



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2007

**EDITORIAL BOARD OF
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI THEOLOGIA ORTHODOXA**

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA ORTHODOXA: Piața Avram Iancu no. 18, Cluj-Napoca ♦
Phone: 0264-43.10.05

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU

Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Prof. Dr. VALER BEL

ADVISORY BOARD:

Pr. Prof. Dr. VALER BEL

Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ

Prof. Dr. CONSTANTIN SCOUTERIS

Prof. Dr. THEODOROS NIKOLAOU

MANAGER: Drd. CIPRIAN VIDICAN

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1

EDITORIAL OFFICE: Hașdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE

TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Repere teoretice pentru o exegeză trans-confesională a Pentateuhului • *Des repères théorétiques pour une exégèse trans-confessionnelle du Pentateuque*.....3
- STELIAN TOFANĂ, SUSPINUL Creației și slava fiilor lui Dumnezeu, după rom. 8,19-23 • *The yearning of creation and the revelation of the sons of God, accordind to Romans 8,19-23* 13
- ADELBERT DENAUX, Martori ai lui Hristos într-o lume pluralistă • *Témoins du Christ dans un monde pluriel*.....23

TEOLOGIE ISTORICĂ

- ALEXANDRU MORARU, Statistici referitoare la parohii, filii, clerici și credincioși din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului din prima jumătate a secolului al XX-lea • *Statistics with reference to parishes, filiations, clergymen and believers from the Romania Orthodox Diocese of Vad, Feleac and Cluj during the first half of the XXth century*39

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- VALER BEL, Die Bedeutung der Katholizität der Kirche für ihre ökumenische Existenz •
Importanța catolicității Bisericii pentru existența ei ecumenică.....51
- IOAN-VASILE LEB, Famille et Eglise au III-ème millénaire. Un point de vue orthodoxe •
Familie și Biserică în mileniul III. Un punct de vedere ortodox63
- MARCEL GH. MUNTEAN, Simbolistica Crucii • *The Symbol of the Cross*.....69

TEOLOGIE PRACTICĂ

- VASILE STANCIU, Slujbele vecerniei, utreniei și acatistului Sfântului Pahomie de la
Gledin, episcopul Romanului • *Der Abendgebet die Frühmesse und der Lobgesang
des Heiligen Pahomie von Gledin, der Bischof von Roman*81
- IOAN BIZĂU, *Domus Ecclesiae* între Liturghie și asceză • *Domus Ecclesiae entre la
Liturgie et l'ascèse*117
- DOREL MAN, Repere pastorale pentru o apologetică creștină • *Pastoral Elements for
a Christian Apologetic*147
- VASILE TIMIȘ, Cum percep tinerii anumite realități religioase și sociale. - Avortul • *Comment
les jeunes perçoivent-ils certaines réalités religieuses et sociales. L'avortement*.....151

THEOLOGIA EUROPAEA

- GRIGORIOS D. PAPATHOMAS, Consecințele canonice ale utilizării mass-media de
către bisericile locale • *Conséquences canoniques de l'utilisation des médias par les
Églises locales*.....155
- YVES-MARIE BLANCHARD, Marie, fille d'Israël selon la tradition johannique • *Maria,
fiica lui Israel, după tradiția ioaneică*165
- HANS SCHWARZ, Die Bedeutung der Theologie für die Universität • *Importanța teologiei
pentru universitate*175

MISCELLANEA

- COSMIN COSMUȚA, Școala confesională a românilor ortodocși din protopopiatul
Solnocului al II-lea în a doua jumătate a secolului al XIX-lea • *The Romanian
Orthodox Confessional School from the Solnoc Second Deanery Describing the
2nd Half of the 19th Century*.....187
- ADRIAN-AUREL PODARU, Biserică și stat la Sfântul Ioan Gură de Aur • *Church
and State at St. John Chrysostom*201
- DACIAN BUT-CĂPUȘAN, Preoția sacramentală și preoția obștească la părintele Isidor
Todoran • *Sacramental priesthood and common priesthood at Father Isidor Todoran*.....219
- IOAN-GHEORGHE ROTARU, Gnosticismul. Apariție, concepte, organizare, clasificări și
influențe • *Gnosticism. Appearance, Concepts, Organization, Classifications, Influences*.....229
- LICINIU IUSTIN CÂMPEAN, Biserica, stat, națiune în Transilvania secolului al-XVIII-lea •
Church, State, Nation in 18th century Transylvania253
- NELU - ALEXANDRU HALES, Dimitrie Cantemir și izvoarele bizantine ale operelor
sale • *Dimitrie Cantemir et les sources byzantines de ses oeuvres*.....263
- MACARIE MARIUS DRĂGOI, Biserica ortodoxă și școala confesională din Transilvania
în a doua jumătate a secolului al XIX-lea • *Die orthodoxe Kirche und die
Konfessionsschulen in Siebenbürgen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*.....277

RECENZII – BOOK REVIEWS

- Crâmpoie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania. Eparhia Sibiului către
protopopiatul Solnoc II. Corespondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874) –
(COSMIN COSMUȚA).....287

TEOLOGIE BIBLICĂ

**REPERE TEORETICE PENTRU O EXEGEZĂ
TRANS-CONFESIONALĂ A PENTATEUHULUI¹**

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. *Des repères théorétiques pour une exégèse trans-confessionnelle du Pentateuque.* Les écrits de Moïse ont engendré beaucoup de discussions en ce qui concerne leur origine. À la fin du XVIIe siècle bon nombre d'observations critiques s'étaient déjà accumulées, en soulignant la fragilité des thèses classiques, qui considéraient Moïse comme auteur du Pentateuque. Au XIXe siècle, Julius Wellhausen distingue trois documents successifs qui, par fusionnement, ont conduit à la formation du Pentateuque: un document pré-exilique, un autre, qui appartient à la période du roi Iosias et en fin un document post-exilique. La théorie a été mise en doute au XXe siècle. Mais en tout cas le problème de l'auteur passe au second plan du moment qu'on accepte par la foi que le vrai auteur de ce corpus est bien Dieu. La lecture liturgique doit, de l'autre coté, surclasser une lecture parfois trop critique.

Scrierile lui Moise au generat foarte multe discuții cu privire la geneza lor. Parcă se uită cu prea multă ușurință ceea ce spunea poporul ales lui Moise, pe când era în pustie, zicând: „vorbește cu noi, tu, și noi te vom asculta, dar Dumnezeu să nu vorbească cu noi că de frică noi vom muri” (Ex.20,19), adică faptul că generația pustiei avea conștiința clară că Dumnezeu le vorbește, că nu este un Dumnezeu tăcut, ci un Dumnezeu nevăzut (Ex. 33,20), căci cel căruia îi vorbește rămâne viu (Deut. 5,24). Se trece foarte ușor atenția de la Cel Transcendent, asupra celui căruia îi este destinată transcenderea. Am urmărit și eu cu multă atenție istoria acestor discuții, ipoteze, teorii, soluții practice propuse și nu pot spune că nu am fost uneori răpit de excelența structură logică a unor demonstrații. Dar, văzând ceea ce este în jurul nostru mă conving tot mai mult de faptul că omenirea tinde spre umanizarea totului, adică spre postarea sa ca unic și definitiv etalon al tuturor. Spun adesea studenților că modernitatea și postmodernitatea tinde mereu să-L oblige pe Dumnezeu să se exprime și să lucreze în criteriile logicii umane, că necăutând ilogica divinului ea maximalizează antropomorfizările până la a-L depozeda pe Dumnezeu de propria-I divinitate. Aș putea spune că deși acest veac se mișcă în

¹ Conferință susținută cu prilejul obținerii titlului de profesor universitar.

vraja asemănării, parcă subiecții lui uită cu desăvârșire că acest „demut - asemănare” își are începutul și încununarea / desăvârșirea în Treime, în veșnicie.

Unde găsim punctul de plecare al acestor dezbateri, sunt ele în vremile primare ale creștinismului, au ele antecedente suficiente în disputele reformiste sporadice din sânul iudaismului? Nu voi răspunde acum în chip direct. Vă las să scrutați un orizont larg al lecturilor exegetice aplicate Scripturilor. Și aș pleca în cazul acestui îndemn bibliografic doar din zonele pe care le-am aprofundat eu în cazul proiectelor mele de cercetare biblică și patristică de până acum. M-a fascinat idealul mistic și filosofic al lui Filon din Alexandria, cărui i-am dedicat deja două cărți, și l-am citit cu multă stăruință, și nu am găsit alte citări decât cele care vorbesc despre „întâia a lui Moise, a doua... a cincea” sau dacă acceptați fonია ebraică : bereșit, vaele șemot, bamidbar, vaikra. Și suntem într-o vreme de acute frământări existente în comunitatea iudaică. La fel la Iosif Flaviu, sau mai devreme la Ben Sirah. Ori în literatura patristică: Iustin Martirul și Filosoful, Capadocienii, Sf. Maxim, Sf. Simeon Noul Teolog, sau pe această perspectivă creștină să cobor mai degrabă la primul creștin, Dumnezeu – Omul Hristos care zice: „nu trebuia oare să se împlinescă cele scrise despre Mine în Lege, în Profeți...” (Lc.24).

În vâltoarea globalizării, care în sine nu trebuie diabolizată, cred că unul dintre cele mai importante lucruri pe care va trebui să le facem este cel care vizează consolidarea mărturisitoare a propriei identități, a identității creștine și cred că nouă ni se potrivesc acum cuvintele: cum să tăcem de vreme ce am văzut? (F.Ap. 4,20). Creștinismul însemnează o mutație esențială în ceea ce privește registrul comunicării și al cuminecării: el mută accentul de pe „a auzi” pe „a vedea”. Și, chiar am putea introduce fără nici un dram de răutate observația care susține caracterul revelației biblice vechi și nouetamentare: cel nevăzut se face văzut prin întrupare în sensul firescului făpturii create de Sine pentru a o re-aduce la Sine, pe când celelalte cărți fundamentale ale religiilor sunt scrieri ce-și revendică aspectul revelat din ceea ce noi numim revelație literală și naștere mitologică. Poziția noastră față de acestea nu poate fi altfel decât mărturisitoare și iubitoare.

Teoriile elaborate² cu multă osteneală în multe secole nu desfințează paternitatea primă a textelor revelate, ele se consumă strict în limitele umanului³, câtă vreme cele mai elementare definiții ale revelației spun că ea este posibilă datorită: bunăvoinței lui Dumnezeu de a se descoperi, datorită caracterului Său personal, și datorită faptului că persoana umană este rațională și aptă să citească/înțeleagă actele revelației. Reiese cu ușurință, așadar, faptul că principalul autor al revelației este

² Mă gândesc de pildă la: cheștiunea – pentateuh, tetrateuh, hexateuh sau octoteuh; la teoria documentelor, vezi în acest sens: Th. Romer, *Les premières traditions de la Bible*, Lausanne, ed. du Zèbre, 1996, p.17-55; la teoria fragmentelor sau a textelor vechi, vezi R. Rebdrtorff, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, p.267-278.

³ Interpretarea Bibliei în Biserică (Comisia biblică pontificală): „ca tot ce este omenesc, ..., pe lângă posibilitățile sale pozitive comportă și anume riscuri”, p.5.

Dumnezeu⁴. Astfel, ordinea pe care o propune revelația este ordinea intratreimică și nu contractualismele sociale schimbabile odată cu evoluția / involuția societății. Chiar așa putea introduce în acest caz un gen de ironie a la profetul Ilie spunând: contract-truismele naturalismului cuprins de sindromul pecavic al suficienței de sine.

Un lucru esențial pentru mărturia creștină contemporană este, deci, reșezarea cunoștinței apostolice, postapostolice și patristice care afirmă fără dubiu că „Scripturile sunt adevărul revelat, unic și organic, despre ceea ce este Dumnezeu și despre voința Sa în legătură cu omul și creația. De fapt, o parte a cercetătorilor din sfera studiilor biblice care și-au dedicat efortul studierii Pentateuhului au ajuns în cea de a doua parte a secolului XX la concluzia că este imperios necesar să recunoaștem paternitatea mozaică a celor cinci scrieri pentru ca aspectul revelat al acestora să nu fie eludat de excesul de impunere a criteriilor logicii umane vorbirii și lucrărilor lui Dumnezeu. Cu toate acestea nu vom ignora atâta efort și stăruință, dar dintr-o singură dorință, aceea de a fixa elementele care pot contribui la re-afirmarea conținutului revelat al Scripturii și a dinamicii formei sale, dinamică care îi asigură perenitatea și forța de a răspunde la interogațiile religioase ale fiecărui veac.

Canon, canonicitate și istoricitate. Acest areal tematic dorește să ne introducă în cadrul unei reconstrucții istorice, dar în același timp să lanseze posibile răspunsuri la fanteziile românești care sunt receptate de cei religioși ca fiind niște atentate la înseși fundamentele religiei, iar de către promotorii lor ca „niște nevinovate” încercări de a exprima în criteriile demonstrației raționale ale unor constructe religioase. Iată că ele au o fațetă pozitivă: au determinat pe mulți teologi să revină la o manifestare de tip apologetic cu privire la fundamentul scripturistic revelat al religiei monoteiste. Christian Y. Lambert observa, în acest sens, că Torah / Tanak este prima scriere fondatoare a unei religii monoteiste, cu șapte secole înaintea creștinismului și cu douăsprezece secole înaintea mahomedanismului⁵.

Când dorim să introducem în dezbatere chestiuni legate de cuprinsul Scripturilor revelate ne vedem nevoiți să plonjăm într-o discuție ce vizează termenii de canon, canonicitate și istoricitate. Și aceasta pentru simplul fapt că în cadrul celor trei religii ale cărții s-a impus în timp cu precădere ideea de canon ca fiind omonimă celei de revelat. Și chiar aici este punctul enigmatic, crearea acestei omonimii. Credem însă că o abordare justă a fenomenului de fixare a canonului scripturistic poate face lumină în această zonă și ne poate arăta faptul că omonimia nu este pe deplin justificată, că ea nu este necesară. Termenul de canon este foarte vechi și nu este legat în sens prioritar de sfera textului biblic. Kanehul era un instrument de măsurat, era un etalon necesar fixării unei ordini și realizării unei armonii. Cele două noțiuni aparțin în chip obiectiv unui timp originar și timpului eshatologic, în perioada intermediară / istorică ele comportă un aspect atributiv, pe

⁴ Idem, „cuvântul biblic își are originea într-un trecut real, dar nu numai într-un trecut; el vine și din veșnicia lui Dumnezeu, el ne duce în veșnicia lui Dumnezeu, însă o face trecând prin timp...” p. 6-7.

⁵ Cr. Y. Lambert, *Au commencement, la Bible hébraïque*, Desclée de Brouwer, Paris 2005.

cel de relativ, ne-desăvârșit. Dar în procesul de fixare a canonului apare un element obiectiv, este vorba despre porunca lui Dumnezeu potrivit căreia textele revelate realizate prin Moise trebuiau să fie așezate în Sfânta Sfințelor, și această poruncă o întâlnim și la Iosua și la unii dintre profeți. Prima concluzie justă se leagă de însăși valoarea înscrisurilor. Acestea nu erau intervenții divine menite să rezolve un moment dificil din viața celor aleși, ci aveau în ele o latură dinamică prin care devin adrese limpezi manifestate posterității, și nu este vorba doar despre o manifestare anamnetică, ci de un canon ce poate circumscrie umanul într-un proces de restaurare. Deci scrierile adunate în cadrul Cortului Sfânt și mai apoi la Templu erau receptate de poporul ales ca fiind scrieri revelate și implicit canonice. Mă gândesc, de pildă, la atitudinea lui Iosia în fața colecției descoperite cu prilejul restaurării Templului (sec. VII î.d.Hr.) sau la conștiința clară manifestată de profetul Ieremia atunci când a cerut ca textul profeției sale să fie așezat alături de celelalte scrieri de la Templu. Așadar, în sânul poporului ales, fără a fi vorba de o manifestare juridic-religioasă, exista noțiunea de canon și se vorbea în chip clar, nu despre cinci scrieri, de Torah-ul primit de Moise în Sinai și despre transmiterea lui, mai întâi lui Iosua și apoi bătrânilor și de la aceștia profeților care l-au transmis mării Sinaogi⁶. Definirea juridic sinagogală a corpusului scrierilor canonice vine mult mai târziu, în anul 90 d.Hr. în urma Sanhedrinului de la Yabne, desfășurat sub președenția lui Yohanan ben Zakkai. În lucrarea sa recentă *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Ch. Y. Lambert⁷ nu se ferește să spună că „Torah, deci Pentateuhul, a fost revelat lui Moise, dar simultan a existat Torah orală care constituie o serie de comentarii explicative cu privire la preceptele conținute în Pentateuh”. Ceea ce doresc să subliniez în acest caz este faptul că o lungă tradiție, de minim șapte secole înaintea creștinismului, atribuia lui Moise rolul de receptacul și transmițător al învățăturilor cuprinse în Pentateuh, învățături revelate, descoperite lui de Dumnezeu și nu născocite de mintea umană. Dar în această discuție merită, înainte de a trece în revistă teoriile lansate de Școala istorico-critică, să fie introduse încă o serie de noi informații istorice și cu privire la forma textului revelat al Pentateuhului.

Ceea ce noi cunoaștem și utilizăm sub numele de Pentateuh a fost, certamente, în faza inițială o colecție de cuvântări rostite de Moise în fața conașionalilor săi pe parcursul lungii perioade de peregrinare prin pustie. Cum am spus deja mai sus, el a primit poruncă expresă de la Dumnezeu ca să le transpună în scris și să le așeze la Cortul Sfânt, lucru pe care l-a realizat prin intermediul lui Iosua. În studiile noastre anterioare⁸ dedicate operei exegetice realizate de Filon din Alexandria, care avea ca model pe Moise, sugeram faptul că perioada de peregrinare prin pustie este o adevărată „școală a pustiei”, deoarece în această perioadă

⁶ *Avot 1,1.*

⁷ Ch. Y. Lambert, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Desclée, Paris 1997.

⁸ I. Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. I și II, Ed. Limes, Cluj Napoca 2001-2002.

Dumnezeu își zămislește un nou popor ales, un popor pe inima Lui. Această colecție de cuvântări ar trebui să fie receptate ca fiind o „chateheza magna” deoarece se constituie în fundament doctrinar a ceea ce se va numi credința israelită, mai apoi iudaică și mult mai târziu mozaică. Dacă se admite acest aspect se solvează multe din dilemele formale. Cuvântările nu urmează o așezare strictă într-un tipar cronologic, iar criteriul lor de rostire de asemenea nu este unul de factură cronologică. Dar întrucât Moise este autorul primei instituționalizări religioase a poporului ales vom avea cu siguranță, după cum și este, un corpus de prevederi de drept canonic israelit care au în centru structuri de drept canonic sacerdotal. Privit din această perspectivă corpusul de cuvântări ar putea fi reconstituit, destul de ușor, la forma sa originară, reconstrucție care nu lezează deloc aspectul revelat, dar care poate justifica reluarea unor teme. De fapt criteriul cronologic pentru perioada anterioară lui Moise este unul artificial. Cine poate fixa cronologic punctul desemnat de termenul „bereșit” ? Ca să fixezi o cronologie îți trebuie două repere: timpul prezent și un reper aleatoriu ales ca punct fix. E greu de crezut că însumarea vârstelor patriarhilor poate oferi un reper fix pentru acest „bereșit” și chiar de ar fi așa tot mai rămân „șapte zile” care cu siguranță sunt altceva decât oprirea soarelui pe cer. Deci, punctul prim al setului de observații formale este cel care afirmă aspectul unitar al scrierii lui Moise. Dar acest text a putut suferi unele transformări formale. Pr.prof.dr. L.G. Munteanu⁹ spune însă că odată cu restaurarea canonului realizată de Ezdra este greu de crezut că cineva ar mai fi intervenit în textul Pentateuhului, opinie pe care o împărtășesc întru totul.

