și importantă și, din acest motiv, vrednică de toată admirația și dragostea.

În cei nouăzeci de ani de viață, Părintele Stăniloae s-a uitat pe sine însuși, pentru a se dărui altora, Bisericii și neamului său. Pentru aceasta, el este un adevărat „părinte duhovnicesc" al tuturor și al Bisericii universale, în aceeași măsură în care Sfântul Vasile cel Mare aparține capadocienilor, Sfântul Grigorie Palama grecilor sau Sfântul Serafim de Sarov poporului rus (p. 8).

Prea Sfinția Sa vorbește despre „Sfântul Dumitru Teologul", în așteptarea timpului și deciziei Bisericii de a-l așeza în ceata sfinților. Până atunci însă trebuie să mărturisim fiecare, cu recunoștință, calitățile celui ce a fost „un instrument muzical mișcat de către Duhul Sfânt, prin intermediul căruia respiră sfințenia vieții" (p. 8).

Teza de doctorat continuă cu fixarea celor mai importante repere biografice ale vieții Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, pentru a se desfășura apoi într-o introducere generală privind istoria Bisericii Ortodoxe Române. În consens cu izvoarele istorice, Prea Sfințitul Părinte Episcop Ioachim, căutând să familiarizeze mediul occidental cu Ortodoxia românească, insistă asupra originii apostolice a creștinismului românesc, subliniind realitatea istorică potrivit căreia în Dobrogea de astăzi, Scythia Minor din perioada crestinismului primar, Vestea cea Bună a fost propovăduită de Sfântul Apostol Andrei.

Se menționează, apoi, despre cucerirea Daciei de către armatele împăratului roman Traian, despre colonizarea ei cu soldați romani și oameni *ex toto orbe romano*.

Întregul excurs istoric al autorului are ca scop susținerea adevărului istoric în baza căruia, în cazul poporului român, nu se poate vorbi despre creștinarea lui la o anumită dată, nici despre o convertire în masă, ordonată de cârmuitorii politici sau datorată activității unor misionari oficiali, ca în cazul altor neamuri. Poporul român s-a născut creștin (p. 16).

Sunt evocate, în continuare, numeroase mărturii lingvistice și istorice. Apoi este prezentată contribuția Bisericii de pe teritoriul țării noastre la Sinoadele ecumenice; recunoașterea scaunelor mitropolitane din Țara Românească și Moldova și legăturile lor cu Patriarhia Ecumenică.

Pentru mai multă exactitate și persuasiune, autorul menționează figuri de ierarhi teologi: Maxim Brancovici (1505-1508), Macarie (1512-1521), Eftimie (1594-1602), Antim Ivireanul (1708-1716), în Țara Românească; Teoctist I (1453-1477), Grigorie Roșca (1546-1551), Gheorghe Movilă (1588-1591 și 1595-1605), Atanasie Crimca (1608-1617 și 1619-1629), Varlaam (1623-1653), Dosoftei (1671-1674), în Moldova; Ghenadie I (1579-1585), Ioan de Prislop (1585-1605), Ilie Iorest (1640-1643), Simion Ștefan (1643-1656) și Sava Brancovici (1656-1680), în Transilvania; dar și de eroi ai Ortodoxiei românești și martiri ai neamului: Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara, Nicolae Oprea de la Săliște, preoții Moise Măcinic și Ioan din Galeș etc.

Biserica Ortodoxă Română este prezentată ca o Biserică ce a susținut și alte Biserici surori din Balcani și din Orientul Apropiat, din Sfântul Munte, mai ales după căderea unora dintre ele sub turci.

Se face, apoi, referire la data recunoașterii Patriarhiei Române (25 februarie 1925) și la unii ierarhi care au condus, prin vremuri tulburi, destinele Bisericii strămoșești: Miron Cristea (1925-1939), Nicodim Munteanu (1939-1948), Iustinian Marina (1948-1977). Legat de numele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, sunt pomenite numele mitropoliților Nicolae Bălan al Ardealului (1920-1955) și Irineu Mihălcescu al Moldovei (1939-1947).

Fixarea tuturor acestor repere istorice și a legăturii lor cu personalitățile care le-au dat conținut și valoare, îl ajută pe autor să arate că „Părintele Stăniloae este rezultatul unei lungi tradiții teologice, iar spațiul românesc mioritic i-a creat posibilitatea de a se înscrie printre teologii care au reușit, la rândul lor, să pună în valoare spațiul geografic și contextul istoric în care au trăit. Personalitatea Părintelui Stăniloae se înscrie, astfel, în mod logic, într-un context ale cărui rădăcini duc la tradiția apostolică și la marii teologi din trecut" (p. 22).

Este mărturisit, în continuare, scopul lucrării: înfățișarea unui aspect particular al operei teologului român – cel al îndumnezeirii omului. Lucrarea, destinată inițial cititorilor și teologilor apuseni, are

astfel semnificație simbolică: prezentarea teologiei unui gânditor creștin ortodox.

Prea Sfinția Sa face, în acest cadru preliminar, frumoase considerații duhovnicești asupra maestrului său și a vastei sale opere. Teologia Părintelui Stăniloae – se arată – este însuflețită de mesajul dumnezeiesc și poartă amprenta luminii și a căldurii Duhului Sfânt. Acest farmec intrinsec al operei teologului român caută să ni-l descopere, în continuare și nouă, autorul.

Lucrarea propriu-zisă este structurată în trei părți generale, fiecare dintre ele având numeroase subdiviziuni, ce îi dau concretețe și expresivitate.