Prima divizare a acestui corpus unitar a fost determinată de rațiuni de ordin liturgic, fiind vorba despre împărțirea în parașe, pericope de Lege care se citește obligatoriu în cadrul cultului, a serviciului religios sinagogal șabatic. Lucru ușor de observat în momentul în care accesăm o ediție critică a Bibliei ebraice, putem observa simbolul parașei, adică semnul „pe”.

Din rațiuni de ordin exegetic textul Scripturii este mult mai târziu împărțit în capitole și versete, iar apoi sunt intercalate titluri sau mici rezumate. Astfel apare posibilitatea realizării edițiilor critice ale Sfintei Scripturi. Lucru vrednic de apreciat, numai că aceste tehnici specifice umanului pot genera o istoricizare excesivă a textului revelat, adică mutarea accentului de pe autorul primar pe cel secundar. Lucrarea lui Hugo Carro și Robertus Stefanus este de excepție, împărțirea pe capitole și mai apoi pe versete a creat posibilitatea identificării paralelităților formale, dar aceasta ține de caracterul imanent al textului și nu de relevanța transcendentă. Când se introduce termenul de transcendent în dezbateră nu trebuie cu necesitate să se trimită instant în zona metafizicului, el poate fi utilizat cu aplicare exactă la o pericopă ce dezvoltă o acțiune istorică concretă dar care are în sine și funcția de tipos și prin aceasta își revelează capacitatea

⁹ L.G. Munteanu, *Pentateuhul în fața criticii*, Cluj, 1947.

recapitulativă sau dinamismul lăuntric prin care oferă răspunsul la o chestiune mult posterioară, răspuns prin care actele se dovedesc a fi convergente spre veșnicie.

Acest artificiu formal, împărțirea în capitole și versete, are indubitabil o valoare pozitivă, dar el creează baza logică pentru fragmentarea unității multora dintre pericopele care numai în unitatea lor transmit ceva de factură dinamică. Se produce o focusare excesivă pe un verset în detrimentul întregului, multe ediții scripturistice introduc chiar boldări de text pentru a conduce atenția lectorului spre aceste puncte culminante ale exprimărilor literare și nu revelate. Se uită cu multă ușurință ceea ce am spus mai sus, se uită unitatea și organicitatea revelației. Aceste inserturi sunt exemplul cel mai bun pentru afirmarea caracterului subiectiv al demersului de acest gen. Să nu fiu înțeles greșit, apreciez lucrarea în sine, dar credința mea lăuntrică este că un text unitar, o pericopă fără secționări are o dinamică mult mai evidentă. De aceea cred că afirmația Comisiei biblice pontificale este foarte obiectivă: sunt creații umane.

Teorii cu privire la geneza Pentateuhului¹⁰. La finele secolului al XVII-lea se acumulasera deja multe observații critice din care transpare fragilitatea tezelor clasice care considerau pe Moise ca autor al Pentateuhului. Richard Simon formulează această primă respingere a autenticității mozaice și crede că autorul de fapt este Ezdra, fapt susținut și de Baruch Spinoza. În secolul al XVIII-lea Jean Astruc, doctorul lui Louis al XV-lea, constată dualitatea numelor divine¹¹ existente în Pentateuh și emite ipoteza existenței a două surse care combinate au dus la realizarea textului actual. Pe lângă observarea dublei nominalizări sunt evidențiate textele paralele cu tematică comună, cum ar fi cele privitoare la crearea lumii: Gen. 1,1-2,4a și Gen. 2,4b-25 sau dubletul care relatează manifestarea divină față de Moise: Ex. 3,1-4,17 și Ex. 6,2-7,7, sau discordanțele de date și cifre din relatarea Potopului (Gen. 6-9). W. de Wette observă și subliniază legătura evidentă dintre 2 Regi 22-23 și conținutul Deuteronomului și de aceea afirmă apropierea de conținut legislativ dintre 2 Regi și Deut. 12.

Elaborarea teoriei documentelor a fost realizată de Julius Wellhausen la finele secolului al XIX-lea, teorie care rămâne valabilă până la finele anului 1975. Wellhausen distinge trei documente succesive care prin fuzionare au condus la formarea Pentateuhului: un document Yahwist, cotel ca fiind preexilic, documentul Deuteronomist, cotel ca aparținând perioadei lui Iosias, și un document Sacerdotal, cotel ca aparținând perioadei post-exilice, și care este esențialmente cu caracter legislativ. Ipoteza documentelor va fi completată de următoarea observație: există

¹⁰ Pentru realizarea unei informări complete, mult mai detaliată decât cea de față, vezi: A. de Pury et Th. Romer, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, Geneva, Labor et Fides, 1989 sau Th. Romer, *La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique*, Lausanne, ed. Du Zèbre, 1996.

¹¹ Este vorba despre perioada în care studiul ebraicului a avansat puternic și accesarea textului biblic s-a putut realiza în forma sa lingvistică inițială. Astfel cititorul poate observa încă din Bereșit că se utilizează pentru desemnarea lui Dumnezeu numele: Elohim și cel de Yahwe.

în chip distinct două surse, una Yahwistă și alta Elohistică, iar Yahwistul poate fi considerat ca fiind alcătuit din Y1 – sursa laică – și Y2 – o relectură. Munca lui Wellhausen a fost completată din această perspectivă, pentru a se ieși din zona Tetrateuhului, de către Hermann Gunkel, Albrecht Alt, și mai apoi de Gerhard von Rad și Martin Noth, dar cei doi teologi apusei sunt de fapt autorii formei celei mai elaborate cu privire la teoria documentelor, dar și cei care lansează ipoteza Hexateuhului¹². În dezbateri sunt invocate și elementele care vorbesc despre faza preliterară a teologiei iudaice, lucru bine cunoscut deoarece teologia iudaică a fost, inițial, preponderent orală. În cadrul acestei discuții sunt invocate sursele perioadei monarhice pe care cercetătorii le consideră tradiții.

Schițat, iată care ar fi configurația unei posibile geneze a Pentateuhului: 1. Tradiția sau tradițiile orale; 2. Doc. Yahwist (sec. X); 3. Doc. Elohist (sec. IX); realizarea primei fuziuni: 4. YE – yahwist elohist – (sec. VIII); Doc. Deuteronomist (sec. VII); din YE se dezvoltă în sec. VI tradiția Sacerdotală care va fuziona cu YE și mai apoi cu D rezultând YEDP sau Torah (sec. V-IV).

În 1975 Rolf Rendtorff¹³ aduce unele observații critice cu privire la teoria documentelor, lansându-se astfel o nouă dezbateri care cere să se observe faptul că în textura Pentateuhului este destul de greu să faci o delimitare obiectivă a Y de E, că există mai multe „crédos historiques” în jurul cărora se dezvoltă celelalte părți de text, că în acest caz ar trebui să recurgem la o altfel de lectură a Pentateuhului, poate la lectura sincronică și diacronică și aceste lecturi ar putea face lumină în cazul originii Pentateuhului. Acest tip de lectură, observă și Blum acest fapt, conduce la observarea unităților tematice sau a unităților literare și astfel dezbateri trece în zona identificării compoziției.

Pe drept cuvânt se întreabă mulți: se mai poate vorbi despre o geneză a Pentateuhului? Fie că ne gândim la teoria fragmentelor, fie că plonjăm în teoria documentelor, fie că stăruim în identificarea structurilor teoriilor compoziționale care invocând tradițiile scrise vechi fac o observație care cantonează ipoteza lor în ceea ce tratatele de istorie laică numesc: teoria generaționistă, adică faptul că gruparea sacerdotală a fost cea mai activă în a crea acest corpus de scrieri din Sfânta Scriptură. Câtă frământare, și cât de puțin se vorbește despre revelat și revelație, despre forța acestui text de a uni veacurile. Dacă luați aminte la acest gen de dezbateri nu puteți să nu observați extrema apropiere a lor de ceea ce se vehiculează în timpul nostru cu privire la canon și la multitudinea de gnoze salvatoare.

Repere fundamentale pentru o lectură corectă a textelor revelate. Nu pot să ascund faptul că această problematizare asupra genezei Pentateuhului m-a încercat mult. Am căutat răspunsuri începând de la tratatele citate și până la literatura patristică și nu cred că am găsit un răspuns mulțumitor, dar el există. El stă ascuns de ochii trupului nostru în cuvintele Mântuitorului „ceea ce este scris în

¹² M.Nothe, *Histoire des traditions du Pentateuque*, 1948.

¹³ R.Rendtorff, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989.

Lege”, în legea lui Moise. În acest demers de investigare am enunțat și eu o seamă de întrebări și de ipoteze. Nu de mult am avut o discuție cu Th. Romer și l-am întrebat: distinse profesore, când apare termenul de Pentateuh, trebuie oare să ținem cont chiar atât de mult de teoriile tetrateuhului, pentateuhului, hexateuhului sau a octoteuhului ? Nu mi-a răspuns direct, a sugerat faptul că e o problematizare bună.

Cercetând acest areal mai bine de cinsprezece ani am ajuns la concluzia că un prim reper fundamental este de natură apriorică și ține de sfera personalității lectorului: să admitti că textul este de natură revelată, că la formarea sa ca mesaj scris este un act concret de revelație. După acest moment urmează o lectură în sfera credinței, așa cum spune Sf. Petru Damaschinul, atunci când ți se pare că textul îți oferă unele contradicții, unele inadvertențe, silește-ți mintea să înțeleagă că încă nu poate să priceapă, și revino asupra lui. De fapt lectura în lumina credinței este o lectură liturgică.

În acest punct, după primele două repere, voiesc să inserez câteva observații personale cu privire la această problematică.

Credința și religia poporului ales a fost și în multe dintre constituantele sale este și azi o credință orală. Problema fixării în scris a revelației apare într-un context istoric foarte clar: poporul ales fusese eliberat din robia Egipteană în chip minunat și el se împotrivesc lui Moise și Domnului în mai multe rânduri în pustie. În acest context apare sentința divină: oasele voastre vor rămâne în pustie și Eu îmi voi zămisi un nou popor. Aș accentua faptul: îmi voi zămisi un nou popor. Din acest motiv am numit în unul din volumele dedicate lui Filon perioada din pustie ca fiind: „școala pustiei”. Așadar, ceea ce face Moise în pustie este o adevărată pedagogie și formare religioasă, teologică. Dacă admitem teoria unităților literare, a unităților tematice, vom putea observa că Pentateuhul în general poate fi receptat ca o scriere constituită din mai multe pericope cu caracter evident catehetic. Aceste cuvântări fiind adresate tinerei generații era firesc ca să se ridice și unele întrebări, unele reluări. De aceea unele grupe tematice nu operează cu un criteriu cronologic clar și nici nu era necesar, cronologiile sunt în general arbitrare. Nu dezvolt aici toată demonstrația, sper ca Dumnezeu să-mi ajute să finalizez Teologia Pentateuhului și acolo veți avea prilejul să observați în chip acurat suportul textual pentru afirmațiile mele. Totuși un minim exemplu: dacă luăm capitolul patru al Genezei și-l înlocuim cu capitolul cinci nu se produce nici o deformație doctrinară sau de conținut, dar se obține o rigoare logică, atât de mult revendicată de modernitate.

La fel este și în cazul cuvântărilor cu conținut legislativ. Ele sunt enunțate într-un context clar și vizează realizarea unității liturgice a poporului și a efectelor sociale determinate de acest fapt. Diversificarea structurilor de conducere, administrare și judecată cerea și aceasta o formă scrisă menită să realizeze dreptatea în forma sa unică.

Reiese, deci, faptul că principalul subiect al realizării formei scrise a revelațiilor Pentateuhului, în latura umanului, este Moise. Dar orice text poate suporta alterări sau reorganizări, cum se va fi întâmplat în vremea lui Iosia și a lui Ezdra, dar după această limită nu credem că s-a mai produs vreo schimbare formală.

Termenul de Pentateuh este de origine greacă, el trebuie cel mai degrabă poziționat cronologic în zona elenismului, în contextul elaborării Septantei. Până aici textul iudaic era cel tradițional: un text unitar alcătuit și păstrat pe suluri, singura lui diviziune fiind parașa, însemnarea pericopelor din Lege care se citeau la cult și care sunt vizibile și azi în edițiile critice ale Bibliei ebraice fiind însemnate cu „P”. Orice manual de isagogie prezintă numirile iudaice care atestă într-o oarecare măsură orientarea tematică a lectorului. Suntem de acord că ar putea fi realizate unele grupări de unități literare, dar aceasta numai pentru faptul că dorim să evidențiem aspectul dinamic al textului, că dorim să vă facem să ajungeți la vorbirea teologică a textului, la identificarea aspectului său revelat. Noi am mai afirmat, în studiile anterioare dedicate Pentateuhului, că pot fi distinse unele pericope care au aspect de cuvântare. Așa, de pildă, poate fi privită prezentarea rezumativă a actelor creației cuprinsă în capitolul I al cărții *Facere* sau reluarea aceleiași teme în structura a doua de relatare cuprinsă în capitolele II și III care este focalizată pe tema omului, a creării, a așezării sale în Eden, a căderii în păcat, ș.a.¹⁴

Nu avem încă datele suficiente pentru a fixa cronologic apariția termenului de Pentateuh, convingerea noastră este că nu se poate coborî mai jos de secolul III î.d. Hr. Așa se face că în tradiția iudaică există numirile: Bereșit, Vaele șemot, Vaicra, Bamidbar, Hadebarim, dar mai presus de acestea sunt nominalizările la singular, nominalizările ce reflectă faptul că lucrarea lui Moise a fost receptată ca un singur corpus: Tora, Tora Moșe, Tora Yahwe, Oraia, sau chiar în greacă: nomos. Ce urmăresc de fapt prin aceste evidențieri? Doresc să arăt că în ordinea percepției textului Torei ca text revelat aceste împărțiri care exploatează capacitatea simbolică a numerelor este străină de text, este străină de intenția autorului istoric și de a celui veșnic. Mistica numerelor este o chestiune ce vizează planul existenței istorice și orientarea sa deosebită spre transcendere. În ceea ce privește existența numerelor în Scriptura Vechiului Testament aș fi mai ponderat în a le recepta în stricta lor pozitivitate. Mă conving cu fiecare lectură că trei sunt structurile numerice stabile și mistice deopotrivă: unu, doi și trei, celelalte sunt rezultate combinatorii ce pot exprima în chip metaforic potența veșniciei existentă în istorie, dar nu o pot de la sine epuiza.

Citirea în cadrul cultului este un reper ultim pentru o exegeză autentică, trebuie să devină textul biblic o rugăciune a sufletului, a omului rațional. Ori în acest spațiu nu se mai pune problema criticii negative, a deducțiilor istorice, filologice sau demitologizante, aici omul începe și încununează sinele propriu cu întruparea Cuvântului, a Davar-Logosului.

Dimensiunea transconfesională / transreligii a Pentateuhului. Pentru a înțelege acest fapt mă voi folosi azi de una din lucrările cele mai recent publicate în cadrul islamului european¹⁵. Tareq Oubrou iese din canonul strict al exegezei

¹⁴ Structurarea pe care noi o propunem o vom prezenta în lucrarea noastră intitulată *Teologia Pentateuhului*, care va apărea în curând.

¹⁵ Tareq Oubrou, *L'Unicité de Dieu, at-Tawhîd, Des Noms et des Attributs Divins, al-Asma' wa-s-Sifat*, Bayane Edition, Paris, 2006.

islamice introducând în dezbateri nume ca Popper Karl, Bergson Henri, Monod Jacques, Gould Stephen Jay, Ruffie Jacques, Charles Darwin, ș.a. Am urmărit îndeosebi modul de raportare la scrierile lui Moise și reiese în chip clar faptul că referatul creării este cel pe care îl au toate religiile cărții. Elementele de particularizare sunt de factură subiectivă, adică cele determinate de citirea unei surse posterioare fără a trimite în chip clar la sursa primară. În acest punct exegeza creștină este mult mai obiectivă, dar trebuie înțeles și acest tip de demers, el este specific oricărei inițiative de individualizare, de fixare și afirmare a unei alte identități religioase. Mi-a reținut în chip deosebit faptul introducerii în dezbateri a lui Darwin cu celebra sa lucrare „L’Origine”. Tareq spune că „el era foarte conștient de implicațiile teribile pe care le implică eliminarea lui Dumnezeu din proiectul vieții. El a trăit această aventură în timpul unei angoase personale care apare clar într-o scrisoare trimisă de către soția sa în care-și exprimă atitudinea de respingere față de teoria sa din pricina sentimentelor sale religioase”¹⁶. Dacă studiem cu atenție acest prim volum observăm că structura fundamentală a exegezei islamice este rescriptul mozaic, scrierea Marelui Profet în modul de preluare și utilizare a Coranului. Elementul de particularitate este conceptul lansat de Coran „al-Mu’min” - credinciosul, element care poate să ne ofere un suport foarte concludent pentru numirile credinșilor islamici, dar pentru noi conceptul este relevant pentru explicarea teoriei ineiste cu privire la originea religiei. Preluarea haditului ne dovedește, încă o dată, faptul că textul revelat are un caracter de unicitate și de perenitate indubitabil.

Iată de ce V. Tarnavski spunea în mod explicit: „cine atentează la fundamentele Pentateuhului atentează la înseși fundamentele creștinismului și iudaismului”, dar iată că de data aceasta reiese că atentează la fundamentele tuturor religiilor Cărții.

Cred că această expunere vă aduce în față faptul că nu este cazul să eludăm etapele anterioare ale exegezei textelor revelate, că oricât ar fi de dezvoltată cercetarea filologică sau istorică nu va putea fi depășit de către mintea omului nivelul revelat al exprimării chiar dacă acesta apare ca structură i-logică, că în cazul textului biblic autorul principal este Dumnezeu care se descoperă prin profeții Săi, că textul revelat se adresează întregii creații. Din această perspectivă putem spune că textul Pentateuhului este de fapt susceptibil unei exegeze trans-confesionale, trans-religii.

¹⁶ Denton Michael, *Évolution, une théorie en crise*, Paris, Flammarion, 1992, p. 56-57. Pentru lămurirea acestei situații pot fi lecturate pozițiile lui Huxley sau corespondența lui Darwin cu Asa Gray.

SUSPINUL CREAȚIEI ȘI SLAVA FIILOR LUI DUMNEZEU, DUPĂ ROM. 8,19-23

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. *The yearning of creation and the revelation of the sons of God, according to Romans 8,19-23.* The first part of this article focused on the rationality of creation which is given in the supreme Reason that is the Logos, the Son of God. Apostle Paul states this reality in the Epistle to the Colossians: “For by Him all things were created that are in heaven and that are on earth, visible and invisible, whether thrones or dominions or principalities or powers. All things were created through Him and for Him” (1, 16).

In virtue of this common basis of all creation Apostle Paul views the interdependency between the destiny of human beings and that of the enviroing nature. Romans is the only Pauline Epistle that point out this truth: “For the eager expectation of the creation is awaiting the revelation of the sons of God...for we know that the whole creation groans together and suffers birth pangs together up to the present time. And not only this, but also we ourselves, having the first fruits of the Spirit, groan in ourselves, awaiting adoption, the redemption of our bodies” (8, 19,22-23). In vv.19-22, Paul describes the yearning anticipation of creation for deliverance and tied that deliverance to the “glory to be revealed” to believers. Now he shows how believers share this same eager hope. The transition from creation to Christians is made via the idea of “groaning”; not only is the creation “groaning together” but “we ourselves, having the first fruits of the Spirit, groan in ourselves, awaiting adoption and the redemption of our bodies.”

What is very important to be emphasized in this paragraph is the fact that all creation is awaiting the redemption of our bodies. “Redemption” shares with “adoption” and many others terms in Paul the “already-not yet” tension that pervades his theology, for the redemption can be pictured both as past (Eph. 1,7; Col. 1,14; Rom. 3,24; and I Cor.1,30) and as future (Eph.1,14; 4,30). As Paul has hinted in v.10, it is not until the body has been transformed that redemption can be said to be complete; in this life, our bodies share in that “frustration” which characterizes this world as a whole.

That means that our redemption is the redemption of all creation as well. We have to recognise here the universal, cosmological aspect of our salvation as an explicit Pauline feature of his Soteriology.

1. Preliminarii. Rațiunea supremă și rațiunea de a fi a creației

Una dintre marile întrebări pe care și le-a pus omul dintotdeauna este dacă există un raport între destinul său și cel al creației sau al naturii în mijlocul căreia își desfășoară existența? Sau, dacă omul are o responsabilitate pentru desfășurarea

procesului înaintării creației spre telosul său? De altfel, întrebarea poate fi nuanțată și într-un alt mod: Există o legătură de interdependență dintre destinul omului și al creației? Răspunsul la aceste întrebări nu poate fi decât unul afirmativ, putând fi bine argumentat și susținut de textul sfânt, revelat.

Baza solidarității dintre destinul omului și cel al creației este dată în Logosul creator și, mai apoi, în Cuvântul întrupat. Dumnezeu a pus în lucruri o rațiune și un sens al existenței lor, iar rațiunile tuturor lucrurilor sunt strâns legate de Rațiunea supremă, Cuvântul sau Logosul Tatălui.

Autorul Evangheliei a IV-a afirmă clar că lumea a fost creată prin Logosul divin și care nu e altul decât Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos: „*Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*” (In.1,3). În Epistola către Coloseni, autorul ei, Apostolul Pavel, mărturisește același lucru: „*Pentru că întru El au fost facute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, toate s-au făcut prin El și pentru El... și toate prin El sunt așezate*” (Colos.1,16)

Prin acest act creator s-a imprimat întregii creații pecetea Lui ca Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, sau pecetea unei filiații și raționalități de sus.¹ În special omul a fost făcut după „chipul Fiului și al Cuvântului”, care este la rându-i chipul Tatălui, iar natura cosmică este o prelungire actuală și potențială a omului ca astfel de chip.²

Așadar, întreaga creație se leagă de Logos nu numai prin faptul că este adusă la existență de Dumnezeu prin El, ci și prin structura rațională pusă în ea de Logos. Dumnezeu a pus în lucruri o rațiune și un sens al existenței lor, iar rațiunile tuturor lucrurilor sunt strâns legate de Rațiunea supremă, Cuvântul sau Logosul Tatălui, care le susține în existență și în care aceasta este prezentă, dar fără să fie parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv.³ În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă: „*În fiecare rațiune a celor ce există deosebit și în toate rațiunile după care există toate, se află Dumnezeu, Cel ce nu este, cu adevărat, nimic din cele ce există și este în sens propriu toate prin toate*”.⁴

În toate aceste rațiuni ale lucrurilor și persoanelor, într-un cuvânt, al întregii creații, există Dumnezeu Cuvântul, Fiul, care le-a adus la existență și le mișcă spre ținta lor, care este și cauza lor. Dezvoltând această idee, Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă: „*Tot ce se mișcă după fire se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut, desigur, ca origine a existenței, cauza din care este și pentru care a fost adus la existență; iar ca țintă a mișcării (τῆς ὁρῆς) au aceeași cauză pentru care*

¹ Cf. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vol.II, București 1995, 52.

² *Ibidem*.

³ A se vedea amănunte, în acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în Colecția „Părinți și Scriitori bisericești”, 80, București, 1983, 226, nota 295.

⁴ *Ibidem*, 226-227. Vezi o dezvoltare a acestei idei și la John Meyendorff, *Teologia bizantină*, București 1996, 177 urm.

*se mișcă și spre care se grăbește... Iar dacă țința celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, țința este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și există...”*⁵

Așadar, raționalitatea lumii este pentru om și culminează în om. Folosindu-se de ea în mod conștient, printr-o raportare la aceasta, animată de responsabilitatea ce decurge din calitatea sa de „coroană a creației”, omul urcă la o viață de comuniune spirituală și la conștientizarea unor sensuri și scopuri ale creației mult mai înalte pentru el.⁶ Între aceste sensuri ale existenței creației și rațiunea de a fi a omului există însă o interdependență de scop și sensuri care, în cele din urmă, se identifică toate cu Hristos, țelul suprem al tuturor lucrurilor și persoanelor, obârșia și țința finală a întregii creații, ca Alfa și Omega (Apoc.21,6; 22,13) tuturor. El încorporează astfel, în Sine, toată făptura, redând-o orientării și finalității ei eshatologice.⁷ Așadar, din rațiunea comună de a fi a tuturor lucrurilor și a omului decurge unitatea de destin a creației întregi și responsabilitatea omului față de înaintarea acesteia spre scopul, imprimat de Creator prin actul zidirii ei.

2. Raportul dintre om și natură în viziune paulină

Textul clasic în care Apostolul Pavel vorbește despre acest raport este cel din Epistola către Romani 8, 19-23: „*19. Pentru că nădejdea cea dornică a făpturii (nerăbdătorul dor – gr. φροκαρδ...α τᾶς κτ...σεως) așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu. 20. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o, - cu (în) nădejdea însă, 21. că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea mării fiilor lui Dumnezeu. 22. Căci știm că până acum toată făptură împreună suspină și suferă în durerile nașterii. 23. Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru.*”

Paragraful este însă introdus de versetul 18 care definește tema întregii pericope 8,19-23, și anume, „suferința actuală și slava viitoare a omului și a creației întregi”: „*Căci socotesc că pătimirile (τῶν παροξυνάσεων) vremii de acum (τοῦ καινοῦ αἰῶνος) nu înseamnă nimic față de mărirea care ni se va descoperi*”. Apostolul Pavel pune în paralelă valorică aici suferințele, din acest veac, cu slava viitoare. Termenul τῶν παροξυνάσεων se referă la orice fel de suferință (boli, lipsuri, catastrofe, persecuții pentru Hristos etc.), dar acestea dobândesc o valoare, comparativ cu slava ce va să fie, numai dacă sunt îndurate în Hristos și cu Hristos. Versetul 17 este explicit în acest sens: „*.....suntem împreună moștenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim (συμμεσχομεν τῆν κατὰ σὺνδοξασίμην)*”. Așadar, suferința și slava sunt asociate dacă sunt relaționate în Hristos. Altfel spus, Apostolul Pavel dă sens izbăvitor suferinței numai dacă este raportată la nădejdea depășirii ei în Hristos.

⁵ *Ibidem*, 227-228.

⁶ Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București 1978, I, 345.

⁷ Olivier Clement, *Le Christ terre de vivants*, Coll. „Spiritualité Orientale”, Ed. Abbaye de Bellefontaine, Maine et Loire, 1976, 102.

Din acest punct de vedere, slava viitoare se prezintă ca oglinda, sau reflexia începutului relației cu Hristos, în timpul de acum (τοῦ νῦν καὶ...του), exprimată și în suferințele îndurate cu speranța depășirii lor prin puterea și autoritatea Sa. Privită din această perspectivă, *suferința comportă deja în ea însăși, anticipativ, chipul slavei viitoare ce se arată ca o recompensă rezervată celor ce au suferit împreună cu Hristos (συνπέσcomεν)* (comp. I Pt. 1, 4-5).⁸

Dar, interdependența dintre om și creația fizică, din care el face parte și în care trăiește, este stabilită și de sentința de condamnare, pronunțată împotriva lui Adam, după căderea în păcat: „*Jar lui Adam i-a zis: Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit: „Să nu mănânci”, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ai fost luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce*” (Gen. 3, 17-19). Blestemarea pământului nu trebuie înțeleasă atât o pedeapsă din partea lui Dumnezeu, cât facerea mai evidentă a faptului ieșirii omului dintr-un anumit gen de realitate cu creația, care însemna pentru el, până la păcat, o desfătare, în care se oglindea mereu Dumnezeu în actul creator al iubirii Sale și ajungerea într-o altă relație cu aceasta marcată de faptul că în ea se va oglinde, de acum, mai mult păcatul și mereu aducerea aminte de el. În aceasta va consta osteneala și truda cu care omul va lucra pământul peste care a fost pus stăpân, iar acum devenit un rob al său.

În Epistola către Romani, Ap. Pavel demonstrează faptul că relația dintre om și natura înconjurătoare are și caracteristica unui fapt cu relevanță de *eveniment viitor* prin raportare, în primul rând, la planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. În acest sens, Apostolul afirmă faptul că făptura (κτ...σις)⁹ așteaptă cu o dorință înfocată, descoperirea fiilor lui Dumnezeu: „*Pentru că nădejdea cea dornică a făpturii (nerăbdătorul dor – gr. ἐποκαραδ...α τῆς κτ...σεως -) așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu*”. Termenul ἀποκαραδοκία este folosit numai o dată în Noul Testament (Filip. 1,20 – așteptarea mea stăruitoare) și însemnează o nădejde dornică de ceva, o neastâmpărată tânjire după ceva ce trebuie să se întâmple. În concepția Apostolului, lucrul după care făptura întreagă tânjește, așteptând să se întâmple, este *descoperirea fiilor lui Dumnezeu* (8,19). Verbul ἀπεκδεχομαι tradus cu «a

⁸ Vezi Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary), Grand Rapids, Michigan, 1996, 512.

⁹ Părerile exegeților referitoare la ceea ce trebuie să se înțeleagă prin termenul (κτ...σις) sunt împărțite. Unii cred că trebuie inclus și omul, alții doar creația însuflețită, în afară de om, alții cred că Apostolul face referire la întreaga creație însuflețită și neînsuflețită. Vezi amănunte, în acest sens, Douglas J. Moo, op.cit., 513-514.

aștepta» este folosit de 7 ori în Noul Testament (Rom. 8,19.23.25; I Cor. 1,7; Gal. 5,5; Filip.3,20; Evr. 9,28) și, de fiecare dată, se referă al revenirea lui Hristos.¹⁰

Expresia *descoperirea fiilor lui Dumnezeu* nu se referă doar la un act eshatologic, viitor, ci și la o continuă și dinamică manifestare a creștinilor ca fii ai lui Dumnezeu încă de aici de pe pământ, prin fapte care să confirme acest statut. Manifestarea unui creștin în fapte, care certifică statutul său, înseamnă o prezență și influență activă pentru întreaga creație, fapt după care ea tânjește mereu. Dar, descoperirea deplină a acestui statut al creștinului va avea loc, desigur, la parusia Domnului. Din perspectiva acestei viziuni, actul revelării creștinului în calitatea sa de fiu al lui Dumnezeu se prezintă ca fiind un proces continuu, dinamic, cu două faze diferite de manifestare: *nedeplină* – pe pământ, și *deplină* - în eshaton.¹¹

Așadar, descoperirea deplină a fiilor lui Dumnezeu se va produce la a doua venire a Mântuitorului, când, în viziunea Apostolului, ei vor avea parte de slava Lui (cf. Rom. 8, 18; Col. 1,27; 3,4; Evr. 2,10), fiind într-o clipă transformați din starea unei materii perisabile, trecătoare, într-una nestricăcioasă, veșnică (Rom. 8,23; I Tes. 4,17). Acela va fi și momentul în care se va revela deplin adevărul potrivit căruia destinul făpturii, al creației, este în strânsă interdependență cu cel al omului, altfel, neexplicându-se motivul pentru care aceasta așteaptă cu nerăbdare, cu neastâmpăr, descoperirea slavei omului ca fiu al lui Dumnezeu.

O nuanțare suplimentară a motivului acestei așteptări este prezentată în versetul 20, unde se arată că «*făptura a fost supusă deșertăciunii, dar nu de voia ei, ci din pricina aceleia care a supus-o, cu nădejde însă...*». Cuvântul grecesc *mataiōthti* (inutilitate, slăbiciune, lipsit de scop etc., cf. Efes. 4, 17, II Pt. 2,18) descrie schimbarea și «stricăciunea» (Rom.8, 21), care afectează toate lucrurile, întreaga natură, dar într-un mod independent de voința sau rațiunea ei de a fi.¹²

Cât privește sensul expresiei “*din pricina aceleia care a supus-o*” (ϕ11 | di | tōn ὀποφexata) păreri exegetice sunt împărțite atunci când trebuie să precizeze pe cine va fi avut Apostolul în vedere când vorbea de „*acela*” care a supus-o - tōn ὀποφexata. Unii exegeți cred că prin „*acela*” trebuie înțeles Adam¹³, păcatul său aducând blestemarea naturii; alții cred că ar putea fi vorba de Satan¹⁴, cel care a avut rolul decisiv în căderea protopărinților; iar alții cred că prin „*acela*” trebuie înțeles Dumnezeu¹⁵, Care a definit drumul făpturii prin modul în care a judecat păcatul adamic. Cei mai mulți comentatori biblici opinează însă pentru a treia variantă, în sensul că, doar Dumnezeu, autorul creației, putea decide

¹⁰ Cf. *Comentariu al Noului Testament*. O expunere a Scripturilor făcută de profesorii de la Seminarul Teologic din Dallas, Editori: John F. Walvoord, Roy B. Zuck, Ed. Multimedia, Arad, 2005, 464.

¹¹ Vezi Douglas J. Moo, *op. cit.*, 515.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. G.W.H. Lampe, *The New Testament Doctrine of Ktisis*, în SJT 17, 1964, 458 ;

¹⁴ Vezi Douglas J. Moo, *op. cit.*, 515.

¹⁵ *Ibidem*, 516. Vezi și John R. W. Stott, *Epistola lui Pavel către Romani*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2000, 265-266.

consecințele păcatului originar asupra operei sale. Aoristul pasiv $\text{\textcircled{O}}\text{pet } \text{\textcircled{E}}\text{gh}$ – *a fost supusă* – (Rom. 8,20) justifică această interpretare mai ales dacă îl coroborăm cu textul din I Cor.15, 27 unde Apostolul Pavel, citând Psalmul 8,6, afirmă: „*Căci toate le-a supus sub picioarele Lui*”. Este clar că Apostolul face referire, în acest text, la Dumnezeu.¹⁶

Potrivit viziunii lui Nichita Stethatos, creând pe om după chipul Împăratului veacurilor, Dumnezeu l-a făcut "*împărat al zidirii*" și "*l-a făcut să aibă în sine însuși rațiunile și cunoașterea tuturor celor ce sunt*".¹⁷

Înainte de cădere, cosmosul era unit prin relație cu omul, mișcarea materiei urmându-și, în mod natural, cursul ei spre scopul pentru care a fost creată. Era și ea spirituală prin om. Dar, călcarea poruncii de către Adam a făcut ca mișcarea materiei să devină deraiantă și mai puțin atrasă de spirit. Așadar, în căderea omului există și o cădere a materiei însăși.¹⁸ Păcatul originar a creat o breșă în armonia universală, schimbând nu atât locul tuturor celor ce erau "*așezate întru El*", cât deformând relațiile firești în care funcționau până atunci. Nesupunerea omului a dus la nesupunerea tuturor celor ce se aflau sub controlul său. Exista aproape o revoltă la nivelul genetic al făpturii create. Natura refuză să se mai supună omului în care nu mai vede, sau nu mai simte, pe cel ce trebuia să o aducă la o existență marcată de o desăvârșire continuă. În acest sens, speranța profetului Isaia în instaurarea unei ere mesianice în care «*lupul va locui laolaltă cu mielul; vișelul și puiul de leu vor mânca împreună și un copil îi va paște. Juninca se va duce la păscut împreună cu ursoaica și puii lor vor sălășlui la un loc...copilul alăptat se va juca în culcușul viperei și în vizuina șarpelui otrăvitor; copilul abia înțărcat își va întinde mâna. Nu va fi nici o necrocire și nici un prăpăd în tot muntele meu cel sfânt! Că tot pământul este plin de cunoștința și de temerea de Dumnezeu, precum marea este umplută de ape!*» (11,6-9) are la bază suspinul unei profunde tragedii creaturale cu adânci implicații biblice. Este suspinul tainic al făpturii care tânjește după starea ei de odinioară.

Totuși supunerea s-a făcut *cu (în) nădejde* - $\text{\textcircled{M}}\text{F}' \text{\textcircled{M}}\text{lp}...di$ -¹⁹, adică cu anticiparea unei zile viitoare, când «frustrarea» va fi îndepărtată (Rom. 8,24-25). Probabil că Apostolul va fi avut în vedere, când a vorbit de *speranță*, protoevanghelia sau prima veste bună adusă protopărinților noștri când li s-a făgăduit venirea unui

¹⁶ Greutatea interpretării expresiei $\text{\textcircled{C}}\text{ll} \mid \text{\textcircled{d}}\text{i} \mid \text{\textcircled{t}}\text{õn } \text{\textcircled{O}}\text{pot}\text{\textcircled{E}}\text{xata}$ rezidă într-o problemă gramaticală. Apostolul folosește prepoziția cu un acuzativ, ceea ce ar presupune că persoana la care se face referire nu este autorul acțiunii de a «supune» - așa cum Dumnezeu este – ci rațiunea pentru aceasta. Dar, aici poate fi vorba de un caz în care prepoziția cu acuzativ înseamnă același lucru ca și când ea este folosită cu un genitiv (cf. In. 6, 57). Probabil Apostolul va fi avut în vedere să sublinieze decretul lui Dumnezeu ca și cauză a «supunerii». Oricum, problema gramaticală nu se poate suprapune tăriei argumentelor lexicale și teologice (Vezi Douglas J. Moo, *op. cit.*, 516).

¹⁷ Vezi Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezit*, Ed. Deisis, Sibiu 2000, 117.

¹⁸ *Ibidem*, 117-118.

¹⁹ Traducerea prepoziției $\text{\textcircled{M}}\text{F}'$ cu «în» este justificată pentru că ea denotă «condiția» în care acțiunea lui Dumnezeu a avut loc.

Mântuitor, care-i va izbăvi de păcat și de consecințele lui (Fac. 3,15). Așadar, cu toate că creația a fost supusă stricăciunii, prin păcatul originar, n-a existat o clipă în desfășurarea ei istorică în care ea să nu aibă speranța unei izbăviri, și aceasta pentru că condamnarea ei s-a făcut, totuși, între cadrele unei speranțe.²⁰ Privit din această perspectivă, versetul 20: «*Căci făptura a fost supusă deșertăciunii- nu de voia ei, ci din pricina aceluia care a supus-o, - cu (în) nădejdea însă*» devine «pivotal» argumentelor Apostolului din întreaga pericopă (8,19-23), întrucât el trece, acum, de la «explicarea» motivului pentru care creația nu trebuie văzută ca fiind lipsită de speranță, la natura acestei speranțe și la relația acesteia cu faptul «descoperirii fiilor lui Dumnezeu» (8,19).

Când planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii se va încheia și fiilor lui Dumnezeu li se va oferi posibilitatea să experimenteze împreună libertatea slavei față de păcat, de Satan și de degradarea fizică, atunci creația va fi izbăvită din robia stricăciunii: «*că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea mării fiilor lui Dumnezeu*» (8,21) Așadar, conținutul speranței de care vorbește Apostolul este eliberarea făpturii din robia stricăciunii pentru a se bucura și ea de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu.

Avându-și punctul original în acel "*la început*" biblic, lumea parcurge, prin om, drumul inițiativ al istoriei, călăuzit de ținta în care-și găsește marea transfigurare.

Blestemarea creației fizice de către Dumnezeu, în momentul căderii omului în păcat, trebuie înțeleasă ca o parte anticipativă a judecății și a pedepsei omului pentru greșeala sa, și aceasta datorită poziției și autorității lui în raport cu creația, și anume, ca stăpân peste ea, demnitate pe care i-o dăduse însuși Dumnezeu (Gen.1, 26-30; 2, 8,15).

Într-un mod similar, având în vedere că planul lui Dumnezeu de mântuire a omului are ca scop crearea unei făpturi noi (II Cor.5, 17; Gal. 6, 15), lumea fizică va fi și ea recreată (Apoc. 21, 5). Acest lucru se va realiza în 2 etape:

1. *restaurarea cosmosului prezent* în conjuncție cu a doua venire a Domnului și întemeierea împărăției mesianice pe pământ (Is. 11,5-9; 35,1-2.5-7; 65, 20.25; Amos 9,13).