Prima parte este consacrată lucrării ascetice și etapelor acesteia. Autorul ne familiarizează, astfel, cu marile idei teologice ale operei Părintelui Stăniloae. Este prezentată, întâi, învățătura „patriarhului teologiei academice române" potrivit căreia lumea este operă a iubirii lui Dumnezeu, destinată îndumnezeirii, prin intermediul subiectului ei – omul. În acest context, Prea Sfinția Sa ne prezintă concepția teologului român privind crearea lumii și sensul înaintării ei în veșnicia lui Dumnezeu (I.1); Dialogul permanent al lui Dumnezeu cu omul, în timp (I.2); Lumea ca dar al lui Dumnezeu: raportul omului față de acest dar (I.3); Posibilitatea umană de a descoperi semnificațiile existenței (I.4); Rațiunile lucrurilor și sensul lor în cadrul comuniunii omului cu Dumnezeu (I.5).

În deplină fidelitate față de operele fundamentale ale Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, autorul arată că lumea a fost creată din nimic de către Dumnezeu. Ea este opera libertății și a iubirii Sale infinite. Scopul creării ei îl constituie îndumnezeirea (p. 32). Ea este, totodată, elementul dialogului neîncetat al Creatorului cu regele ei – omul, dialog purtat în timp și în istorie (p. 34). Autorul face, și de această dată, largi și precise nuanțări privind conceptele de timp în Vechiul și Noul Testament, în spiritualitatea ortodoxă și la teologul român. Dar al lui Dumnezeu, lumea are o raționalitate interioară, ce conduce spre Creatorul ei atotînțelept. Sunt făcute, cu acest prilej, bogate considerații privind o învățătură importantă a teologiei ortodoxe, precum este cea despre raționalitatea generală a lumii și a realităților particulare ce o compun, pe care Părintele D. Stăniloae a împrumutat-o de la Sfântul Maxim Mărturisitorul, explicitând-o și dezvoltând-o. Prin descoperirea acestor rațiuni, omul urcă spre Rațiunea Supremă – Logosul Divin.

Cel de-al doilea capitol – *Sensul patimilor* – constituie prezentarea unei părți fundamentale a spiritualității ortodoxe: ponirologia, așa cum a dezvoltat-o „patriarhul teologiei românești". Analizând scrierile teologul român, între care esențiale sunt manualul de *Ascetică și Mistică* și traducerile patristice, în centrul cărora se impune *Filocalia*, Prea Sfințitul Părinte Episcop Ioachim Băcăuanul ne prezintă învățătura duhovnicească răsăriteană privind esența patimilor (II.1); efectele distrugătoare ale lor (II.2); cauzele ultime ale patimilor și efectele lor (II.3); patimile și facultățile sufletești (II.4); păcatul și facultățile sufletești (II.5); patimile și facultățile sufletului (II.6); robia față de păcate (II.7).

Prea Sfinția Sa subliniază învățătura Părintelui Stăniloae, aceeași cu a Părinților experimentați, potrivit căreia patimile reprezintă starea de robie în care poate cădea omul, datorită alipirii sale de obiectele finite, incapabile să-i astâmpere setea sa. Ele constituie întoarcerea dinspre Dumnezeu spre plăcerile iluzorii ale trupului și ale lumii. Avându-și rădăcina în energiile sufletului, ele pot fi convertite, printr-o lucrare ascetică susținută, și îndreptate spre Dumnezeu. Asceza răsăriteană nu înseamnă suprimare, ci

sublimare, transfer al energiilor duhovnicești în plan superior.

Lupta împotriva patimilor se realizează prin cultivarea virtuților, esența celei de-a doua etape a vieții spirituale – iluminarea.

Autorul înfățișează învățătura Părintelui Stăniloae privind purificarea de patimi (III.1); asceza, ca lucrare duhovnicească (III.2); credința, condiția primordială a purificării (III.3); temerea de Dumnezeu (III.4); pocăința, factorul purificării și însușirile ei (III.5); raportul dintre pocăința ca Sfântă Taină și pocăința permanentă (III.6); paza gândurilor (III.7); răbdarea necazurilor (III.8); nădejdea, certitudine a desăvârșirii personale (III.9); blândețea (III.10); smerenia, sinteză a tuturor virtuților (III.11); nepătimirea sau starea de pace duhovnicească și aspectele ei (III.12).

Partea a doua a lucrării se intitulează *Căile contemplației.*

În legătură cu acestea, Prea Sfințitul Părinte Episcop identifică specificul gândirii Părintelui Stăniloae în această privință în trei aspecte inedite: dezvoltarea pe care o face capitolului privind cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul creației; raportul dintre cunoașterea pozitivă și cea negativă; și rugăciunea curată, cale spre cunoașterea apofatică.

După ce ne prezintă lumea ca un pom al cunoașterii simbolice a binelui și răului, autorul face largi considerații privind raportul dintre cunoașterea rațională sau catafatică și cunoașterea apofatică sau mistică a lui Dumnezeu, precum și gradele apofatismului, o învățătură dezvoltată magistral de Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.

Un capitol important, atât ca extindere, cât și din punctul de vedere al învățăturilor explicitate, este dedicat rugăciunii, pe care Prea Sfinția Sa, fidel scricrilor Părintelui Stăniloae, o consideră etapă sau treaptă spre iluminare.

Avem, astfel, prilejul să aflăm că rugăciunea este „respirația sufletului" (p. 123), hrana și puterea sufletului (*ibidem*), căci prin ea sufletul dialoghează cu Dumnezeu. Ea însoțește, în permanență, pe om, în urcușul său duhovnicesc.

Citând numeroase și bogate pasaje din scrierile Sfinților Părinți, dragi Părintelui Stăniloae, Prea Sfințitul Părinte Ioachim Băcăuanul definește rugăciunea a fi „dar dumnezeiesc și act omenesc". Dobândirea ei este o artă duhovnicească, un meșteșug spiritual și de aceea Prea Sfinția Sa vorbește despre caracterul profund al rugăciunii (VI.2), despre condițiile necesare dobândirii stării de rugăciune curată (IV.3) și despre recomandările monahismului răsăritean privind rugăciunea inimii, insistând în mod deosebit asupra celor mai importante metode de atingere a rugăciunii inimii. Sunt menționate: metoda atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog, cea a lui Nichifor Monahul, a Sfântului Grigorie Sinaitul, a Sfântului Grigorie Palama, a Sfinților Calist și Ignatie Xanthopol, dar și cea a Sfântului Nicodim Aghioritul și cea a pelerinului rus. Aceste metode sunt analizate cu ajutorul referințelor unor teologi contemporani: Olivier Clément, Kallistos Ware, Părintele Sofronie ș.a.

Secțiunea a treia a lucrării – *Spre theosis* – debutează cu un capitol de un lirism interior deosebit, intitulat *Întâlnirea cu Hristos în adâncul inimii.*

Aflăm, astfel, că rugăciunea curată este superioară teologiei negative (VII.1) și se realizează prin întoarcerea ființei umane de la ispitele și împrăștierile lumii exterioare spre interior, spre adâncul sufletului, adică a minții coborâte în inimă (VII.2). Atunci, ea are sentimentul micimii sale în fața măreției lui Dumnezeu (VII.3), experiind o stare de „mișcare stabilă" și de „stabilitate mobilă" (VII.4). Prea Sfinția Sa stăruie în acest punct al discursului său teologic asupra modului

în care Părintele Stăniloae înțelege această „oprire" a minții în fața Negrăitului.

Unirea cu Dumnezeu sau îndumnezeirea este operă sau lucrare a iubirii desăvârșite dintre om și Dumnezeu (cap. VIII). Ni se expune, în acest context, modul în care Părintele Stăniloae a înțeles și scris despre lumina dumnezeiască, descoperită minții, la capătul rugăciunii curate sau a extazului (VIII.1). Această lumină dumnezeiască este o cunoaștere mai presus de orice cunoaștere (VIII.2), o stare de supremă înduhovnicire (VIII.3), a cărei treaptă supremă o constituie îndumnezeirea (VIII.4).

În legătură cu aceasta, autorul ne prezintă învățătura teologului român privind cele două sensuri ale îndumnezeirii, învățătură sprijinită pe texte esențiale din scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa, ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, ale Sfântului Simeon Noul Teolog și ale Sfântului Grigorie Palama.

În încheierea lucrării, sunt prezentate, sub formă de concluzii, ideile centrale ale tezei de doctorat. Considerându-l pe Părintele Profesor D. Stăniloae a fi pentru cei ce l-au cunoscut și iubit un „teolog al speranței", a cărui valoare nu poate fi exprimată deplin prin cuvinte, Prea Sfinția Sa arată că mai mult decât oricând, lumea are nevoie să afle și să urmeze ceea ce Dumnezeu a descoperit aleșilor Săi, iar unul dintre ei a fost și Părintele Stăniloae, care, deși cunoscut, nu este apreciat pe cât merită. Din acest motiv, tipărirea operei sale și aprofundarea ei în lucrări inedite, precum este și cea la care facem noi referire, constituie o „datorie sfântă" (p. 179).

Teologia Părintelui Stăniloae, se arată de către Prea Sfinția Sa, merită să fie cunoscută pentru că ea răspunde dorurilor spirituale ale omului modern, aflat în căutarea dimensiunii spirituale a vieții sale. În același timp, teologia mistică pe care a dezvoltat-o Părintele Profesor și în care se regăsesc, cu deplină fidelitate și acuratețe, izvoarele Revelației dumnezeiești: Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, nuanțate și explicitate la înalte culmi ale cunoștinței și experierii, dau vieții omului contemporan perspective nemărginite.

Ea nu este o teologie savantă și abstractă și nu se adresează doar rațiunii, intelectului, ci conduce spre sfințenie și îndumnezeire.

Nu în ultimul rând, întreaga teologie a Părintelui Dumitru Stăniloae este un exemplu „paradigmatic", un model de cercetare și aprofundare teologică, de studiere, cu evlavie și maximă competență științifică, a izvoarelor vieții și credinței creștine. Elaborările teologice cele mai înalte și subtile sunt sprijinite totdeauna pe argumente solide, din experiența duhovnicească. Aceasta face din scrierile Părintelui Profesor nu opere scolastice și de speculație abstractă, ci viață. Înălțată migălos și inspirată de surse patristice, teologia sa nu este o simplă doctrină, ci este cale spre Viață și spre Adevăr (p. 180).

Prin aceasta, ea este o teologie deschisă și profetică (*ibidem*).

În finalul lucrării, sunt inserate bogate note și un index bibliografic, cuprinzând titlurile volumelor, traducerilor (cărți și articole), al broșurilor și studiilor din reviste și volume, al articolelor teologice și omagiale, al prefețelor, predicilor și cuvântărilor, recenziilor și interviurilor ce au ca autor pe Părintele Profesor Stăniloae, precum și o listă a articolelor, recenziilor și diferitelor aprecieri la adresa sa, cele mai multe dintre acestea consultate la elaborarea prezentei lucrări.

După cum sperăm că s-a putut distinge chiar și din prezentarea sumară a ideilor centrale ale tezei de doctorat în teologie a Prea Sfinției Sale, Prea Sfințitul Părinte Episcop Ioachim Băcăuanul, dedicată operei Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, în spetă învățăturii despre îndumnezeirea omului și publicată la acest ceas aniversar, teologia academică

ortodoxă română a dobândit prin ea un instrument științific și, deopotrivă, duhovnicesc de referință, de maximă utilitate pentru înțelegerea învățăturii centrale a spiritualității ortodoxe – care este îndumnezeirea – precum și a contribuției Părintelui Stăniloae la înțelegerea, explicitarea și transmiterea ei cu acuratețe.