2. *crearea unui «cer nou» și a unui «pământ nou»* (Apoc. 21,1, II P. 3,7-13).²¹

Dar, ideea interdependenței dintre destinul omului și al creației fizice este subliniată mai pregnant de Apostol în versetele 22-23, unde este consemnat: «*Căci știm (ošdamen ḡ|r) că până acum toată făptură împreună suspină și suferă în durerile nașterii. Dar, nu numai ea, ci și noi înșine, care avem pârga Duhului, suspinăm în lăuntrul nostru, așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru*». Expresia ošdamen ḡ|r (dar, știm...) exprimă o stare de cunoaștere continuă datorată percepției stării creaturii, și anume, că până în ziua de acum, toată făptura suspină și suferă durerile nașterii, adică stările adecvate procesului nașterii din nou

²⁰ Vezi Douglas Moo, *op. cit.*, 516.

²¹ Vezi *Comentariu al Noului Testament*, 464.

a lumii, a permanentului urcuș epectatic spre deplină spiritualizare. În literatura apocaliptică iudaică, suferințele pe care le trăia Israel erau în mod frecvent denumite „vaietele lui Mesia” sau „durerile nașterii veacului mesianic”. Adică, erau considerate preludiul dureros, ba, chiar heraldul sosirii victorioase a lui Mesia.²² Iisus însuși a folosit aceeași expresie în discursul Său apocaliptic, când vorbește despre învățătorii mincinoși, despre războaie, foamete și cutremure de pământ ca fiind „începutul durerilor (nașterii - n.n.)” (NIV) sau „primele dureri ale nașterii noului veac”, adică semnele preliminare ale venirii Sale (Mt. 24,8; Mc. 13,8; In. 16,20 urm.). De fapt, versetul 22 adună laolaltă trecutul, prezentul și viitorul, întrucât se spune nu numai că actuala creație suspină acum, ci că ea suspină ”până în ziua de azi”, adică neîntrerupt, din trecut până în clipa de față. Și, deoarece, suspinele ei sunt durerile nașterii, ele sunt o așteptare a sosirii noii ordini spirituale.²³

Dar, prezența prepoziției *σύν* – *împreună*, din expresia *toată făptură împreună suspină* nu trebuie înțeleasă ca referindu-se la creștini, care sunt menționați însă special în vers. 23, ci la diverse părți ale creației naturale, care se găsesc solidare unele cu altele, precum și cu omul, atât în cădere cât și în ridicare.²⁴ Versetul 22 introduce, în același timp, acest paragraf nou care prezintă speranța eliberării viitoare de suferințele venite prin blestemul păcatului. De fapt, această secțiune referitoare la „suferințele din vremea de acum” Apostolul o deschide cu versetul 18: „*Căci, socotesc că pătimirile vremii de acum nu au nici o însemnătate față mărirea care ni se va descoperi*”.

Cât despre creștini, Apostolul Pavel afirmă că și ei, împreună suspină, în ei înșiși, așteptând înfierea, cu toate că au *pârğa Duhului*. Expresia este o utilizare apozițională a genitivului și înseamnă că cele dintâi roade pe calea procesului înfierii, adică al reînnoirii, aparțin lucrării Duhului. Este interesantă această viziune a Apostolului Pavel din Romani, potrivit căreia înfierea, ca ultim act al eliberării de suferință și adoptare a noastră în familia lui Dumnezeu, înseamnă răscumpărarea trupului nostru: „...*așteptând înfierea, răscumpărarea (ἑὐπολύτρωσις) trupului nostru*” (8,23).²⁵ „Răscumpărarea” dimpreună cu „înfierea” și cu alți câțiva termeni exprimă astfel, în teologia Sf. Pavel, acea tensiune dintre „deja” și „nu încă”, caracteristică eshatologiei sale și aceasta, în primul rând, pentru că răscumpărarea poate fi înțeleasă atât ca un act soteriologic trecut,²⁶ cât și ca unul viitor.²⁷

²² Cf. John R. W. Stott, *op. cit.* 268.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, 465

²⁵ A se vedea amănunte la Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, 464-465.

²⁶ Efes.1,7; Col.1,14; Rom. 3,24; I Cor. 1,30.

²⁷ Efes. 1,14; 4,30.

Etimologic, termenul *ϕύπολύτρωςις* se referă la acțiunea de a pune în libertate a cuiva, de eliberare sau de dezrobire obținută prin plata unei răscumpărări.²⁸ Folosind acest termen pentru definirea răscumpărării omenirii, Apostolul Pavel înțelegea moartea lui Iisus ca însemnând un preț de răscumpărare, pe care El l-a plătit Tatălui, în locul nostru, pentru eliberarea din robia în care ne-a aruncat păcatul neascultării inițiale, a strămoșului Adam.

Așadar, creația trebuie "*modelată*" la nesfârșit de om și transferată complet în conținuturile conștiinței interumane iubitoare, ca de aici să se opereze pasul următor, și anume, acela al metamorfozării spirituale a materiei prin forța spiritului creator manifestat prin latura spirituală a omului. Repunerea creației în cadrele sale firești revine, așadar, omului, ca o datorie firească ce decurge din faptul interdependenței de destin. Dar, după căderea în păcat omul însuși avea nevoie, ca la rându-i, să fie repus în cadrele sale firești, lucru care echivala cu o a doua creație a sa. Această „re-creare” a omului și, implicit prin el, a naturii înconjurătoare, nu o putea realiza singur din cauza păcatului și a urmărilor acestuia asupra întregii creații. În acest punct mort, în care, cel ce a fost chemat să fie stăpân și împărat, a devenit rob, a intervenit Hristos. E absolut necesar ca natura să fie restaurată fiindcă mântuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic.²⁹

Așadar, sfințirea și înnoirea adusă lumii și omului de către Hristos, prin Întruparea și actul răscumpărător al morții și învierii Sale, se prezintă mai mult decât o reunificare ontologică a tuturor în Sine; înseamnă o *super-creație*³⁰ și o eternizare a tuturor. Hristos este și devine prin Întrupare, prin jertfa și învierea Sa sensul ultim și forța motrice determinantă în evoluția spirituală, progresivă și ireversibilă a Cosmosului și a omului.

Prin urmare, *destinul omului determină destinul universului, el fiind pentru Univers și pentru întreaga creație o speranță și un risc imens, în același timp, cu consecințe salvatoare sau catastrofale nedefinite.*

Așadar, în starea în care se află omul și natura, în acest moment, fiecare se prezintă ca un ajutor pentru cealaltă parte, îndrumându-se reciproc spre reîntorcerea la origini. În libertatea sa, omul este chemat să transforme prin el și în Hristos Cel Întrupat, adică în Trupul Său – Biserica – , întreg cosmosul, în primul rând, printr-un efort continuu de consacrare și spiritualizare a lui proprie, printr-o transfigurare hristogenetică și hristoforică a ființei sale spirituale. Căci stăpânirea lui Hristos peste întreaga creație angajează cu sine întreaga devenire spirituală a omului și a cosmosului, antropo- și cosmogeneza, teoforizându-le.³¹

Prin urmare, concepția creștină despre om și cosmos, în lumina evenimentului „Hristos” este, în esență, dinamică și optimistă, concepându-le ca fiind într-o

²⁸ Vezi amănunte Otto Procksch, Friedrich Büchsel, art. *Λύω, λυτρόω, λύτρωςις, ϕύπολύτρωςις*, în Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band IV, 329 urm.

²⁹ Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, 1993, 187.

³⁰ Cf. P. Teilhard de Chardin, *Le milieu divin. Essai de vie intérieure*, Ed. Du Seuil, Paris 1957, 201.

³¹ Amănunte, în acest sens, vezi P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, 147-158.

continuă devenire, într-un raport de interdependență, într-o mișcare graduală perpetuă, de la sensibil la suprasensibil, de la imanența vieții materiale, la transcendența celor spirituale. Căci „în adevărata ei ființă, creatura își are rădăcini cerești”, fiind chemată să devină, în ansamblul ei, templul lui Dumnezeu,³² toate avându-și punctul lor de contact în Hristos Cel Întrupat.

Situația cosmosului, eliberarea lui în Dumnezeu sau aservirea lui la corupție și neantizare, depinde, așadar, numai de atitudinea fundamentală a ființei raționale, omul, în raport cu lumea și cu Creatorul ei.

³² O dezvoltare a acestei idei, vezi la O. Clement, *Le Christ terre des vivants*, Coll. *Spiritualité Orientale*, Ed. Abbaye de Bellefontaine, Maine et Loire, 1976, 87, 91-95.

MARTORI AI LUI HRISTOS ÎNTR-O LUME PLURALISTĂ¹

ADELBERT DENAUX²

RÉSUMÉ. Témoins du Christ dans un monde pluriel. La mission des premiers disciples du Christ ressuscité peut être décrite d'au moins deux façons: une mission universelle d'enseignement et d'annonce de la bonne nouvelle (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15; Lc 24, 46-47) ou le devoir d'être les témoins des choses qui sont arrivées à Jésus-Christ (Lc 24, 48; Ac 1, 8). Peut-être a-t-on plus insisté dans le passé sur la mission d'enseignement et d'annonce de l'Évangile, le devoir d'évangéliser, et moins sur la mission tout aussi importante d'être les témoins des choses du Christ. Dans les écrits du Nouveau Testament l'idée du témoin en rapport avec le Christ et son Évangile joue un rôle essentiel et très important pour la foi chrétienne et la vie en général. Par la prédication agissante dans toute l'histoire de l'Église le chrétien est considéré comme le témoignage de Jésus-Christ, lui-même témoignage de Dieu pour le monde. Par la suite, nous étudierons d'abord l'arrière-plan vétérotestamentaire du thème du témoin dans le Nouveau Testament. Là nous entendrons parler du «procès de Dieu», mais aussi de «Dieu accusé», Dieu accusateur et Dieu accusé. Nous verrons dans un deuxième temps que Jésus est décrit dans le Nouveau Testament comme «fidèle et véritable témoin» (Ap 3, 14). Troisièmement le Nouveau Testament parle aussi du témoignage du Saint - Esprit (Jn 15, 26). Quatrièmement nous verrons que dans le Nouveau Testament l'Église est définie comme une communauté de témoins (Ac 22, 14-15; 1 Jn 1, 1-2). Et finalement nous essaierons de décrire la valeur ou la portée du motif du témoin pour le monde sceptique, troublé et trépidant où nous vivons aujourd'hui à l'aube du troisième millénaire. Le thème du témoin est très important pour le prédicateur contemporain et pour ceux qui transmettent le message de l'Évangile. Les témoins répètent les paroles de Jérémie: «Il y a dans mon cœur comme un feu dévorant, qui est renfermé dans mes os. Je m'efforce de le contenir, et je ne le puis» (20, 9). Comme les prédicateurs du premier siècle, ils expliquent: «Car nous ne pouvons pas ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu» (Ac 4, 20).

Introducere: importanța subiectului

Înainte de a Se reîntoarce la Tatăl, Domnul înviat le-a încredințat ucenicilor Săi o misiune universală, pe care redactorii Evangheliilor au descris-o în moduri diferite. Matei o formulează astfel: „[...] mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă. Și iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (*Matei* 28, 19-20). Finalul *Evangheliei de la Marcu* este mai scurt: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura”

(*Marcu* 16, 15). Evanghelistul Luca evocă și el această misiune de propovăduire. În redactarea sa, Iisus Cel înviat spune: „[...] așa este scris și așa trebuia să pătimească Hristos și a treia zi să învie din morți și în numele Său să se propovăduiască pocăința și iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim” (*Luca* 24, 46-47). Și adaugă: „Voi sunteți martorii acestora” (*Luca* 24, 48). Această decizie este amintită și la începutul *Faptelor Apostolilor*.

Înainte de a Se înălța la cer, Iisus le spune ucenicilor Săi: „Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului” (*Faptele Apostolilor* 1, 8). Plecând de la acest enunț, este clar că misiunea primilor ucenici ai lui Hristos poate fi descrisă în cel puțin două moduri: o misiune de a-i învăța pe alții și de propovăduire a veștii celei bune (*Marcu, Matei, Luca*), sau datoria de a fi martorii lucrurilor care I s-au întâmplat lui Iisus Hristos (*Luca, Faptele Apostolilor*). Poate că în trecut s-a insistat mai mult asupra misiunii de învățare și de propovăduire a Evangheliei, adică datoria de a evangeliza (*kerygma, keryssein*) și mai puțin asupra misiunii, la fel de importante, de a fi martori ai lucrării lui Hristos (*martyra, martyreo*). Faptul acesta este remarcabil, cu atât mai mult cu cât în Noul Testament expresiile *martyrs, martyreo, martyria, martyrion* sunt mult mai numeroase decât *kerygma* și *keryssein*. Această observație, dar și faptul că noi ne-am adunat aici la Trier, unde „atâta nor de martori” (*Evrei* 12, 1) a dat lumii mărturia sa creștină, ne invită să studiem în profunzime bogăția temei *martorilor* în Noul Testament.

De la bun început trebuie să explicăm că reprezentarea sau imaginea martorului poate avea sensuri diferite. În studiul său *The New Testament Concept of Witness*, Allison A. Trites a descoperit patru genuri de material în care apare simbolismul martorului:

a) *un sens literal*: în descrierile unor proceduri de tribunal, unde terminologia folosită este pur juridică: *martorii* sunt chemați de către Curte la bară; un *martor* este cineva care cunoaște direct și personal fapte în care este implicat, pe care le-a văzut sau le-a auzit, și depune jurământ;

b) *o extensiune a sensului literal*: într-o situație conflictuală, cineva poate fi chemat să dea *mărturie* pentru sau împotriva uneia dintre părțile implicate, iar semnificația juridică a cuvântului poate fi extinsă;

c) *o întrebuițare metaforică a cuvântului*, unde aspectul juridic al sensului rămâne în ultimul plan, dar nu este în mod necesar prezent;

d) în sfârșit, *reprezentarea martorului ca mărturie într-un context religios* (sau în sensul de apel etc.).

Pentru ultimul caz (d), termenul „martor” este folosit și într-un alt sens, ca expresie a unei convingeri personale, dar care se bazează în mod necesar pe dovezi obiective. În legătură cu termenul „mărturie” într-un sens religios, J. R. van Pelt remarca: „Ideea martorului în raport cu Hristos și cu Evanghelia Sa joacă în scrierile Noului Testament un rol esențial, foarte important pentru credința creștină și pentru viață în general. Nu numai printr-o simplă învățare, ci și prin propovăduirea făcută în

întreaga istorie a Bisericii, Evanghelia este considerată nu un sistem speculativ, ci mărturia lui Iisus Hristos, El Însuși mărturie a lui Dumnezeu pentru lume”.

În continuare, vom studia mai întâi fundalul vechi-testamentar al temei *martorului* în Noul Testament. Aici vom auzi vorbindu-se de „procesul lui Dumnezeu”, precum și despre „Dumnezeu acuzat”, Dumnezeu acuzator și Dumnezeu acuzat. Într-o a doua fază, vom vedea că Iisus Hristos este descris în Noul Testament drept „martor credincios și adevărat”. În al treilea rând, Noul Testament vorbește și de mărturia Duhului Sfânt. În al patrulea rând, vom vedea că în Noul Testament Biserica este definită ca o comunitate de martori. Și, în sfârșit, vom încerca să descriem valoarea sau puterea de motivare a martorului pentru lumea sceptică, tulburată și agitată în care trăim astăzi, în zorii celui de-al treilea mileniu.

1. Procesul lui Dumnezeu: controversă și mărturie în Vechiul Testament

Nu putem înțelege Noul Testament fără a ține seama de Vechiul Testament, iar acest fapt contează și pentru tema martorului. Conceptele sau imaginile juridice dețin un loc important în Biblie. De ce este astfel? Biblia se ocupă de relații, de relații rupte și apoi iarăși restaurate. Limbajul juridic pune accentul pe datoriile legate de aceste relații. Istoria omenirii este un proces în care Dumnezeu apare ca judecător, dar și ca acuzat și respins. Așa se întâmplă în cazul unor pasaje din Vechiul Testament. Să privim mai îndeaproape capitolele 40-55 ale cărții profetului Isaia. Aceste capitole ne vorbesc despre două mari conflicte, între Yahve și lume pe de o parte, și între Yahve și Israel pe de altă parte. Este important să nu le confundăm. Pasajele din *Isaia* 40-55 folosesc frecvent termenii și metaforele juridice. Lucrul acesta este deosebit de evident în *Isaia* 41, 1-29. Acest pasaj abundă în termenii tehnici ai vechii Curți de justiție a evreilor: acuzatorul, martorul, cei care asistă la proces, acuzația, apelul la răspunsul împotriva acuzației, judecata; toți acești termeni juridici sunt prezenți.

Isaia 43, 9-13 constituie un alt proces pe care, înainte de a face câteva remarci pe marginea lui, dorim să-l cităm în întregime: „Toate neamurile să se adune laolaltă și popoarele să se reunească. Care dintre ele n-au dat de știre aceasta și n-au făcut profeții? Să-și aducă martorii și să dovedească [dreptul lor], să audă toți și să spună: «Adevărat!» Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul Dumnezeu, voi și Servitorul Meu pe care L-am ales, pentru ca voi să știți, să credeți și să înțelegeți că Eu sunt; înainte de Mine n-a fost alt dumnezeu și nici după Mine nu va mai fi! Eu sunt Dumnezeu, și nu este mântuitor în afară de Mine! Eu sunt Cel ce am vestit, Cel ce am mântuit și Cel ce am prevestit și nu sunt printre voi un dumnezeu străin. Voi sunteți martorii Mei, zice Cel Veșnic. Eu sunt Dumnezeu din veșnicie și de aici încolo Eu sunt! Nimeni nu poate să iasă de sub puterea Mea și ceea ce fac Eu, cine poate strica?”

Profetul folosește forma literară a procesului pentru a transmite mesajul. Israel și neamurile sunt convocați împreună în fața unei Curți [de judecată], unde părțile principale în litigiu sunt Yahve, Israel și națiunile cu Yahve ca purtător de

ADELBERT DENAUX

cuvânt. În această mare controversă sau proces, Dumnezeu și martorii Lui sunt așezați de-o parte, iar dumnezeii neamurilor și adepții lor, de cealaltă parte. Amândoi, adică falșii dumnezei și martorii lor flecari (neamurile), sunt invitați să-și prezinte cazul, să aducă argumente valabile precum împlinirea profețiilor, care pot fi constatate în bună și cuvenită formă. Incapacitatea lor de a răspunde se traduce prin tăcerea în fața somațiilor adversarilor pe care îi au la proces și de aceea ei își vor pierde cauza.

Față de absența unor martori în numele neamurilor și a dumnezeilor lor, Yahve Se întoarce spre propriul Său popor și Se adresează insistent lui Israel: „Voi sunteți martorii Mei!” (*Isaia* 43, 10). Capacitatea lui Yahve de a prevesti „ceea ce era înainte” poate fi recunoscută prin mărturia martorilor Săi, iar acestea sunt dovezi convingătoare când El afirmă că este unicul Dumnezeu mântuitor. Israel poate, într-adevăr, să confirme profeția împlinită, pe baza experienței sale istorice legată de lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, și trebuie să dea mărturie despre aceasta în fața lumii. Aici profetul prezintă una dintre temele sale principale: el descrie misiunea lui Israel pentru lume, făcând ca această poruncă solemnă – „Voi sunteți martorii Mei!” – să fie urmată de formula profetică „zice Domnul Dumnezeu”. Rândurile următoare întăresc această interpretare. *Martorii* (plural) sunt identificați cu *servitorul* (singular). Pluralul (*martori*) și singularul (*servitor*) reprezintă exact ceea ce profetul pretinde în ceea ce-l privește pe Israel, și aceasta de-a lungul întregii sale relatări. Israel nu trăiește numai pentru sine însuși. El are o misiune, iar această misiune este de a fi *martorul* și *servitorul* ales al lui Dumnezeu. El există pentru a îndeplini planurile lui Dumnezeu și pentru a face voia Lui. Prin mărturia și prin slujirea lui, Israel va afla că Yahve este Dumnezeul tuturor neamurilor. Faptul că Dumnezeu este Dumnezeu și totodată Dumnezeul unic, aceasta este mărturia lui Israel, misiunea sa ca servitor și totodată sensul alegerii sale.