Prea Sfinția Sa se remarcă a fi, astfel, cu adevărat, un fidel ucenic al Părintelui Profesor, iar sentimentele sale, demonstrate din plin și prin lucrarea sa, sunt cele de prețuire, iubire și urmare. Lucrarea Prea Sfinției Sale surprinde clar și exact specificul învățăturii Părintelui D. Stăniloae privind marile etape și realități ale vieții duhovnicești, căile și mijloacele dobândirii ei și, în mod deosebit, a stării ei culminante – desăvârșirea, sfințenia, îndumnezeirea, *theosis*.

Prin prezenta lucrare, Prea Sfinția Sa a oferit teologiei ortodoxe române contemporane o operă de mare importantă și valoare, ca și tema pe care o supune atenției și analizei, o lucrare necesară oricărui demers teologic ulterior pertinent asupra temei.

Pr. Conf. Dr. Ioan C. TEȘU

Lumina din inimi, Spiritualitate isihastă în traducerea și tâlcuirea Părintelui Stăniloae, Antologie tematică alcătuită, ca teză de licență, sub îndrumarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, de Liviu Petcu și Gabriel Herea, Editura TRINITAS, Iași, 2003, 860 p.

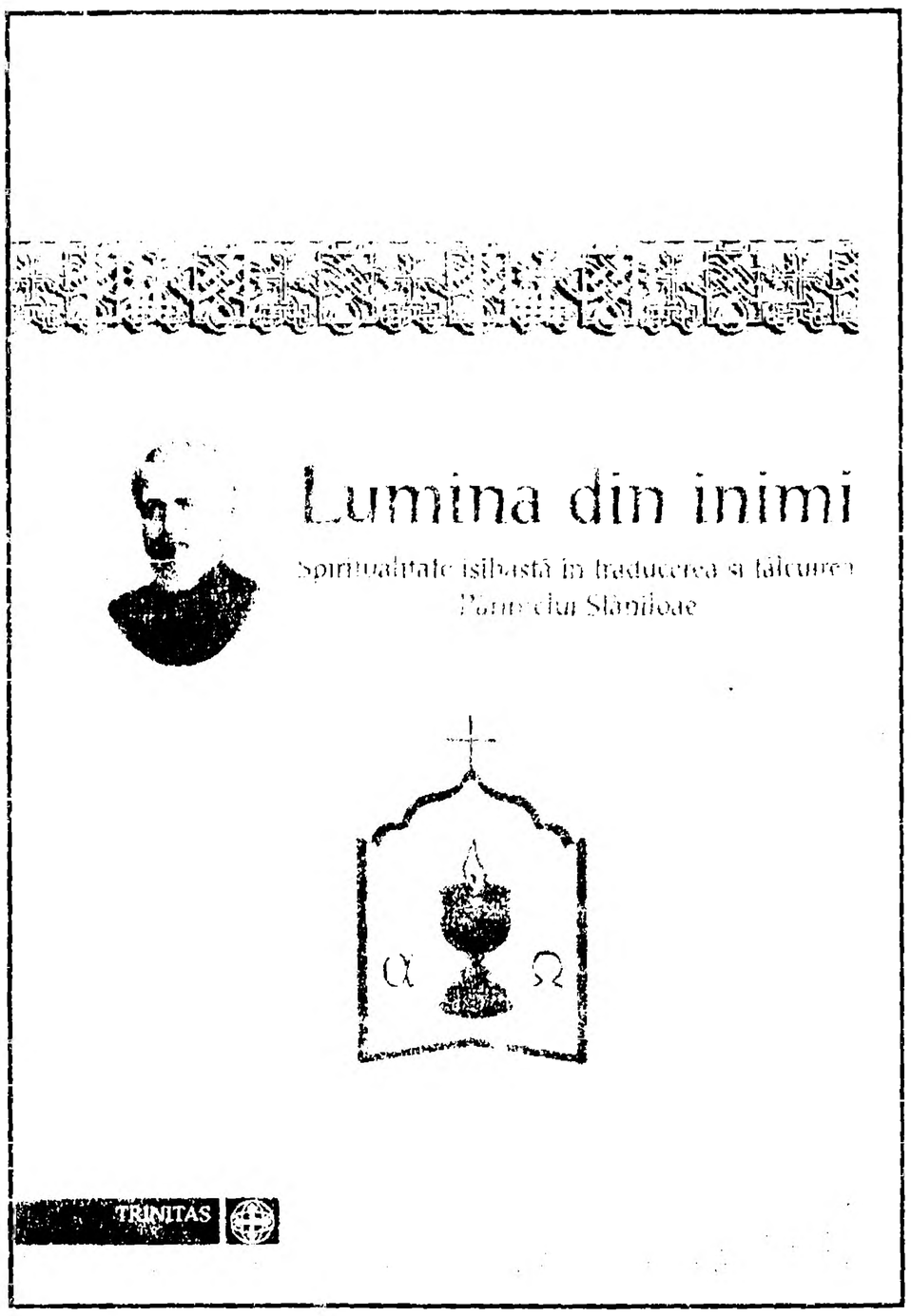
Editura TRINITAS a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei se remarcă din nou printr-o apariție editorială de excepție. Este vorba de o antologie de texte filocalice numită *Lumina din inimi – spiritualitate isihastă în traducerea și tâlcuirea Părintelui Stăniloae* alcătuită ca teză de licență, sub îndrumarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei de Liviu Petcu și Gabriel Herea.

La o primă vedere, lucrarea este monumentală, cuprinzând peste 860 de pagini în format A4. Așadar toate cele 12 volume de texte filocalice, traduse și interpretate teologic de Părintele Dumitru Stăniloae sunt concentrate într-un singur volum masiv. Ratiunea acestei lucrări este deci una practică, aceea de-a ușura accesul cititorului de *Filocalie* la texte. Însă această antologie filocalică este și una tematică, fiind structurată în patru părți: Teologie filocalică, Cosmologie filocalică, Antropologie filocalică și Taina Bisericii, urmate de o masivă bibliografie.

Atmosfera filocalică și profund isihastă de unire a omului cu Dumnezeu prin rugăciune este ilustrată de un motto sugestiv din scrierile Sf. Isaac Sirul: „Căci inima lor curată este sălașul Tău și se vede într-însa strălucirea descoperirilor Tale".

Această lucrare de *interiorizare* a lui Dumnezeu în inimă prin rugăciune și deopotrivă de *situare* a rugătorului în lumina lui Dumnezeu este surprinsă atent de autorii filocalici, în toată diversitatea unirii în har dintre creatură și Creator: „iubirea izvorăște din rugăciune" (Sf. Isaac Sirul).

Cuvântul înainte al I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, subliniază lucrarea Părintelui Stăniloae, nu numai de traducător, ci și de teolog al Părinților filocalici, prin notele și comentariile sale, „de o bogăție și adâncime rar întâlnite".



Înat Prea Sfinția Sa, remarcând admirația de care se bucură monumentala *Filocalie Românească*, afirmă necesitatea *Filocalie Românească*, afirmă necesitatea aprofundării și experierii personale a *Filocaliei* în viața credincioșilor: „În scopul unei mai bune asimilări duhovnicești a teologiei isihaste din *Filocalie*, am considerat necesară o antologie selectivă tematică majoră, astfel încât *Filocalia* să poată fi înțeleasă nu doar ca o sursă a evlaviei, ci și ca un îndreptar al credinței și ca o dogmatică luminată de rugăciune și aducătoare de lumină cerească în mintea și în inima celor care se hrănesc cu înțelesurile ei. Nu este simplă întâmplare, ci sfântă binecuvântare faptul că Părintele Stăniloae a scos la iveală și a cultivat adânc legătura dintre dogmele credinței și lumina rugăciunii, deoarece Taina iubirii veșnice a lui Hristos este deodată conținutul dogmei și al rugăciunii".

De asemenea, este interpretată teologic legătura intimă dintre Dogmatica Bisericii și rugăciunea filocalică. „Legătura dintre *Dogmatică* și *Filocalie* ne descoperă că rațiunea sfinților este rugătoare, întrucât devine lumină pentru comuniune de iubire și viață veșnică. Pe de altă parte, mintea care se roagă ia forma luminii nemărginite și negrăite, astfel încât, dacă în lumea aceasta lumina necreată a lui Dumnezeu este interioară sufletului și trupului sfinților, în Împărăția lui Dumnezeu materia devine interioară spiritului, adică luminii necreate și nemărginite a Prea Sfintei Treimi. Astfel, *Filocalia* confirmă, prin experiența sfinților, că dogmele credinței ortodoxe sunt dogmele vieții veșnice din Împărăția Prea Sfintei Treimi".

Partea întâi, numită *Teologie filocalică* (Despre Dumnezeu) ne vorbește despre *Dumnezeu Treime* și despre *Mâinile Tatălui – Fiul și Duhul Sfânt*. Urmează apoi partea a doua – *Cosmologie filocalică*. Aceasta cuprinde capitolele: *Crearea lumii*, *Îngerii buni*, *Despre demoni și lupta lor cu oamenii*, *Relația omului cu lumea creată* și *Cunoașterea lui Dumnezeu din făpturi*. Partea a treia, numită *Antropologie filocalică* este vastă și cuprinde capitolele *Antropologie generală* și *Antropologia omului căzut*. Ultima parte, a patra, numită *Taina Bisericii* conține capitolele: *Biserica*, *Sfânta Scriptură*, *Rugăciunea*, *Sfintele Taine și sfințirea omului*, *Monahismul*, *Părintele duhovnicesc*, *Virtuțile și urcușul duhovnicesc*, *Sfințenie și îndumnezeire* și *Împărăția cerurilor*.

Iată, deci, o antologie complexă care tratează majoritatea temelor teologice cuprinse într-o dogmatică ortodoxă, dar abordată de Părinții filocalici în contextul rugăciunii și în stare de rugăciune. Cuvântul filocalic este o dogmatică vie, rugătoare. Deși scrierile filocalice sunt nesistematice, tocmai aceasta arată diversitatea și unicitatea legăturii omului cu Dumnezeu. Această antologie tematică reușește să surprindă expresia rugă-

ciunii și a teologiei filocalice în lumina ei dogmatică, de afirmare a dreptei credințe. De fapt, în Ortodoxie, credința adevărată n-a fost niciodată separată pe temeiuri metodologice de dreapta slăvire (dreapta făptuire), *ortodoxia* (dreapta credință) fiind unită cu *ortopraxia*. Adevărata extensie și exprimare personală a dogmei este doxologia, duhul liturgic de slăvire a lui Dumnezeu fiind mereu duhul dreptei credințe. În Biserica lui Hristos, teologia este unită cu spiritualitatea, credința cu rugăciunea, dogma cu trăirea, ascultarea cu libertatea, iubirea cu adevărul. De aceea, Liturghia a fost centrul care ritmează viața liturgică și teologică a Bisericii.

În lumina trăirii comunitare a Tainei unirii omului cu Dumnezeu, în Sfânta Liturghie, orice extremă raționalistă ori pietistă a fost evitată. Astfel raționalizarea credinței și transformarea ei într-un cod de legi care se impun din exterior și sunt neinteligibile credincioșilor și deopotrivă pietismul exagerat care cufundă evlavia în superstiție ori în individualism sentimentalist, au rămas străine de duhul dreptmăritor al Bisericii lui Hristos.