Israel este martorul lui Dumnezeu pentru că a fost „ales”, pentru că Dumnezeu S-a făcut cunoscut lui, pentru că el știe, „crede” și „înțelege” că Dumnezeu este Dumnezeu. Dumnezeu S-a făcut cunoscut prin cuvântul Său și prin lucrarea Sa ca „Izbăvitor” și „Mântuitor”, prin acțiunile Sale drepte și salvatoare. Chiar și numai existența lui Israel este o dovadă vie că Dumnezeu lucrează în istorie. Întreaga Scriptură poate fi considerată ca un mare proces în care falșii dumnezei și adevăratul Dumnezeu își au proprii martori. Slujirea lui Israel, vocația lui este de a fi martorul lui Dumnezeu în fața neamurilor. Același gând este exprimat în pasajul unde Servitorul lui Dumnezeu (*Ebed Yahweh*) trebuie să fie „lumina neamurilor” (*Isaia* 49, 6). De fapt, Servitorul credincios al lui Dumnezeu nu este oare Servitorul suferind, respins de către oameni, fidel până la sfârșitul amar și purtând păcatele poporului Său?

Mai există un al doilea proces în aceste capitole ale cărții profetului Isaia (40-55), cel al lui Yahve și al poporului Său (rând pe rând Iacob, Israel, Sion etc.). Israel se plânge că dreptul său nu este recunoscut de către Dumnezeu; însă nu este cătuși de puțin așa: Yahve este veșnic, Creatorul neobosit al întregului pământ; este

sursa de putere niciodată secată, la dispoziția celor care Îl urmează (40, 27-31). Israel crede că El a lucrat zadarnic (49, 4) și se plânge că Yahve l-a uitat (49, 14), însă aceasta nu este cu puțință, dată fiind marea Sa iubire (49, 15-16). Israel care a fost trimis în exil este pedepsit din pricina infidelității sale (43, 21-28), însă Yahve poate să-l primească din nou. Și face aceasta pentru ca toți oamenii să poată cunoaște că El este stăpânul istoriei (41, 17-20).

2. Iisus – Martorul credincios

Când Cuvântul se întrupează în Iisus din Nazaret, când Dumnezeu intervine în istorie, marele tribunal pe care profetul Isaia îl prevăzuse și îl presimțise devine realitate. Iisus, Fiul Omului și Fiul lui Dumnezeu, este acuzat de curtea lui Pilat din Pont. Lumea laică și religioasă, în persoana lui Pilat din Pont și a lui Caiafa, Îl acuză și nu există nimeni pentru a-I lua apărarea. Însă, în fața curții mai înalte a lui Dumnezeu, Fiul Omului este Servitorul credincios Care Își pecetluiește cuvintele cu sângele Său și Care, prin supunerea Sa până la moarte, sfâșie legăturile morții și ale infernului. Este adevărat că termenul „martor” este folosit mai puțin în ceea ce-L privește (*1 Timotei* 6, 13; *Apocalipsa* 1, 5; 3, 14). Credem totuși că slujirea Sa de martor al Bisericii nu poate fi înțeleasă decât plecând de la tribunalul lui Pilat din Pont unde stă „Omul” (*Ioan* 19, 5), Martor neînfricat al adevărului lui Dumnezeu: „Eu pentru aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume: să mărturisesc pentru adevăr; oricine este dintru adevăr ascultă glasul Meu” (*Ioan* 18, 37).

În cartea *Apocalipsei*, în introducerea epistolelor către cele șapte Biserici din Asia, se pune problema lui „Iisus Hristos, Martorul Cel credincios, Cel Întâi-Născut din morți, și Domnul împăraților pământului” (*Apocalipsa* 1, 5). Putem pune la îndoială faptul că substantivul *martyrs* însemna deja „martir” în sensul de mai târziu, adică cel care își dă viața pentru mărturie. Se pare că există aici o doctrină hristologică în germene. „Martor credincios” se raportează la slujirea și la patima Lui; „Întâi-Născut” la Înviere, iar „Domnul împăraților pământului” la preaslăvirea Sa. Încă o dată, în epistola către Biserica din Laodiceea, El este descris ca „Amin-ul, Martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu” (*Apocalipsa* 3, 14). În acest context, pasajul „Martorul cel credincios și adevărat” pare a fi folosit pentru a desemna viața, moartea și învierea Lui. Este posibil ca autorul *Apocalipsei* să vadă în Iisus pe Unicul Care Și-a îndeplinit chemarea făcută de către Dumnezeu de „Servitor ales” pentru Israel, precum și misiunea pământească de Slujitor credincios și adevărat al lui Dumnezeu în fața lumii. Nu poate fi vorba despre un cadru juridic pentru al treilea pasaj, unde Iisus este considerat ca „dând mărturie”: „Luptă-te lupta cea bună a credinței, cucerește viața veșnică la care ai fost chemat și pentru care ai dat bună mărturie înaintea multor martori. Înaintea lui Dumnezeu, Cel ce pe toate le aduce la viață, și înaintea lui Iisus Hristos, Cel ce în fața lui Ponțiu Pilat a mărturisit mărturisirea cea bună, îți poruncesc: Să păzești porunca neîntinată, la adăpost de orice învinuire, până la arătarea Domnului nostru Iisus Hristos [...]” (*1 Timotei* 6, 12-14). Suntem tentați să ne gândim că „mărturisirea

ADELBERT DENAUX

cea bună” a lui Iisus în fața lui Pilat este identică celei a lui Timotei „în prezența unui mare număr de martori”. Putem crede că mărturisirea lui Timotei a fost o confirmare a domniei lui Hristos. Este mai verosimil însă a considera că mărturia lui Iisus la procesul Său era semnul credințioșiei Sale față de mesajul lui Dumnezeu în cuvinte și în fapte. El stătea fără teamă în fața acuzatorilor Săi, iudaismul oficial și Roma, și a adus astfel o mărturie credincioasă și adevărată pentru Dumnezeu. Ca și în cartea profetului Isaia, și în dările de seamă ale procesului lui Iisus, Dumnezeu este acuzat. El Își cheamă Servitorul, pe Iisus, pentru a da mărturie în fața lumii. Martorul fidel al lui Dumnezeu este un om atârnat pe lemn. Dovada sfințeniei și a îndurerării dumnezeiești este crucea pe care Se lasă răstignit El Însuși în persoana Fiului Său. „Acum este judecata acestei lumi; acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară. Iar Eu, când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine” (*Ioan* 12, 31-32). Crucea este mărturia obiectivă, pentru toate timpurile, a judecății lui Dumnezeu și a iertării Sale. Prin învierea Fiului Său din morți, Dumnezeu pecetluiește această mărturie și confirmă că Iisus din Nazaret este Domnul și Mântuitorul omenirii; acum El este pentru totdeauna Martor credincios, Martorul apărării lui Dumnezeu înaintea lumii necredincioase.

3. Mărturia Duhului Sfânt

Iisus lasă un alt martor fidel pentru a-Și conduce credințioșii pe calea Sa: „Dar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi întru tot adevărul; că nu de la Sine va grăi, ci cele ce va auzi va grăi și pe cele viitoare vi le va vesti” (*Ioan* 16, 13-14). Duhul Sfânt este „sfătătorul” care „va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată” (*Ioan* 16, 8). Evanghelistul Ioan pune în mod special accent pe această slujire de martor pe care o are Duhul Sfânt: „Duhul este Cel ce mărturisește, pentru că Duhul este adevărul” (*I Ioan* 5, 6). Conform celor spuse în *I Ioan* 5, 6-11, mărturia Duhului Sfânt pare să fie afirmația lui Dumnezeu că Iisus este Fiul Său. Mărturia pe care o depune Duhul Sfânt este cunoscută în afară pentru toți oamenii, iar în interior pentru toți credințioșii. Spre exterior, „o astfel de mântuire care, avându-și începutul în însăși propovăduirea Domnului, ne-a fost adevărată de către cei care au ascultat-o, împreună cu ei mărturisind și Dumnezeu prin semne și minuni și prin felurite puteri și prin darurile Duhului Sfânt, împărțite după voia Sa” (*Evrei* 2, 3-4) pare a fi mărturia mântuirii vestită mai întâi de către Iisus Hristos, apoi confirmată de martori oculari. Dovada reală a prezenței Duhului Sfânt devine vizibilă deopotrivă în viața lui Iisus și în experiența Bisericii. Slujirea Duhului Sfânt devine, prin lucrarea Sa, o dovadă de netăgăduit pentru iudaism (și pentru neamuri) că mesajul Bisericii în legătură cu Iisus Hristos vine de la Dumnezeu. Domnul a spus-o mai dinainte că Duhul va da mărturie despre El (*Ioan* 15, 26). Spre interior, Duhul Sfânt dă mărturie credințioșilor că ei sunt fiii ai lui Dumnezeu (*Romani* 8, 16; *I Ioan* 3, 24) și că mărturia lui Dumnezeu asupra lui Iisus rămâne în inimile lor (*I Ioan* 5, 10). Când creștinii cred, prin Duhul Sfânt, că Iisus este Fiul lui Dumnezeu (că El este de natură dumnezeiască), ei au în sinea lor

mărturia lui Dumnezeu. Dacă nu cred aceasta, ei Îl fac pe Dumnezeu mincinos, neacceptând mărturia Lui! Iar conținutul acestei mărturii este: „Dumnezeu ne-a dat viața veșnică, iar această viață este în Fiul Său” (1 Ioan 5, 11). Aici planul mântuitor al lui Dumnezeu este clar exprimat în mărturia Sa. Prin această afirmație, Dumnezeu vrea să ne ofere mântuirea Sa, propria Sa viață veșnică: „Cel care-L are pe Fiul are viața; cel ce nu-L are pe Fiul lui Dumnezeu nu are viața” (1 Ioan 5, 12). În cele spuse până acum se conturează dimensiunea trinitară a tematicii mărturiei în Noul Testament. Iisus Hristos este martorul credincios Care înfăptuiește planul de mântuire al lui Dumnezeu în istorie; Tatăl dă mărturie despre Fiul înviindu-L din morți; Duhul Sfânt este martorul fidel Care pune în inima credincioșilor cuvintele și faptele lui Hristos: „Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte de toate cele ce v-am spus Eu” (Ioan 14, 26).

Iisus este biruitor, însă istoria rămâne neschimbată; omenirea tot nu-L cunoaște pe Dumnezeu și se revoltă împotriva Lui. Marele proces în care Dumnezeu este, rând pe rând, acuzator și acuzat, continuă până la sfârșitul veacurilor, până la Judecata finală. Aici intervine slujirea de martor a Bisericii. Ea este „între timpuri”, adică între biruința lui Hristos pe cruce și ultima împlinire, când bărbați și femei vor putea auzi și crede, și crezând, vor avea viață.

4. Biserica martor

Evangelistul Luca ne oferă în *Faptele Apostolilor* cea mai extraordinară cugetare în privința semnificației termenului „martor” în legătură cu misiunea Bisericii. În introducere, am arătat deja modul caracteristic în care Luca formulează marea misiune ce le revine discipolilor lui Hristos Cel înviat: „Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în toată Samaria și până la marginile pământului” (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

Este clar acum că pentru a servi ca martor trebuie să fi observat anumite evenimente și să fi dat mărturie despre ele (să ne gândim la sensul literal și primar al cuvântului *martyrs* din introducere). Acesta este sensul în care trebuie înțeleasă misiunea de martori a Apostolilor, așa cum o evocă Evangelistul Luca în cartea *Faptelor*. Ei erau martorii a ceea ce Iisus a spus și a făcut în timpul slujirii Sale publice, martori ai Patimilor și ai Învierii. Prin aceasta, devine evident că credința creștină este întemeiată pe evenimente istorice în care lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu este recunoscută. *Faptele Apostolilor* și *Evanghelia după Luca* revendică caracterul istoric al Evangheliei lui Hristos, iar lucrul acesta este important deoarece încă de la prima epocă gnostică și până astăzi se menține o anumită tendință de a reduce istoria Evangheliei la un basm, la o speculație frumoasă. Noi însă, trebuie să rămânem, împreună cu Apostolul Pavel, la faptul că dacă Hristos n-ar fi înviat din morți, atunci propovăduirea noastră și credința noastră sunt zadarnice (cf. *1 Corinteni* 15, 12-19). Însă faptele singure nu sunt convingătoare. Ele pot fi interpretate în diferite feluri. Trebuie știut că evenimentele trăite de către Apostoli nu pot fi relatate ca fapte diverse sau cazuri întâmplătoare. Aceste evenimente

trebuie citite în lumina Scripturii cu Domnul înviat ca fiind cel mai mare exeget (exegetul prin excelență): „Și, începând de la Moise și de la toți profeții, le-a tâlcuit din toate Scripturile cele despre El” (*Luca* 24, 27). Pe de altă parte, este semnificativ faptul că Apostolii nu devin martori decât după ce se vor „îmbrăca cu puterea de sus” (*Luca* 24, 49). Aceasta înseamnă că nu omului îi este dat să dovedească adevărul Evangheliei; dar „putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh” (*Faptele Apostolilor* 1, 8). Mărturia lor nu este pe deplin validă decât dacă Duhul Sfânt îi călăuzește „întru tot adevărul” (*Ioan* 16, 13). Apostolii nu pot înțelege sensul întregii vieți a lui Iisus și evenimentele dramatice pe care le-au văzut în Ierusalim dacă nu le văd în lumina Sfințelor Scripturi și sub călăuzirea Duhului Sfânt. De asemenea, trebuie să ținem seama de faptul că noțiunea de „martor” ne dă câteva indicații asupra naturii lucrării de propovăduire a Bisericii în Noul Testament. La început, mărturia Apostolilor nu consta în îndemnuri și învinuiri. Mai degrabă era mărturia dată asupra evenimentelor prin care Dumnezeu Se manifesta în Iisus Hristos. Adică, era mai mult propovăduire decât poruncă. De aceea, când citim predicile misionare din *Faptele Apostolilor*, aflăm că Apostolii vestesc și dovedesc moartea și învierea lui Hristos, darul lui Dumnezeu.

Dar cum poate Biserica și cum putem fi noi înșine martori în sensul prim al termenului? Noi nu L-am văzut pe Iisus, nu L-am urmat în timpul vieții Sale pământești, n-am fost martori ai morții Lui, nici ai arătării ca Domn înviat. Oare cum putem fi noi „martori ai morții lui Iisus și ai învierii Sale”, atunci când nu suntem martori oculari, precum Apostolii? Răspunsul la această întrebare stă în faptul că, după dispariția primei generații de discipoli și apostoli, mărturia Bisericii a continuat într-un mod diferit. De altfel, Ștefan care, desigur, nu L-a văzut niciodată pe Iisus pământeanul, a avut viziunea lui Hristos preaslăvit, „stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (*Faptele Apostolilor* 7, 56). Cu siguranță că nici Pavel nu L-a cunoscut pe Hristos „în trup”, dar după ce a avut viziunea lui Hristos pe drumul Damascului, Anania i-a spus: „Dumnezeul părinților noștri te-a ales pe tine de mai-nainte, pentru ca să cunoști voia Lui și să vezi pe Cel-Drept și să auzi glas din gura Lui; că în fața tuturor Îi vei fi Lui martor despre cele ce ai văzut și ai auzit” (*Faptele Apostolilor* 22, 14-15). De aici vedem că pretenția de a-L fi cunoscut pe Iisus în carne și oase pentru a-I fi martor este treptat abandonată. A-L fi văzut pe Domnul înviat devine calificarea esențială. Cu timpul, conceptul de martor este utilizat de către cei care, călăuziți de Duhul Sfânt, răspund prin credință mărturiei Apostolilor. De aceea redactorul primei Epistole a lui Ioan poate folosi persoana I plural când vorbește despre mărturia apostolică: „Ceea ce era de la început, ceea ce noi am auzit, ceea ce cu ochii noștri am văzut, ceea ce am privit și ceea ce mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul Vieții – și viața s-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim [...]” (*I Ioan* 1, 1-2). Biserica poate afirma că ea L-a văzut pe Domnul, căci ea crede în mărturia Apostolilor. Noi credem că mărturia lor este adevărată și demnă de încredere pentru că această mărturie nu este nici rezultatul unei fantezii necontrolate, nici produsul unui legământ pios, ci traducerea unei experiențe

minunate și paradoxale, transmisă prin ceea ce numim *evenimentul Hristos*. În timpurile post-apostolice și pentru generațiile care au urmat, faptul de a fi un martor fidel înseamnă credința în mărturia apostolică. Mărturia noastră, pecetluită în inimile noastre de către Duhul Sfânt, este întemeiată pe cea a profeților și a Apostolilor (*Efeseni 2, 20*).

Cuvântul Mântuitorului „Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului” din *Faptele Apostolilor 1, 8* are un alt aspect fundamental: pune temelii misiunii universale a Bisericii (cf. *Matei 28, 18-20*). În pofida a ceea ce spune profetul Isaia, Israel a rămas mai întâi un martor pasiv. Se credea, cel puțin în temeiul uneia dintre viziunile lui asupra celor viitoare, că neamurile vor veni la muntele Sion (*Isaia 2, 1-2*), dar că cei ce nu sunt iudei se vor integra în comunitatea iudaică. Deși există câteva dovezi de activitate misionară iudaică în secolul I, este evident că majoritatea cărturarilor iudei din Ierusalim și din regiune așteptau ca oamenii să vină la dâșii. Ei nu ieșeau în lume pentru a-și face ucenici. Desigur, în această privință Iisus S-a deosebit mult de alți cărturari ai epocii. El ieșea pentru a căuta oile pierdute și pentru a le salva; refuza să stea la Iordan și în Templu pentru ca lumea să poată veni la El; avea o veste bună și o ducea tuturor în orașele și satele Galileei și ale Iudeei. Din Evangheliile reiese că Iisus S-a limitat aproape exclusiv la această misiune. Dar, odată cu moartea și învierea Lui, vine vremea propovăduirii Evangheliilor la toate neamurile. Domnul Cel înviat Își cheamă Apostolii să dea mărturie mai întâi în Ierusalim și în Iudeea. Mesajul trebuie să ajungă mai întâi la iudeii din marele oraș și din suburbiile acestuia. Însă acest mesaj trebuie să sosească și în Samaria, această regiune detestată de către iudei, apoi în lumea întreagă. Unica rațiune invocată pentru acesta este timpul: „Și această Evangheliile a Împărăției va fi propovăduită în toată lumea, spre mărturie la toate neamurile; și atunci va veni sfârșitul” (*Matei 24, 14*). Martorii lui Hristos trebuie să iasă și să propovăduiască tuturor vestea cea bună a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, deopotrivă iudeilor, grecilor și păgânilor. Această misiune a Bisericii este văzută astfel într-o perspectivă eshatologică. Timpul desemnat pentru vestirea adevărului constituie semnul răbdării și al milostivirii lui Dumnezeu (*2 Petru 3, 9*). Biserica este singurul martor între lume și Dumnezeu Cel necunoscut și respins și Care va fi într-o zi Judecătorul ei. Această slujire de mărturie a Bisericii nu este o misiune secundară a ei; dimpotrivă, această misiune reprezintă însăși rațiunea de a fi a Bisericii, vocația ei decisivă. Sarcina misionară a Bisericii face parte din ființa sa, iar acest fapt a fost uitat adeseori. Porunca lui Hristos exclude orice religie care s-ar ocupa numai de ea însăși. Ceea ce ține de inima Bisericii este vestirea Împărăției viitoare a lui Dumnezeu tuturor oamenilor (*Faptele Apostolilor 1, 3*).