Filocalia celebrează tocmai această unire a persoanelor în comuniune de iubire cu Dumnezeu Cel personal, „Treimea cea de o ființă și nedespărțită".

Folosul acestei lucrări este multiplu: pe de o parte structura tematică a ei ușurează accesul la informație și oferă o perspectivă complexă asupra temei tratate, pe de altă parte, introducerile fiecărui capitol, scrise cu entuziasm creativ de tinerii teologi Liviu Petcu și Gabriel Herea, sunt binevenite celor care intră pentru prima oară în universul rugăciunii și al trăirii filocalice. În acest sens, comentariile și notele Părintelui D. Stăniloae aprofundează și în chip paradoxal interpretează și personalizează conținutul filocalic de o deosebită valoare teologică.

Aceste calități ale cărții o fac folositoare și necesară pentru orice teolog, dar și pentru omul credincios care dorește să primească din izvorul de har pe care sfinții lui Dumnezeu l-au deschis în sufletele lor prin rugăciune. Masivitatea cărții ar putea părea descurajatoare pentru cititori, dat fiind sindromul lipsei de timp și de angajare a omului de azi. Însă la o privire mai atentă, valoarea lucrării și temeinicia rânduielii ei, dar mai ales continuitatea de har dintre gândirea sfinților autori și cea a Părintelui teologiei românești, Dumitru Stăniloae, ne determină să o recomandăm cu bucurie. De altfel, o astfel de carte antologică este o carte pentru o viață, căci este inepuizabilă lumina care izvorăște din sfințenia autorilor ei și care, în chip mereu nou, bogat și îmbogățitor, se aprofundează teologic în inima și mintea cititorului. În ea, lumina cuvintelor se împletește cu lumina tăcerii lucrătoare, mărturisind vocația umanității de-a se uni în iubire și rugăciune cu Iubitorul de oameni și de-a asuma și transfigura întreaga făptură pentru a o înălța în sânul de iubire veșnică al Preasfintei Treimi.

Drd. Ioan Valentin ISTRATI

In Memoriam Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, Editura LUMINA, Oradea, 2003, 156 p.

Lucrarea omagială *In Memoriam Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi*, coordonată de Pr. Lect. Drd. Ion Alexandru Mizgan, este tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Ioan Mihălțan, Episcopul Oradiei, Bihorului și Sălajului.

Cartea este o antologie de texte, studii, recenzii, prezentări bibliografice și evocări, în care este pusă în valoare personalitatea Părintelui Aurel Jivi și lucrarea sa teologică de anvergură în Biserica Ortodoxă Română.

Teolog și istoric al Bisericii, profesor de vocație și preot de înaltă simțire misionară, Părintele Jivi rămâne în conștiința celor care l-au cunoscut ca un reper de moralitate și tact pedagogic. Imaginea lui stăruie în mintea noastră si, privind la lucrarea Părintelui, suntem chemați să mărturisim adânca smerenie și deplina implicare a sa în viața bisericească și academică.

Suntem întâmpinați de un *Cuvânt înainte* scris de Episcopul Oradiei, Dr. Ioan Mihălțan: *Părintele Profesor Aurel Jivi – așa cum l-am cunoscut*. Este o mărturie de suflet despre prietenia dintre autor și Părintele Aurel Jivi, mai ales pe temeiul prezenței acestuia din urmă ca profesor la Facultatea de Teologie din Oradea. Urmează un studiu al coordonatorului cărții în care tratează pe larg biografia marelui profesor, și apoi studiul *Premizele modernității în cercetare. Perspectiva Părintelui Profesor Aurel Jivi asupra istoriei ecumenicității sinodale*, semnat de Dr. Dana Roxana Hrib, în care este analizată poziția acestuia față de provocările ecumenismului contemporan și posibilitățile lui de adaptare si configurare în lumina interdisciplinarității, a dialogului fratern și coresponsabil, a implicării și a interpretării bazate pe Scriptură și pe Tradiția Bisericii. Remarcăm legătura intimă și biunivocă, pe care Părintele Jivi a descoperit-o și a aprofundat-o, dintre ființă și comunicare. Astfel el a afirmat: „*Limitele limbii mele sunt limitele lumii mele*", demostrând puterea cuvântului în comunicarea ființei și posibilitatea înțelegerii plenare a comunicării în lumina Logosului veșnic, Iisus Hristos.

Urmează un studiu al lui Daniel Buda, „*Aspecte din concepția Părintelui Profesor Dr. Aurel Jivi despre istoriografia bisericească*" în care sunt analizate câteva principii ale studiului istoric din perspectiva Părintelui Profesor Aurel Jivi, având ca sursă principală studiul acestuia, *Introducere în istoriografia bisericească*. Momentul Eusebiu de Cezareea din istoria Bisericii este tratat ca fiind o schimbare de paradigmă istoriografică în viața creștină.

Citim apoi studiile *Biserica primară în viziunea Părintelui Profesor Dr. Aurel Jivi*, semnat de Constantin Ittu, *Legăturile Patriarhilor Chiril Lukaris și Dositei al Ierusalimului cu Țările Române în viziunea istoricului Aurel Jivi* (de Cristian Ștefan), un studiu bine documentat, care abordează dimensiunea ecumenică și misionară a vieții bisericești din Țările Române în sec. XVI-XVII.

Urmează studiul *Biserica Anglicană și Statul în perioada de după Reformă* (Dorinel Dani), cu toate aspectele sinuoase și specifice pe care această mișcare a avut-o în Regatul Unit, de la Miscarea Cambridge până la controversa deistă, precum și implicarea politică și socială a Bisericii Angliei în perioada respectivă.