În Noul Testament, Biserica se credea chemată să slujească, fiind martorul viu al lucrării lui Dumnezeu în Hristos. Acest fapt este cât se poate de evident în *Epistola către Efeseni*. Autorul afirmă că dintru început Dumnezeu își realizează planul în Hristos: „El ne-a făcut cunoscută taina voii Sale, după buna lui socotință,

ADELBERT DENAUX

astfel cum hotărâse întru Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El” (*Efesenii* 1, 9-10). Biserica trebuie să fie o mărturie vie a împlinirii planului lui Dumnezeu în lume. În comunitatea creștină se manifestă deja unitatea care ține de planul lui Dumnezeu cu universul Său. Astfel, cei ce nu aparțin poporului iudeu, fiind „în vremea aceea [...] înstrăinați de cetățenia lui Israel” (*Efesenii* 2, 12), devin acum „concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu” (*Efesenii* 2, 19). Hristos însuși a surpat „peretele din mijloc al despărțirii [...] pentru ca să-i zidească întru Sine pe cei doi într-un singur om nou” (*Efesenii* 2, 14-16). Viața comunității însăși, unde au fost abolite toate discriminările, unde nu mai există nici iudei, nici greci, nici sclavi, nici oameni liberi, nici bărbați, nici femei, este cea care constituie mărturia Bisericii pentru lucrarea plină de putere a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Când Biserica dă mărturie despre marele plan al lui Dumnezeu cu întreaga omenire, când ea trăiește pacea și unitatea pe care i le-a dat Hristos, atunci diviziunea în confesiuni și Biserici diferite este o contra-mărturie. Câtă vreme Bisericile sunt separate, ele își trădează misiunea lor fundamentală în lume: aceea de a fi martore și semne ale planului lui Dumnezeu pentru plinirea vremii: „toate să fie iarăși unite întru Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ” (*Efesenii* 1, 10).

Biserica Noului Testament nu dă mărturie numai prin cuvinte, ci și prin fapte. Desigur, pentru ca Evanghelia să fie auzită și crezută, trebuie vestită; mărturisirea cu buzele este prima datorie a martorului și fiecare creștin ar trebui, atunci când se ivește ocazia, să fie un martor în cuvinte (cf. *Romani* 10, 8-17). Totuși, am văzut că oamenii lui Dumnezeu nu erau martori ai Lui numai pentru că profeții le vorbeau din partea lui Dumnezeu, ci și pentru că mâna puternică a lui Dumnezeu era asupra lor în timpul întregii lor existențe de popor al lui Dumnezeu, sub aceeași judecată, trăind din harul Lui și dovedind lucrul acesta de-a lungul întregii lor istorii. Iisus Hristos nu era martorul credincios al lui Dumnezeu doar pentru că a dat „mărturisirea cea bună” în fața lui Pilat din Pont (*I Timotei* 6, 13), ci și pentru că S-a făcut slujitor (*Matei* 20, 28), pentru că a rămas credincios până la moartea Sa și pentru că a întrupat pe Dumnezeu Care Se sacrifică El însuși și Se dăruiește. Petru este martorul lui Dumnezeu când anunță vestea cea bună la Paști, așa cum este martorul Său și când îl vindecă pe paralytic în numele lui Iisus (*Faptele Apostolilor* 3, 6). Fără îndoială, datoria de a da mărturie prin fapte este motivul pentru care găsim în Epistolele către Efesenii, Colosenii și în prima Epistolă a lui Petru recomandări adresate tuturor membrilor unei familii creștine – bărbați, femei, părinți, copii, stăpân și sclav – în ceea ce privește datoria lor zilnică de a da mărturie despre puterea și iubirea lui Hristos. Toate acestea arată că Biserica Noului Testament era pe deplin conștientă că mărturisirea martorilor lui Hristos nu se făcea numai sau în principal prin cuvinte. Lucrul acesta este adevărat și pentru veacurile următoare. În calitate de Trup martor al lui Dumnezeu, Biserica a dat mărturie pe parcursul întregii sale istorii că „Dumnezeu este Dumnezeu”, că El este Mântuitor; ea L-a vestit și a dovedit prin aceasta că este Biserica, în pofida tuturor

slăbiciunilor și a trădărilor ei. Era vorba de iubire și de răbdare, ceea ce a impresionat întotdeauna lumea păgână. Astăzi, când sunt pronunțate atâtea cuvinte, ele și-au pierdut întreaga lor importanță. Prima datorie a Bisericii rămâne în continuare aceea de a propovădui cu tărie cuvântul lui Dumnezeu, întru puterea Duhului Sfânt. Dar tăria mărturiei Bisericii va depinde în mare parte de ceea ce este ea, adică o comunitate unde Dumnezeu lucrează, unde se conturează o nouă calitate a vieții, unde, ca să spunem totul, roadele Duhului Sfânt se arată în cuvinte și în fapte (cf. *Galateni 5, 22-24*).

5. Valoarea temei biblice a martorului pentru lumea noastră

În concluzie, se cuvine să ne întrebăm ce valoare sau ce importanță are tema *martorului* pentru lumea sceptică, tulburată și agitată în care trăim.

Mai întâi, folosirea frecventă a temei pune accentul pe importanța temeliilor istorice ale religiei creștine. După cum îi arăta Apostolul Pavel regelui Agrippa, „nimic nu a rămas ascuns, pentru că aceasta nu s-a întâmplat într-un ungher” (*Faptele Apostolilor 26, 26*). Principalele evenimente ale activității publice a Mântuitorului s-au desfășurat în prezența însoțitorilor Săi aleși și a Apostolilor. Luca și Ioan, amândoi Apostoli din Ierusalim, ocupă un loc special în istoria sfântă întrucât ei erau alături de Iisus de la începutul activității Sale publice. Condiția pentru înlocuirea lui Iuda, unul dintre cei doisprezece Apostoli, este ca cel care va fi ales „dintre acești bărbați, care s-au adunat cu noi în timpul când Domnul Iisus a petrecut între noi, începând de la botezul lui Ioan până în ziua în care S-a înălțat de la noi, să fie împreună cu noi martor al învierii Lui” (*Faptele Apostolilor 1, 21-22*). Apostolii au fost prezenți de-a lungul ultimei săptămâni petrecute la Ierusalim și puteau atesta faptele procesului, ale Patimilor și ale Îngropării. Înainte de toate, ei erau martorii competenți pentru a confirma evenimentul Învierii. Pentru toți marii autori ai Noului Testament, faptele istorice ale originii creștinismului sunt de cea mai mare importanță. Lucrul acesta este adevărat în mod special pentru cei patru Evangheliști, care au considerat necesar să prezinte viața lui Iisus sub formă de Evanghelii. Desigur, acest lucru este adevărat și pentru Pavel, care a declarat faptele fundamentale ale Evangheliei ca fiind de o mare importanță și a adăugat o listă de martori ai lui Hristos Cel înviat (*1 Corinteni 15, 5-9*). În rezumat, redactorii cărțile Noului Testament au considerat foarte important ca doctrina apostolică să nu fie o colecție de povestiri, ci să se bazeze pe experiența martorilor oculari.

De asemenea, tema martorului este deosebit de importantă pentru epoca noastră sceptică. Trăim într-o vreme de pluralism religios și cultural. Este exact tipul de situație în care autorii Noului Testament folosesc abundent metaforele și terminologia martorului. Afirmările lui Hristos erau aprig discutate, ca și astăzi de altfel, iar într-un astfel de context, limba și imaginile Vechiului Testament ne vin cât se poate de firesc în minte. Evanghelia a patra oferă cadrul celei mai ample dezbateri din Noul Testament: Dumnezeu, întrupat în Iisus, intențiază un proces împotriva lumii. Martorii Săi sunt Ioan Botezătorul, Scripturile, cuvintele și faptele

lui Iisus (*Ioan 5, 31-40*), iar mai târziu mărturia Apostolilor și a Sfintei Scripturi (*Ioan 15, 26-27; 21, 24*). În Evanghelia a patra ei sunt contestați de către lume, reprezentată aici prin iudeii necredincioși (*Ioan 15, 18-19; 17, 14*). La Evanghelistul Ioan procesul pare că se derulează după modelul din *Isaia 40-55*. Acolo dezbateră are loc în jurul revendicării lui Yahve că este Creatorul, singurul Dumnezeu adevărat și stăpân al istoriei. În *Evanghelia după Ioan* este vorba despre Iisus, Mesia și Fiu al lui Dumnezeu. La fel ca și profetul Isaia, Evanghelistul Ioan trebuie să prezinte un caz, să-și aducă propriile argumente, să pună întrebări juridice și să-și prezinte martorii, după modelul unui proces din Vechiul Testament. Tot acest material este important pentru apologeții creștini contemporani. Calitatea lui Iisus de Mesia și de Fiu al lui Dumnezeu este intens dezbătută și în actualul climat de teologie pluralistă. Revendicarea lui Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu este contestată în prezent pretutindeni. Într-o astfel de ambianță trebuie prezentat un caz, argumentele și martorii apărării, dacă acest caz al creștinismului trebuie să obțină o receptivitate veritabilă. A nu aduce dovada poziției creștine ar însemna recunoașterea cu anticipație a înfrângerii de către adversar. Ceea ce înseamnă că tema confruntării, atât de evidentă în Noul Testament, pare a fi foarte importantă astăzi pentru sarcina misionară a Bisericii. De asemenea, tema confruntării poate elucida problema reală a modului în care sunt girate disensiunile din interiorul comunității creștine. Întreaga istorie dă seama despre dificultatea de a rezolva probleme în cadrul credinței. În acest context, anumite caracteristici merită o nouă atenție, cum ar fi importanța Sfintei Scripturi și necesitatea dezbaterii, importanța unei gândiri logice și de clarificare, pentru a explica semnificația lor și pentru a le aplica în mod convingător situațiilor concrete ale vieții. Toate acestea merg în sensul nevoii constante a elementului didactic și intelectual în prezentarea mesajului creștin, pentru a răspunde solicitării propriilor adepți și, de asemenea, în privința obligației sale misionare. Tensiunile interne ale creștinătății pot fi constructive dacă sunt folosite într-o manieră pozitivă, cu o examinare sinceră a punctelor care produc supărare și cu un dialog binevoitor și deschis, sub călăuzirea Duhului Sfânt, așa cum încerca să facă Biserica primară și după cum ne arată și *Faptele Apostolilor*. Importanța acestei metode pentru dialogul ecumenic între Biserici este evidentă.

În al treilea rând, trebuie să remarcăm că o mărturie fidelă aduce adeseori suferință, persecuție și chiar martiriu. Lucrul acesta este adevărat și în epoca noastră, mai ales acolo unde creștinii locuiesc în țări ai căror conducători sunt ostili Bisericii. În *Apocalipsă* apare o situație asemănătoare. Creștinii sunt pe punctul de a intra într-o perioadă de grele persecuții, iar unii sunt târați în fața tribunalelor pentru a fi condamnați la moarte martirică. Din acest motiv, vizionarul din Patmos îi încurajează „să stea ferm în mărturia lui Iisus”, adică să rămână la mărturisirea lui Iisus pe crucea la care a fost osândit „Martorul cel credincios” pentru că a dat seama de planul mântuitor al lui Dumnezeu. Vizionarul evocă mărturisirea lui Hristos (*Apocalipsa 1, 2-9*), întrucât lucrul acesta este de o importanță vitală pentru cititorii săi, care se află în fața unui mare martiriu. Astfel nu mai este de loc

surprinzător că pretutindeni unde creștinii, datorită credinței lor, fac față persecuției și unor tribunale ostile, cartea *Apocalipsei* rămâne pentru ei o sursă de inspirație (*Apocalipsa* 6, 9; 12, 11; 20, 4). Ei au primit o nouă putere pentru a suporta ceea ce li se întâmplă, știind că dincolo de nedreptățile curților de judecată pământești se află dreptatea veșnică a lui Dumnezeu. Așa după cum Hristos a ieșit biruitor din suferință și din moarte, la fel vor învinge și ei, pentru a fi părtași ai biruinței Sale asupra puterilor răului. Asemenea Domnului, Care a rămas credincios până la moarte, Îl vor mărturisi și ei fără teamă, încredințați că El Însuși îi va mărturisi în fața Tatălui ceresc dacă ei Îl mărturisesc în fața oamenilor (*Matei* 10, 32-33; *Luca* 12, 8-9; *Marcu* 8, 38, *Luca* 9, 26). Creștinilor nu trebuie să le fie rușine a da mărturie Domnului, nici a se uni în suferință cu Apostolii pentru Evanghelie (2 *Timotei* 1, 8). Martiriul multor creștini din trecut și din prezent este ceea ce îi reunește pe creștini într-o comuniune spirituală profundă. Să ne amintim de cuvintele papei Ioan Paul al II-lea din Enciclica sa *Ut unum sint*: „Noi creștinii avem deja un martirologiu comun. Aici sunt incluși și martirii propriului nostru secol [XX], poate mai numeroși decât credem noi, iar lucrul acesta ne arată cum Dumnezeu menține în profunzime comunitatea celor botezați în cadrul celei mai mari provocări a credinței, care este sacrificiul vieții însăși. Faptul că se poate muri pentru credință arată că și alte exigențe ale credinței pot fi îndeplinite. Cu mare bucurie am remarcat deja cum o comunitate imperfectă, dar reală, este protejată și crește în ceea ce privește nivelurile vieții eclesiale. Adaug acum că această comunitate este încă de pe acum perfectă în «martyria» până la moarte, ceea ce pentru noi toți reprezintă treapta cea mai înaltă a unei vieți pline de har, posibilă cu Hristos Care Și-a vărsat sângele și prin acest sacrificiu i-a apropiat pe cei ce altădată erau foarte departe unii de alții (cf. *Efeseni* 2, 13). Atunci când martirii sunt pentru comunitățile creștine dovada puterii Harului, ei nu sunt singurii care să dea mărturie despre această putere. Deși nevăzută, comuniunea dintre comunitățile noastre, chiar imperfectă, este adevărată și se întemeiază pe deplina comuniune a sfinților, care sunt în slavă după o viață fidelă Harului și în comuniune cu Hristos. Acești sfinți vin din toate Bisericile și comunitățile eclesiale care le-au deschis poarta spre o comuniune de persoane mântuite. Când vorbim despre o moștenire comună, trebuie să recunoaștem nu doar instituțiile, riturile, mijloacele de mântuire și tradițiile, ci și, mai ales, realitatea sfințeniei” (*Ut unum sint*, 84).

Pentru a încheia, tema *martorului* este importantă pentru predicatorul contemporan și pentru cei care transmit mesajul creștin. Pot fi citate în acest sens trei motive. În primul rând, martorii sunt legați cu pasiune de cazul pe care îl prezintă. Ei au fost acaparați de acesta și se simt obligați să prezinte și celorlalți avantajele lui. Ei repetă cuvintele lui Ieremia: „Era în inima mea ceva, ca un fel de foc arzător, închis în oasele mele, și mă sileam să-l înfrânez și n-am putut” (*Ieremia* 20, 9). Ca și predicatorii primului secol al istoriei creștine, ei explică spunând: „noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și am auzit” (*Faptele Apostolilor* 4, 20).

ADELBERT DENAUX

În al doilea rând, martorii sunt responsabili în ceea ce privește adevărul mărturiei lor. Sperjurul era și mai rămâne și astăzi o culpă gravă, pedepsită cu sancțiuni grele. Acest sentiment respectuos de a fi responsabil în fața lui Dumnezeu îl putem sesiza la Apostolul Pavel, care declară de mai multe ori: „martor îmi este Dumnezeu” (*Romani* 1, 9; *Filipeni* 1, 8). Aplicat celor chemați să propovăduiască, lucrul acesta înseamnă că ei sunt trimiși la Scripturi pentru a face dovada mărturiei lor. Criteriul modern al unui martor al lui Hristos rămâne exactitatea și conformitatea cu Noul Testament, care confirmă mărturia.

În al treilea rând, martorii nu trebuie să fie fideli numai faptelor înseși ale lui Hristos, ci și semnificației acestora. Iar aceasta înseamnă că martorii sunt chemați să vorbească în așa fel despre viața, moartea și învierea lui Hristos, încât semnificația interioară și profundă a lor fie lămurită. Prin confirmarea pe care ei o fac Evangheliei, procesul Curții divine se prelungește în istoria lumii. În felul acesta, procesul revendicării lui Iisus Hristos continuă, iar oamenii sunt judecați prin propriul lor răspuns. Astăzi, la fel ca și în timpurile apostolice, martorul lui Hristos joacă rolul unui martor la o căsătorie. După ce și-a făcut datoria de a-i uni pe cei doi soți, el poate să se întoarcă în anonim, fericit să știe că mărturia lui este lucrătoare.

Când sărbătorim aici la Trier „norul de martori” care au dat de-a lungul veacurilor mărturie pentru Iisus Hristos prin cuvinte și prin fapte, este bine să menționăm că mărturia lor este rodul harului lui Dumnezeu și nu al propriului lor merit. Într-adevăr, este lucrarea lui Dumnezeu să dea mărturie pentru ei. De fapt, *Epistola către Evrei* se distinge de celelalte scrieri ale Noului Testament prin faptul că verbul *martyreo* este folosit exclusiv la pasiv, în special în capitolul 11. Cel ce dă mărturie, confirmând credința celui care este citat, este Dumnezeu Însuși, ascuns în forma pasivă a verbului (*Evrei* 11, 2, 4, 5, 39). Oamenii al căror destin poartă pecețile martiriului pentru credință dobândesc o mărturie, adică Dumnezeu îi recunoaște. În conformitate cu faptul că cei care au fost recunoscuți de către Dumnezeu, datorită fidelității lor față de speranța credinței lor, în *Epistola către Evrei* (12, 1) ei sunt numiți „nor de martori” pentru Biserica de astăzi.

Traducere și note Pr. Ioan Bizău

NOTE:

¹ Prezentul studiu constituie textul conferinței susținute de către părintele profesor Adelbert Denaux în cadrul celei de-a 37-a întâlniri internaționale a organizației *International Ecumenical Fellowship* (IEF), care s-a desfășurat în perioada 31 iulie-7 august 2006 la Trier (Germania), având ca temă cuvintele adresate de către Mântuitorul ucenicilor Săi înainte de a Se înălța la cer: „Îmi veți fi Mie martori” (*Fapte* 1, 8).

² Părintele A. Denaux (n. 1938) a urmat studiile academice la Brugge și Louvain (Belgia). Între anii 1967-1992 a predat teologia biblică, ecleziologie și ecumenism la Seminarul Teologic din Brugge, iar din 1992 până în 2003 a predat teologia biblică la Universitatea Catolică din Louvain, ani de-a rândul

fiind și decanul Facultății de Teologie. Din 1986 conduce *Comisia romano-catolică pentru ecumenism* din Belgia. În 1992 a devenit membru în *Comisia internațională anglicano-catolică* (ARCIC II), iar în 2001 a fost ales președinte general IEF. De asemenea, în 2004 a fost numit membru în *Comisia Teologică Internațională* de la Roma. Ca membru al *Comisiei belgiene de stat pentru culte* (IACSSO) și al grupului de lucru interdiocesan al *Conferinței episcopilor belgieni*, este preocupat de modul în care autoritățile de stat și Bisericele din Belgia rezolvă problemele cultelor și noilor religii. De curând a fost ales decan al Facultății catolice de Teologie a Universității din Tilburg (Olanda).

Este preocupat în special de exegeza și critica textului Noului Testament (problema sinoptică, ipotezele referitoare la *Quelle, Evanghelia de la Luca*, greaca Bibliei, limbă și stil în *Evanghelia de la Luca* și *Faptele Apostolilor*, Parabolele lui Iisus istoric, hristologia Noului Testament), iar în ceea ce privește eclesiologia și ecumenismul, a aprofundat o serie de probleme de interes major precum slujirile în Biserică, dialogul anglicano-catolic, culte și religii noi în Belgia etc.

Dintre studiile pe care le-a publicat în ultimul deceniu, amintim câteva: „Did Jesus Found the Church?”, în *Louvain Studies* 21, 1996, p. 25-45; „The Anglican-Roman Catholic Dialogue about authority in the Church”, în *Louvain Studies* 22, 1999, p. 291-319; „The Theme of Divine Visits and Human (In)hospitality in Luke-Acts and Its Old Testament and Graeco-Roman Antecedents”, în vol. *The Unity of Luke-Acts* (edit. J. Verheyden; BETL, 142), Leuven, University Press – Peeters, 1999, p. 255-279; „L'autorité dans l'Eglise catholique. Une contribution biblique au dialogue oecuménique sur l'autorité dans l'Eglise”, în vol. *AGAPÈ. Etudes en l'honneur de Mgr Pierre Duprey M. Afr. Evêque Tit. de Thibar* (edit. J.-M. R. Tillard; Analecta Chambesiana, 3), Institut d'études supérieures en théologie orthodoxe, Chambésy – Genève, 2000, p. 392-420; „The Monotheistic Background of New Testament Christology: Critical Reflections on Pluralist Theologies of Religions”, în vol. *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (edit. T. Merrigan și J. Haers; BETL, 152), Leuven, University Press – Peeters, 2000, p. 133-158; „The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12-27). A Reconstruction of the Q text”, în vol. *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (edit. A. Lindemann; Colloquium Biblicum Lovaniense, 49; BETL, 158), Leuven, University Press – Peeters, 2001, p. 429-460; „The attitude of Belgian Authorities Toward New Religious Movements”, în *Brigham Young University Law Review*, 2002, nr. 2, p. 237-267 [versiunea franceză: „L'attitude des autorités belges face aux nouveaux mouvements religieux”, în *La Pensée et les Hommes* 45 (2002, NS, 50), p. 81-96; versiunea olandeză: „De houding van de Belgische autoriteiten tegenover nieuwe religieuze bewegingen”, în *Ethiek en Maatschappij* 5, 2002, p. 6-19]; editor: *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* (BETL, 161), Leuven, University Press – Peeters, 2002; *Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection (Mt 27, 57–28, 20)*, în vol. *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht* (edit. R. Bieringer, V. Koperski și B. Lataire; BETL, 165), Leuven, University Press – Peeters, 2002, p. 123-145; „The Parable of the King-Judge (Lc 19, 12-28) and its Relation to the Entry Story (Lc 19, 29-44)”, în *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 93, 2002, p. 35-57; „De Verrijzenisboodschap van Marcus 16”, în *Collationes* 33, 2003, p. 5-31; „A római katolikus egyház részvétele az ökumenikus dialógusban”, în *Ökumené* (Budapest) 9, 2003, nr. 3, p. 9-22; „Belgické úrady a nové náboženské hnutia”, în vol. *Európa a nové náboženské hnutia* (edit. Z. M. Lojda), Bratislava, 2003, p. 114-121; „Lucas' verhaal van Jezus' verrijzenis (Lc 23,54-24,53)”, în *Collationes* 34, 2004, p. 5-39; „Een vreemdeling onderweg. Jezus' verschijning aan de leerlingen van Emmaüs”, în vol. *Mens van God. God van mensen. Leuvense theologen in gesprek met kardinaal Godfried Danneels* (edit. M. Lamberigts și L. Kenis) Antwerpen, 2005, p. 11-39; „A Stranger in the City. A Contribution to the Study of the Narrative Christology in Luke's Gospel”, în *Louvain Studies* 30, 2005, p. 255-275; „De verrijzenis van Jezus in de brieven van Paulus”, în *Collationes* 36, 2006, p. 5-30; „Bible and Christian Unity. Reflections from a Roman Catholic Point of View”, în vol. *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. About Salvation, Theology, Dialogue and Hope* (edit. P. Kantyka), Festschrift W. Hryniewicz, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2006, p. 341-349.

TEOLOGIE ISTORICĂ

**STATISTICI REFERITOARE LA PAROHII, FILII, CLERICI ȘI
CREDINCIOȘI DIN EPARHIA ORTHODOXĂ ROMÂNĂ A
VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI DIN PRIMA JUMĂTATE
A SECOLULUI AL XX-LEA**

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. *Statistics with reference to parishes, filiations, clergymen and believers from the Romania Orthodox Diocese of Vad, Feleac and Cluj during the first half of the XXth century.* In a previous number (Studia Universitatis Babeș – Bolyai Theologia Orthodoxa, LI, no. 2 / 2006, p. 27-38) we presented a statistics of the parishes, filiations, clergymen and believers of the Diocese of Vad, Feleac and Cluj on the 1st of September of 1940, that remained in Transylvania, which was occupied by the Hungarians after the Dictate of Viena from the 30th of August of 1940.

During this study, we present other three statistics with reference to the Orthodox believers from Transylvania: 1. The church situation within the territory that was “given” to Romania in 1918; 2. The chart of the parishes from the Diocese of Cluj, which was founded after 1918 and 3. The chart of the parishes, filiations and believers that remained in Romania in 1940.

These statistics present the church institutions, the clergymen and the Romanian Orthodox believers, who sacrificed their lives for their Country and Church so many times.

*

Prin Marele Act de la 1 Decembrie 1918 (Unirea Transilvaniei cu Patria – Mamă România)¹ au revenit în stăpânire românească un însemnat număr de parohii (și filii) ortodoxe împreună cu clericii și credincioșii aparținători acestora; pe atunci, în 1918, viața bisericească ortodoxă românească, era sub oblăduirea duhovnicească a Mitropoliei Transilvaniei (cu scaunul la Sibiu)².

¹ Despre aceasta, vezi la: Ștefan Pascu, Marea Adunare Națională a românilor de la Alba-Iulia, încununarea ideii, a tendințelor și a luptelor de unitate a poporului român, Cluj, 1968; *Idem*, Făurirea Satutului Național Român, 1918, vol. II, București, 1983.

² Vezi pe larg la: Alexandru Moraru, *Scurt istoric al Eparhiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului (1921-2006)*, Ed. A II-a, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2006.

După ce a luat ființă Eparhia Ortodoxă Română a Vadului Feleacului și Clujului (în 1921)³, un număr de protopopiate au rămas sub jurisdicția bisericească a noii Eparhii (a Clujului).

Dacă în 1918 în partea de nord-est a Mitropoliei Transilvaniei se aflau un număr de opt protopopiate (Bistrița, Cetatea de Piatră, Cluj, Dej, Lăpuș (Solnoc), Reghin, Târgu-Mureș și Unguraș), cu 144 de parohii, 36 filii, 143 biserici și 146 preoți⁴, după anul 1918 le-au fost afiliate noi protopopiate, cu noi parohii și filii, precum: Aiud (cu 3 parohii în plus), Alba Iulia (cu 1 parohie în plus), Bistrița (cu 5 parohii în plus), Câmpeni (cu 1 parohie în plus), Cluj (cu 9 parohii în plus), Dej (cu 9 parohii în plus), Huedin (cu 12 parohii în plus), Tg. Lăpuș (cu 1 parohie în plus), Luduș (cu 6 parohii în plus), Reghin (cu 3 parohii în plus), Târgu Mureș (cu 6 parohii în plus), Turda (cu 6 parohii în plus) și Unguraș (cu 6 parohii în plus)⁵, date concrete ce se vor vedea din statisticile ce se vor prezenta la urmă.

Amintim că, într-un studiu recent, privitor la Eparhia Clujului am prezentat câteva date statistice⁶ privitoare la această Instituție Divină (ce a luat ființă în anul 1921) și al cărei teritoriu, în urma Dictatului de la Viena (din 30 august 1940)⁷ a fost împărțit aproape în două; o parte s-a aflat sub stăpânire maghiară⁸ și anume opt protopopiate (Bistrița, Cluj, Dej, Huedin, Lăpuș, Reghin, Târgu Mureș și Unguraș), cu 193 parohii, 56 filii și 153.627 credincioși⁹, iar cealaltă jumătate rămasă în România, cu 10 protopopiate: Abrud, Aiud, Alba Iulia, Câmpeni, Cluj (o parte), Huedin (o parte), Luduș, Lupșa, Târgu Mureș (o parte) și Turda, cu 200 de parohii, 37 de filii și 177.495 suflete.¹⁰

În același timp, vom lua cunoștință de clericii și personalul bisericesc, care, într-o primă fază, s-au refugiat în cadrul Vicariatului Ortodox Român din Alba Iulia¹⁰ (ce a funcționat între anii 1940-1945), după caz, unii au plecat în alte părți ale țării.

Cu toate că statisticile sunt, de fapt, date aride, ele se constituie în instituții, localități (parohii), vieți omenești (și creștinești) și, în cazul de față, în multe destine nefericite din Istoria Neamului și a Bisericii Ortodoxe Române.

Nouă nu ne rămâne decât să dăm glas acestor statistici, ce vorbesc despre Biserică și Neam, despre urcușuri și coborâșuri din Istoria Țării Noastre; le vom prezenta în ordine cronologică.

³ Vezi: *Situația bisericească în teritoriul cedat Ungariei [de fapt, României] la 1918*, Alba Iulia, 29 Noiembrie 1940, 1 p, în „Arhiva Arhiepiscopiei Clujului”. Fondul Vicariatului Ortodox Alba Iulia, Actul Ad. 1340/940..

⁴ *Ibidem*.

⁵ Alexandru Moraru, *Date statistice privitoare la parohiile, filiile și credincioșii din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului la 1 septembrie 1940*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LI (2006), nr. 2, p. 27-38.

⁶ Vezi la: A. Simion, *Dictatul de la Viena*, Cluj, 1972.

⁷ *Raportul Consiliului Eparhial către Adunarea Eparhială din anul 1941*, Cluj, 1941, p. 1.

⁸ *Tablou despre parohiile, preoții și numărul sufletelor rămase în teritoriul cedat*, Alba Iulia, 2 noiembrie 1940, în „Arhiva Arhiepiscopiei Clujului...”, 10 p.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

EPISCOPIA ORT. ROM. A CLUJULUI**Situația bisericească în teritoriul cedat Ungariei [de fapt, României] la 1918**

Nr. crt.	Protopopiatul	Parohii	Filiale	Biserici	Preoți existenți în 1918	Observații
1.	Bistrița	22	6	20	22	
2.	Cetatea de Piatră	14	2	15	14	
3.	Cluj	9	4	9	9	
4.	Dej	25	2	25	26	
5.	Lăpuș (Solnoc)	15	1	15	16	
6.	Reghin	19	5	19	19	
7.	Tg. Mureș	18	10	18	18	
8.	Unguraș	22	6	22	22	
	TOTAL	144	36	143	146	

Alba Iulia, 29 Noiembrie 1940.

Vicariatul Alba-Iulia,
Președinte,Secretar,
[Pr. N. VasIU]

[Alexandru Baba]

LS

Tabloul Parohiilor din Eparhia Clujului, înființate după anul 1918

Nr. crt.	Numele parohiei
	Protopopiatul Aiud
1.	Aiud
2.	Gâmbaș
3.	Teiuș
	Protopopiatul Alba Iulia
1.	Alba-Iulia – Partoș
	Protopopiatul Bistrița
1.	Colibița
2.	Corvinești
3.	Dipșa
4.	Ilva-Mare
5.	Teaca
	Protopopiatul Câmpeni
1.	Mărtișești
	Protopopiatul Cluj
1.	Chinteni
2.	Cluj II, III, IV
3.	Feiurd
4.	Gilău
5.	Pata
6.	Sânicoară
7.	Sârmaș

ALEXANDRU MORARU

	Protopopiatul Dej
1.	Beclean
2.	Căprioara
3.	Leurda
4.	Nușeni
5.	Șimijna (Șimișna)
6.	Spermezeu
7.	Teoc
8.	Țop
9.	Vad
	Protopopiatul Huedin
1.	Aghireș
2.	Căpușul Mare
3.	Căpușul Mic
4.	Ciucea
5.	Domoș
6.	Huedin
7.	Lăpușești
8.	Poiana-Horia
9.	Rișca de Sus
10.	Rișca de Jos
11.	Scrind – Frăsinet
12.	Ticu-Colonie
	Protopopiatul Tg. Lăpuș
1.	Târgu-Lăpuș
	Protopopiatul Luduș
1.	Iernut
2.	Papiu-Ilarian
3.	Sâniacob
4.	Șeulia
	Protopopiatul Reghin
1.	Borsec
2.	Gurghiu
3.	Lunca-Bradului

Nr. crt.	Numele parohiei
1.	Acățari
2.	Miercurea Miraj
3.	Murgești
4.	Praid
5.	Tg. Mureș
6.	Ungheni
	Protopopiatul Turda
1.	Iara
2.	Trascău
3.	Ploscoș
4.	Triteni
5.	Turda II
6.	Tureni
	Protopopiatul Unguraș

STATISTICI REFERITOARE LA PAROHII, FILII, CLERICI ȘI CREDINCIOȘI DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

1.	Buciumi
2.	Jibou
3.	Rimetea
4.	Șimleul-Silvaniei
5.	Vascapău
6.	Zalău

Alba-Iulia, 2 Nov. 1940

**Vicariatul Alba-Iulia,
Președinte,**

[Alexandru Baba]

**Secretar,
[Pr. N. VasIU]**

LS

[Tabloul parohiilor, filiilor și credincioșilor rămași în România, 1940]

Nr. crt.	Numele parohiei	Numărul sufletelor
Protopopiatul Abrud		
1.	Abrud	1.126
2.	Abrud – Sat	1.458
3.	Bucium – Cerb	615
4.	Bucium – Isbita	531
5.	Bucium – Muntari	733
6.	Bucium – Poeni	1.418
7.	Bucium – Sat	589
8.	Buningea	1.115
9.	Cărpiniș	1.041
10.	Ciuruleasa	1.360
11.	Corma	585
12.	Feneș	1.190
13.	Galați	697
14.	Pătrângenii	680
15.	Presaca-Ampoiului	809
16.	Roșia-Montană	1.190
17.	Solnar	531
18.	Trâmpoele	1.250
19.	Valea Bulzului	553
20.	Valea Dosului	842
21.	Hârtop	637
22.	Vultur	633
23.	Zlatna	2.201
	TOTAL	21.784
Protopopiatul Aiud		
1.	Aiud	1.271
2.	Brădești	627
3.	Cetea	1.255

ALEXANDRU MORARU

4.	Cheia-Râmețului	183
5.	Ciunga	457
6.	Cristești	520
7.	Gâmbaș	171
8.	Gârbova de Sus	804
9.	Geoagiu de Sus I	633
10.	Geoagiu de Sus II	677
11.	Geomal	1.048
12.	Isvoarele	874
	Filia Vălișoara	28
13.	Măgina	772
14.	Mesentea	215
15.	Micloșlaca	371
	Filia Cisteiul de Mureș	128
16.	Mureș Decea	131
17.	Mureș Vioara	586
18.	Râmeț – Sat	526
19.	Râpa-Râmețului	327
20.	Stremți	1.794
21.	Tecsești	490
22.	Teiuș	668
23.	Valea - Uzei	287
	Filia Olteni	129
	Filia Valea Inzelului	378
	TOTAL	15.340
	Protopopiatul Alba-Iulia	
1.	Acmariu	1.083
2.	Alba Iulia I	1.390
3.	Alba Iulia II	1.166
4.	Alba Iulia III	512
5.	Ampoita	821
6.	Blandiana	965
7.	Bucerdea-Vinoasă I	774
8.	Bucerdea-Vinoasă II	197
9.	Craiva	483
10.	Cricău	1.296
11.	Ighiel	1.050
12.	Ighiu	771
	Filia Șard	32
13.	Inuri	1.278
14.	Metes	1.178
	Filia Găureni	426
15.	Pâclișa	1.088
16.	Poiana Ampoiului	562
17.	Răcățiu	503
18.	Sărăcsău	306
19.	Tăuți	833
20.	Tibru	1.132
21.	Telna	1.289

STATISTICI REFERITOARE LA PAROHII, FILII, CLERICI ȘI CREDINCIOȘI DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

22.	Vurpăr	1.656
	TOTAL	20.691
Protopopiatul Câmpeni		
1.	Albac	3.199
2.	Arada	3.948
3.	Arieșeni	2.311
4.	Avram Iancu I	1.650
5.	Avram Iancu II	1.650
6.	Câmpeni I	1.840
7.	Câmpeni II	1.688
	Filia Bistra	50
	Filia Dealu Capsi	240
8.	Certege	1.074
9.	Gârda de Jos	3.170
10.	Gârda de Sus	2.511
	Filia Neagra de Sus	350
11.	Lăzești	1.359
12.	Mătisești	649
13.	Neagra de Jos	2.230
14.	Peleş	759
15.	Poiana	1.187
16.	Ponorel	1.565
17.	Săcătura	2.295
18.	Sohodol	1.486
19.	Supra-pietri	614
20.	Valea Verde	1.321
21.	Vidra de Jos	716
22.	Vidra Medie	1.406
	TOTAL	39.268
Protopopiatul Cluj		
1.	Căian	1.179
2.	Finișel	940
	Filia Plopi	36
3.	Geaca	316
4.	Filia Băgaci	248
5.	Măguri	1.686
6.	Mărișel	2.621
7.	Mociu	1.619
8.	Muntele Rece	1.628
9.	Pata	260
	Sărmaș	130
10.	Filia Sărmașel	20
11.	Someșul Cald	804
12.	Someșul Rece	1.454
	TOTAL	12.941
Protopopiatul Huedin		
1.	Bălcești	550
	Filia Beliș	355
	Filia Bălcești (cătun)	283

ALEXANDRU MORARU

2.	Bălcești II	540
3.	Bica	383
4.	Buteni	501
5.	Calata	1.049
6.	Călățele	1.390
7.	Dângăul Mic	406
	Filia Dângăul Mare	633
	Filia I.Gh. Duca	230
8.	Finciu	577
9.	Lăpușești	355
10.	Mănăstireni	1.160
11.	Mănăsturul-Român	705
12.	Poiana-Horia	575
13.	Rișca de Sus	736
	Filia Dealul Negru	444
14.	Rișca de Jos	1.065
	Filia Dealul Mare	346
15.	Rogojel	2.064
16.	Scrind-Frăsinet	388
17.	Văleni	347
	TOTAL	14.982
	Protopopiatul Luduș	
1.	Ațintiș	489
2.	Botez	392
3.	Chețan	530
4.	Chințiș	603
5.	Cucerdea	659
6.	Deag	1.039
7.	Fărău	790
8.	Găbud	350
9.	Grindeni	550
10.	Herepea	448
	Filia Ozd	67
11.	Heria	708
12.	Iernut	161
	Filia Lechința	30
13.	Luduș	705
	Filia Sânger	103
	Filia Bogata	45
14.	Miheșul de Câmpie	579
	Filia Rozoara	40
15.	Papiu Ilarian	112
16.	Petrilaca	164
17.	Salcud	940
18.	Sanbenedic (Sanbenedec)	386
19.	Sâniacob	492
	Filia Cuci	49
20.	Senlia	257
21.	Silia	291

STATISTICI REFERITOARE LA PAROHII, FILII, CLERICI ȘI CREDINCIOȘI DIN EPARHIA ORTODOXĂ ...