Ultimul studiu al acestei colecții se intitulează *Simbolul niceo-constantinopolitan, mijloc de combatere a ereziilor*, scris de Nicolae Gilla, care tratează teologia simbolului și fundamentarea acestuia pe Sfânta Scriptură.

Din partea a doua a acestei antologii *Recenzii și prezentări bibliografice*, amintim: *Saguna văzut de un istoric american* și *Interferențe teologice si culturale* (Ion Alexandru Mizgan), *Alexandru Schmemann, Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia* (Emil Cioară), *Keith Hitchins, Ortodoxie și Naționalitate* (Pavel Cherescu). La capitolul *Evocări* ale marelui teolog Aurel Jivi, citim articolele: *Cu moartea pe moarte călcând* (Florin Marian Pușcaș), *Vivat memoria Professores. Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi* (Petrică Zamela) și *Părintele Aurel Jivi. Părinte*

și dascăl prin excelență (Ion Alexandru Mizgan).

Dincolo de importanta memorialistică a acestei lucrări, remarcăm câteva aspecte importante din viața și gândirea teologului și istoricului Aurel Jivi. Prezența lui în gândirea și simțirea generațiilor de studenți pe care i-a format este certă și benefică.

Revista *Teologie și Viață* a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei a evocat în paginile sale (nr. XII, mai-august 2002) personalitatea și lucrarea misionară și teologică a Părintelui Profesor Aurel Jivi, model de competență academică și slujire preoțească, prin articolul „*Sufletele dreptilor sunt în mâna lui Dumnezeu – In Memoriam Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi*", apărut sub semnătura mea. Această evocare este un smerit omagiu către marele profesor și un semn de recunoștință și prețuire pentru cel care mi-a oferit posibilitatea unei burse de studii doctorale la College of the Resurrection – Leeds University din Marea Britanie (2001-2002).

Menirea adevărată a lucrării de față este de a aprofunda studiul de o viață al Părintelui Jivi și de a deschide noi perspective în cercetarea istorico-teologică. În impasul din ce în ce mai evident în care intră însăși paradigma istorică, într-o lume în care diversitatea practic inepuizabilă a informației pune în discuție valoarea de adevăr și metodele științelor umaniste și preface lumea într-un haos mediatic în care doar individualitatea confuză și difuză mai are relevanță, lucrarea Părintelui Jivi este un model de perspectivă istorică hrănită de valurile de har ale Cincizecimii. Pentru că istoria Bisericii nu răspunde la resorturile de gândire ale modernității (deși le ia în considerare și le analizează), ci este istoria poporului lui Dumnezeu în lume, iar principiul ei fundamental este Hristos, Taina și Lumina veacurilor și Logosul veșnic al lui Dumnezeu. Așadar în istoria Bisericii nu punctul de vedere – tranzient și de multe ori tezist – al istoricului este cel mai important (așa cum se întâmplă în istoriografia seculară), ci punctul de vedere (sau mai bine zis plinătatea de vedere) al lui Dumnezeu, planul veșnic în care jertfa și Învierea lui Hristos se extind duhovnicește (adică în Duhul Sfânt) în umanitate pentru ca omul să asume și să îmbisericească în sine lumea. Istoria Bisericii este istoria unirii lui Dumnezeu cu oamenii, iar timpul Bisericii este impregnat și ritmat de eternitatea plină de iubire a lui Hristos, Dumnezeu-Omul care a purtat asupra Sa durerile lumii pentru a dărui oamenilor bucuria lui Dumnezeu. Studiul istoric eclesial este așadar nu o polemică cu alteritatea sau cu sinele, nu este încercarea de justificare a propriei valori personale ori academice, nici consecința vreunui „trend" științific ori cultural, ci este aplecarea smerită asupra mărturiilor umanității pentru a descoperi, dincolo de negura veacurilor, pe Hristos, „*Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume*" (Ioan 1, 9). Conștiința istoricului bisericesc și, în general, a teologului ortodox trebuie să fie luminată de prezența continuă a lui Hristos în Biserica Sa (Matei 28, 20) și să răspundă mereu la chemarea tainică a Duhului Sfânt, *Care pretutindeni este și toate le plinește* (cf. rugăciunii „Împărate ceresc").

Credem că Dumnezeu, Care l-a chemat pe Părintele Profesor Aurel Jivi în soborul biruitor al Bisericii Sale, va purta spre odihnă veșnică și fericită sufletul slujitorului Său. Simțim în același timp durerea profundă pe care întreaga Biserică românească o resimte la plecarea acestuia dintre noi. Suntem însă încredințați că Părintele Profesor ar fi dorit din toată inima ca lucrarea sa de studiere a izvoarelor de credință și cultură ale istoriei Bisericii să fie continuată de generațiile care îi succed, cu deplină coerență, creativitate și fidelitate teologică, așa cum el însuși a slujit altarul Ortodoxiei întreaga sa viață.

Drd. Ioan Valentin ISTRATI

Metropolitanate of Moldavia and Bukovina

THEOLOGY AND LIFE

REVIEW OF THOUGHT AND SPIRITUALITY

CONTENTS

THE INCARNATION OF CHRIST – THE LIGHT OF THE CHRISTIAN FAMILY

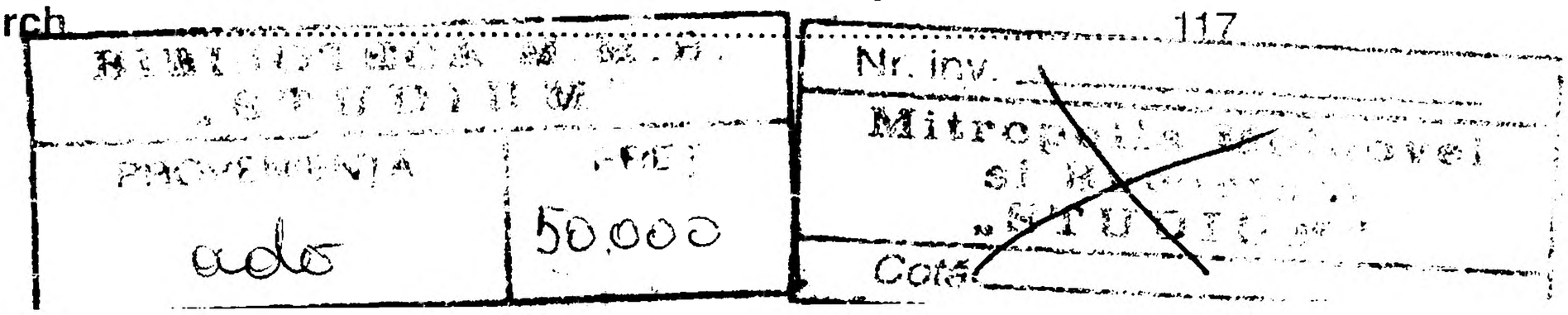
† Daniel, Archbishop of Iassy and Metropolitan of Moldavia and Bukovina
Pastoral Letter for Christmas - 2003 5
† Pimen, Archbishop of Suceava and Radauti
Pastoral Letter for Christmas - 2003 10
† Eftimie, Bishop of Roman
Pastoral Letter for Christmas - 2003 13
† Ioachim, Bishop of Husi
Pastoral Letter for Christmas - 2003 16

FATHER DUMITRU STANILOAE, A THEOLOGIAN OF ECUMENICAL ORTHODOXY

† Daniel, Archbishop of Iassy and Metropolitan of Moldavia and Bukovina,
Theology -- science of salvation and of eternal life in the thought of Father Dumitru Staniloae 23
Prof. Dr. Emilian Popescu, **The last prayer of Father Dumitru Staniloae** 30
Rev. Conf. Dr. Ioan C. Teșu, **The Theology of Father Dumitru Staniloae – a theology of love and prayer** 37
Rev. Conf. Dr. Gheorghe Petraru, **Theological Landmarks in the thought an work of Father Academician Dumitru Staniloae** 46
Lect. Dr. Vasile Cristescu, **Some anthropological aspects in the theology of Wolfhart Pannenberg and Dumitru Staniloae** 62
Rev. Lect. Dr. Ion Vicovan, **The uniatism in the vision of Father Professor Academician Dumitru Staniloae** 75

THE NATIONAL CONGRESS OF THE FACULTIES OF ORTHODOX THEOLOGY IN ROMANIA

Rev. Nicolae Dascălu, **The National Congress of the Faculties of Orthodox Theology in Romania** 96
Archdeacon Prof. Dr. Ioan I. Ică Jr., **Father Dumitru Staniloae – a classic of the 20th century theology and the mission of theology in the Church and Society** 105
Rev. Conf. Dr. Ioan Chirilă, **The Structure of theological education today (plans and programs)** 111
Rev. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, **The relation between Faculty and the Church** 117


Nr. inv.
50.000

THEOLOGY – SPEAKING ABOUT GOD

† Daniel, Archbishop of Iassy and Metropolitan of Moldavia and Bukovina
The Unity of the Church. Its nature and goal 123
Rev. Conf. Dr. Viorel Sava, **The centrality of Christ in the Mariologic feasts** 130
Rev. Prof. Dr. Petre Semen, **The Old Testament Apocalypses and Apocrypha – a comparative study** 141
Lect. Dr. Vasile Cristescu, **The fundamental significance of the Resurrection of Christ in the Theology of Pannenberg** 157
Rev. Lect. Dr. Petre Comşa, **The icon in the theology of Saint Basil the Great** 169

HISTORY AND ECLESIAL CONTINUITY

Rev. Lect. Dr. Ion Vicovan, **The anniversary of the Synod of Iasi – 300 years (1642 - 1942)** 186
Rev. Lect. Dr. Alexandrel Barnea, **Great Musicians of the XIX-th century at the Metropolitan Cathedral of Iasi: Dimitrie Suceveanu and Gavriil Musicescu** 195
Marius Truiculescu, **The breath (respiration), the vocal technique and the interpretation of the Church chants** 212
Deac. Ioan Ivan, **The oldness of the Neamt Monastery in a new documentary-historical perspective** 219
Protos. drd. Emilian Nica, **Philantropic involvement of the clergy of the archdiocese of Iassy during the First World War** 229
Daniel Isai, **The contribution of the monks from the Metropolitanate of Moldavia in conforting the sufferences during the First World War** 236

TRANSLATIONS

Saint Efraim the Syrian, **Reading on Isaia 26, 10** (transl. by Lect. Dr. Vasile Cristescu) 252
Saint Efraim the Syrian, **Sermon on the Raising of Lazarus** (transl. by Lect. Dr. Vasile Cristescu) 262
Saint Efraim the Syrian, **Sermon on the Transfiguration of the Lord** (transl. by Lect. Dr. Vasile Cristescu) 274
Charles Perrot, **Sunday and the eight day in the New Testament** (transl. by Daniela Cojocariu) 285

REVIEWS

Jean-Claude Larchet, **The Ethics of procreation in the teaching of the Holy Fathers** (Rev. Conf. Dr. Ioan C. Teşu) 294
Eveque Joachim Giosanu, **La déification de l'homme d'après la pensée du père Dumitru Stăniloae** (Père Conf. Dr. Ioan C. Teşu) 299
The Light of the Hearts, Hesychast spirituality in the translation and interpretation of Father Staniloae (Drd. Ioan Valentin Istrati) 306
In Memoriam Fr. Prof. Dr. Aurel Jivi (Drd. Ioan Valentin Istrati) 308