22.	Spálnaca	553
23.	Valea-Largă	536
24.	Zaul de Câmpie	308
	Filia Bărboși	10
	TOTAL	12.386
	Protopopiatul Lupșa	
1.	Baia de Arieș	831
2.	Boerești	425
3.	Brăzești	463
4.	Hădărău	828
5.	Lăturenii	567
6.	Lunca	484
7.	Lupșa	790
8.	Mogoș-Mămăligani	719
9.	Mogoș-Miclești	1.190
10.	Mogoș-Valea Barnei	700
11.	Muncel	500
	Filia Valea Șesii	129
12.	Ocoliș	785
13.	Orăști	638
14.	Ponor	1.076
15.	Poșaga de Jos	430
16.	Runc	332
	Filia Lunca Largă	304
17.	Sălcium de Jos	431
18.	Sălcium de Sus	696
19.	Sartăș	552
20.	Șasa Geamăna	1.147
21.	Sub piatră	242
22.	Valea Geogelului	841
23.	Valea Lupșei	988
24.	Vindolm	405
25.	Vința Geamăna	380
	TOTAL	16.873
	Protopopiatul Târgu Mureș	
1.	Cerghid	702
	Filia Cerghizel Grui	92
2.	Icland	1.316
	Filia Căpușul de Câmpie	15
	Filia Iclăuzel	25
3.	Corbea de Mureș	300
4.	Petea de Câmpie	576
	Filia Seușa	21
5.	Vidrasău	324
	TOTAL	3.371
	Protopopiatul Turda	
1.	Agrîș	1.013
2.	Buru	401
3.	Cacova-Ierii	826

ALEXANDRU MORARU

4.	Călărași	479
5.	Câmpia Turzii	615
6.	Crăești	250
	Filia Schiopi	43
7.	Frata	653
8.	Gura Arieșului	605
9.	Iara	202
	Filia Mașca	332
10.	Lunca Mureșului	571
11.	Mihai Viteazul	649
12.	Ocolișel	370
	Filia Lungești	104
13.	Oprișani	590
	Filia Poiana de Arieș	65
14.	Pădureni	404
15.	Pietroasa	229
16.	Podeni	1.684
17.	Războieni-Cetate	1.112
	Filia Unirea	59
18.	Rimetea	191
19.	Suatul	464
20.	Soporul de Câmpie	1.400
	Filia Iuriul de Câmpie	170
21.	Stejeriș	165
22.	Tritenii de Sus	57
23.	Turda I	1.126
24.	Turda II	875
25.	Turda Ploscoș	421
26.	Tureni	109
27.	Vâlcele	1.547
28.	Vișoara	2.078
	TOTAL	19.859

Recapitulare:
Parohii – 200
Filii – 37
Suflete – 177.495

Alba-Iulia, 2 nov. 1940

Vicariatul Alba-Iulia,
Președinte,
 [Alexandru Baba]

LS

Secretar,
 [Pr. N. VasIU]

**Tabloul preoților și a personalului bisericesc refugiați din teritoriul cedat
Ungariei, din Eparhia Clujului și utilizați în cuprinsul Vicariatului Alba Iulia**

Nr. crt.	Numele	Funcțiunea pe care a avut-o	Localitatea	Unde este utilizat	
1.	Dr. Stanca Seb.	Consilier Ep.	Cluj	Vicariat	
2.	Belea Nicodim	Spiritual	Cluj	Vicariat	
3.	Scurtu Anatolie	Diacon Catedr.	Cluj	Biserica A.Iulia	
4.	Timișan Petru	Paroh	Corvinești	Vicariat	
5.	Comșa Dumitru	Paroh	Domoș	Vicariat	
6.	Vasiu Nicolae	Protopop	Cluj	Vicariat	
7.	Ciuruș Teodor	Paroh	Rusul Bârg.	Vicariat	
8.	Geomolean Florian	Paroh	Beclean	Vicariat	
9.	Avram Vasile	Paroh	Păniceni	Brădești	
10.	Sămărghițan Ioan	Paroh	Gurghiu	Mogoș Mămălig.	
11.	Sămărghițan Emil	Paroh	Praid	Secr. Prot Luduș	
12.	Tomuș Constantin	Paroh	Olpret	Vidra de Jos	
13.	Clonța Ioan	Paroh	Hida	Secr. Prot Câmpeni	
14.	Aștilean Valer	Paroh	Cara	Ploscoș Turda	
15.	Goșescu Iuliu	Paroh	Stâna	Cetea I	
16.	Fâșcu Vasile	Paroh	Aghireș	Bălcești II	
17.	Vescan Vincențiu	Paroh	Sâng. de Mureș	Viișoara	
18.	Guțiu Virgil	Paroh	Chinteni	Secr. Prot Turda	
19.	Băieșan Alex.	Paroh	Șiml. Silvaniei	Abrud	
20.	Crainic Simion	Paroh	Căpușul Mic	Rișca III	
21.	Andrei Ioan	Paroh	Corueni	Rișca IV	
22.	Grobeiu Eug.	Paroh	Juc	Măguri	
23.	Hodoș Vasile	Paroh	Dol	Inuri - ajutor	
24.	Cherebeț Alex.	Paroh	Cheochiș	Iara	expulzat
25.	Miron Victor	Paroh	Ungheni	Spălnaca - ajutor	
26.	Galu Marian	Paroh	Tic	neutilizat	
27.	Pintea Ioan	Paroh	Suciul de Jos	neutilizat	
28.	Suciu Sever	Diacon Catedr.	Cluj	Vicariat	
29.	Munteanu Andrei	Diacon Catedr.	Cluj	neutilizat	
30.	Onițiu Nicolae	Prof. de Relig.	Tg. Mureș	Cateh. Aiud	
31.	Mămăligă Filimon	Bucovina	Bucovina	Valea Geogel	
32.	Popescu Gheorghe	Paroh	Bucovina	Crăești	Plecat în Bucov [ina]
33.	Florea Petre	Paroh	Basarabia	Cacova Ierii	
34.	Jerom. S. Butnariu	Mănăstire	Hotin	Cheia	
35.	Leucuța Emilian	Paroh	Salard	Poiana Turda	
36.	Dr. V. Petrașcu	Prof. Teol.	Cluj	neutilizat	expulzat
37.	Dr. Gh. Stănescu	Prof. Teol.	Cluj	neutilizat	expulzat
38.	Dr. I. Todoran	Prof. Teol.	Cluj	neutilizat	expulzat
39.	Ioan Budu	Paroh	Ocna Dejului	Arhiepiscopie	

Alba Iulia, 2 noiembrie 1940

Președinte,
[Alexandru Baba]

LS

Secretar,
[Pr. N. Vasiu]

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

**DIE BEDEUTUNG DER KATHOLIZITÄT DER KIRCHE FÜR IHRE
ÖKUMENISCHE EXISTENZ¹**

VALER BEL

ABSTRACT. Importanța catolicității Bisericii pentru existența ei ecumenică.

Cele patru însușiri ale Bisericii, pe care le mărturisim în Simbolul de credință, exprimă sub diferite aspecte constituția teandrică a Bisericii. De aceea nici una dintre ele nu există și nu poate fi înțeleasă independent de celelalte; fiecare dintre cele patru însușiri ale Bisericii este strâns legată și le presupune pe celelalte. Dacă prin unitatea Bisericii se exprimă faptul că Biserica lui Hristos, ca Trup al său, *este una*, prin sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii se exprimă modul acestei unități; ea este comuniune în credință, iubire și nădejde. Însușirile Bisericii, ca și Biserica însăși, sunt darul iubirii lui Dumnezeu și o misiune de realizat. Creștinii, ca membri ai Bisericii – Trupul lui Hristos – sunt una în plenitudinea vieții Trupului lui Hristos. Însă această unitate în plenitudinea vieții este una dinamică, așa cum se arată în Epistola Sfântului Apostol Pavel către Efeseni, 4,13: „până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos”.

Plenitudinea, atât în înțeles calitativ cât și cantitativ, trebuie să rămână țința Bisericii, pentru ca ea să crească în Hristos (Efeseni 4, 15-16), să se umple de toată plinătatea lui Dumnezeu (Efeseni 3,19), cu plinătatea Celui Ce pe toate în toți le plinește (Efeseni 1, 23). Sobornicitatea (catolicitatea) Bisericii ca misiune de realizat constă în străduința tuturor creștinilor să realizeze această unitate în diversitate și nici o diversitate fără unitate. Dacă prin unitatea Bisericii se exprimă faptul că Biserica lui Hristos este una, prin catolicitate se arată că această unitate este o comuniune în unitatea credinței, în iubire și nădejde. Această comuniune se exprimă în structura sinodală a Bisericii, care are misiunea de a păstra unitatea credinței diacronic și sincron. În același timp, sinodalitatea ca manifestare a catolicității Bisericii exprimă modul comunional de păstrare și trăire a unității de credință.

¹ Referat la a XI-a întrunire de dialog teologic bilateral între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania, Eisenach, 9-15 aprilie 2006.

Das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis stellt die Kirche als die „eine, heilige, katholische (sobornicească) und apostoloische“ dar². Diese Eigenschaften drücken das theandrischen Wesen der Kirche als Leib Christi aus. „Diese vier Eigenschaften und Dimensionen der Kirche sind eng miteinander verbunden und durchdringen sich gewissermassen gegenseitig. Daher kann keine

² Literatur: *orthodoxe*, Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, în: Studii teologice, 1955, Nr. 5-6, 267-284; *Doctrina ortodoxă despre Biserică*, în: teologia Dogmatică și Simbolică, București, 1958, Bd. II; Ders., *Autoritatea Bisericii*, în: Studii teologice, 1964, Nr. 3-4, 183-215; Ders., *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în: Ortodoxia, 1965, Nr. 1, 503-525; *Biserica universală și sobornicească*, în: Ortodoxia, 1966, Nr. 2, 167-198; Ders., *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în: Studii teologice, 1966, Nr. 9-10, 531-546; Ders., *Sfântul Duh și Sobornicitatea Bisericii*, în: Ortodoxia, 1967, Nr. 1, 32-48; Ders., *Theologie eucharistique*, în: Contacts, 1971, nr. 10, 184-216; Ders., *The World as Gift and Sacrament of God's Love*, în: Sobomost, 1969, Nr. 9, 662-672; Ders., *În problema intercomuniunii*, în: Ortodoxia, 1971, Nr. 4, 561-584; Ders., *Orthodoxe Dogmatik*, II, Aus dem Rumänischen übersetzt von H. Pitters, Zürich-Gütersloh, 1990; Ders., *Realitatea tainică a Bisericii*, în: Ortodoxia, 1984, Nr. 3; *Ion Bria, Crediința pe care o mărturisim*, Ed. IBMBOR, București, 1987; Ders., *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1994; Ders., *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București, 1999; Dumitru Popescu, *Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, în: Ortodoxia, 1972, Nr. 3, 601-753; Ders., *Biserica locală și comunitatea conciliară*, în: Ortodoxia, 1977, Nr. 4, 686-694; Ders., *Concepte despre unitate*, în: Mitropolia Banatului, 1979, Nr. 7-9, 461-469; *Natura Bisericii din punct de vedere funțional și cumunitar*, în: Mitropolia Banatului, 1980, Nr. 10-12, 652-664; Ders., *Comunitatea conciliară și problema ecumenistă actuală*, în: Studii teologice, 1977, Nr. 3-6, 201-211; Ders., *La communion du Saint-Esprit aujourd'hui, Trinité, Église, Création*, Genève, 1981; Ders., *L'influence de la compréhension confessionnelle et ecclésiastique propre à chaque Eglise sur la réception du BEM et les conséquences d'une telle réception*, KEK, Genève, 1985; Ders., *Une réception crédible du BEM, par les Églises. Leurs compréhension du texte et la manière dont elles peuvent l'intégrer dans leur culte et leur pratique*, KEK, Genève, 1985; Ders., *Agape trinitario nella vita della Chiesa*, Bari, 2001; Ders., *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, Ed. IBMBOR, București, 2005; Ders., *Isus Hristos, Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005; Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1996; Ders., *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1. Premise teologice, 2. Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, 2004, 2002; *Unitatea Bisericii. Accente eclesiologice pentru mileniul III. Acta conferinței internaționale desfășurate la Cluj-Napoca 22-24 mai 2003*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005; N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart, 1968; *Johannes Zizioulas, Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, in: Katholizität und Apostolizität, Beiheft 2, KuD 17, 1971, 31-50; Ders., *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premières siècles*, Desclée, Paris, 1994; Ders., *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Geneve, 1981; M. Stavrou, *La catholicité de l'Église dans une perspective orthodoxe*, in: Parole Orthodoxe, Cerf, Paris, 2000; *Sergeij Bulgakov, L'Orthodoxie*, Paris, 1958; *Georges Florovsky, Le corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, in: La saine Église Universelle. Confrontation œcuménique, hg. von G. Florovsky, F. J. Leenhardt, R. Prenter, Neuchatel, 1948, 9-57; Ders., *The catholicity of the Church*, Holy Protection Russian Orthodox Church, Los Angeles, California, 1968; *Paul Evdokimov, L'Orthodoxie*, Neuchatel, 1959; *Vladimir Lossky, Die mythische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz, 1961; *Boris Bobrinsky, Le Mystère de l'Église*, Paris, 2000; *evangelische: Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 Bde., Tübingen, 1979; *Jürgen Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, 1975; *Wolfhart Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1971; Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen, 1980; Ders., *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen, 1993; *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*. Im Auftrag des Exekutivsausschusses für die Luenberger Kirchengemeinschaft hrsg. von Wilhem Hüffmeier, Heft 1, Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1995; *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, Hg. von Dagmar Heller, Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2000; *Kirchesein im ökumenischen Gespräch*, in: Ökumenische Rundschaue, Heft 2, Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2002; *katholische: Yves Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in *Mysterium salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, hg. von J. Feiner und M. Löhrer, Bd. IV/1, Zürich, 1972, 357-502, 535-594; *Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br., 1976; *Joseph Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwüfung zur Ekklesiologie*, Düsseldorf, 1977.

ohne die anderen verstanden werden, vielmehr setzt jede die anderen voraus und jede koexistiert untrennbar nur mit der anderen“.³

Die Wesenseigenschaften der Kirche, wie die Kirche selbst, sind eine reine Gabe der Liebe Gottes, sie sind aber zugleich auch eine Aufgabe. „Wenn durch, die Eigenschaft der Einheit einfach ausgesprochen wird, dass die Kirche eine einzige ist, so wird durch die der Katholizität bzw. Konziliarität angezieht, welcher Art diese Einheit sein kann. Es handelt sich um eine Einheit, die durch einstimmige Konvergenz, Gemeinschaft und Komplementarität ihrer Glieder verwirklicht wird, und nicht durch einfacher Zusammentreten oder durch Verschmelzung aller zu einem einförmigen Ganzen. Konziliarität bzw. Katholizität impliziert den Gedanken, dass die Kirche ein organisch-geistliches Ganzes ist, womit dem eigentlichen Sinn des Wortes «katoliké» nähergerückt wird. Konziliarität oder Katholizität bringt also die effective Stellung und das komplementäre Wirken der Glieder der Kirche wie in einem wirklichen Leib selbst zur Sprache, und nicht erst deren Voraussetzung, wie es das gebräuchliche Wort «katholisch» meint.“⁴

Die Einheit der Kirche ist eine unewüßliche Gegebenheit und eine Gabe Gottes. Sie ist zugleich eine zu verwirklichende Aufgabe. Die Christen als Mitglieder des Leibes Christi bzw. der Kirche sind eins in der Einheit des Lebens in Christus. Aber diese Einheit ist eine dynamische. Dies kommt besonders im Epheserbrief zum Ausdruck wo die Kirche als Leib Christi dargestellt wird und wie in einem Organismus kommt es auch in der Kirche auf den Einsatz der Fähigkeiten des einzelnen für das Ganze an (4,7;16). Die Begabung des einzelnen ist eine Mitteilung der Lebenskraft Christi, die dem Aufbau der Kirche dienen soll (4,8,12). Dies kann die Kirche, wenn sie die Einheit in der Vielfalt wahrt und durch immer engere Gemeinschaft mit Christus zu verwirklichen sucht: „*So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir Christus in seiner voll verwirklichten Gestalt darstellen. Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben*“ (4,13-15).

Die neutestamentliche Ekklesiologie hat sich nicht aus einem abstrakten Konzept entwickelt sondern aus der Erfahrung des Heils durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Darum gibt das Neue Testament keine Definition der Kirche; es beschreibt nur das Geheimnis der Kirche mit Hilfe verschiedener Bilder, Analogien und Symbole, die den höchsten Formen der menschlichen Gemeinschaft entnommen sind und von denen jedes eine besondere Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche hat⁵. Sie sind komplementär zu verstehen und nicht

³ Dumitru Săniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, II, Aus dem Rumänischen übersetzt von H. Pitters, Zürich-Gütersloh, 1990, 198.

⁴ *Ebd.*, 219.

⁵ Stelian Tofană, *Dimensiunea unității ființiale a Bisericii în terminologia noutestamentară*, în: *Unitatea Bisericii. Accente pentru mileniul III*, 30-42.

als „gleichzeitigen und konkurrierenden Entwürfen“ der Ekklesiologie.⁶ Dem Bild der Kirche als Familie Gottes steht das andere vom Bauwerk oder Haus, Zelt Gottes nahe, da darin die Haus- und Wohngemeinschaft mit Gott ausgedrückt ist. Das Bild vom Tempel weist die Familie Gottes zugleich als Anbetungsgemeinschaft aus. Die ekklesiologische östliche Tradition zieht für die Darstellung des Geheimnisses der Kirche die von der Offenbarung des Johannes benutzten symbolischen Begriffe bevor um zu unterstreichen, dass die Kirche die Manifestation der „neuen Schöpfung“ ist, eine neue Wirklichkeit, die nicht mit den Bildern oder mit den Analogien von dieser Welt dargestellt werden kann: *“Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat... Seht das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Gott selbst wird mit ihnen sein”* (Offb. 21, 2-3). Das bedeutet aber nicht, dass die orthodoxe Tradition das geschichtlich - menschliche Aspekt der Kirche vernachlässigt hat. In derselben Offenbarung des Johannes steht geschrieben: *“Die Mauer der Stadt hat zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes”* (21,14).⁷

Da die Kirche als Familie der Kindern Gottes wie auch als sein Volk, als königliche Priesterschaft (1 Petr 2,9) oder als Braut Christi (Eph 5,26) bezeichnet wird, ist sie nicht etwas über den Menschen und der Menschheit Schwebendes, sondern eben als neue Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander verwirklicht.

Das Geheimnis der Kirche wird aber schliesslich mit dem Begriff „Leib Christi“ ausgesprochen. Der angemessenste Begriff für das Geheimnis der Kirche ist nach den meisten orthodoxen Theologen der Begriff Leib Christi, oft von Apostel Paulus benutzt und von den Kirchenvätern bevorzugt. Er drückt besser als jeder andere Begriff aus, dass wir in der Kirche eng mit Christus und untereinander vereint sind.⁸ Dasselbe schreibt auch der evangelische Theologe G. Ebeling: *“Der einzige Ansatz zu einer umfassenden Bestimmung der Wirklichkeit der Kirche ist darum der paulinische Begriff des Leibes Christi, der keineswegs einen bloss bildhaften Sinn hat, sondern als eine konkrete Realität zu verstehen ist. Die Kirche ist Leib Christi infolge ihrer geistlichen Verbundenheit mit Christus: sein Leben ist dadurch zu ihrem Leben geworden und bestimmt ihr Zusammenleben. Wird die Kirche als Leib Christi verstanden, so wird bei Verlust jenes Lebens zu einem Leichnam, auch wenn sonst alle möglichen Lebensgeister darin ihr Wesen treiben mögen”*.⁹

⁶ A.M. Ritter, *Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Jahrtausends (der Kirchengeschichte)*, in: *Unitatea Bisericii ...*, 61.

⁷ I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*. Ed. a II-a, București 1994, S. 55-56.

⁸ D. Stăniloae, *Die Autorität der Kirche (rum)*, in: *Studii Teologice*, 1964, nr. 3-4, 183.

⁹ G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. III*, Tübingen, 1979, S. 340, 360. Auch W. Pannenberg: *“Die Bezeichnung der Kirche als ‘Leib Christi’ ist keine bloße Metapher wie etwa die Rede von der Kirche als ‘Braut’ Christi es ist. Der Begriff des Leibes Christi ist auch nicht nur ein soziologischer Terminus für die Zugehörigkeit der Christen als Gruppe zu Jesus Christus. Er ist in der Abendmahlstradition begründet,*

Jesus Christus hat die gemeinschaftlichen und sakramentalen Strukturen der Kirche vorweggenommen indem er zwölf Apostel als Representanten des Volkes Israel auserwehlt hat. Ihnen hat er die Binde- und Lösegewalt verliehen (Mt. 16, 18f.; 18, 18 und Joh. 20, 22-23), mit ihnen hat er das Abendmahl gefeiert (Mt. 26, 26-29; Mc. 14, 22-25; Lk. 22, 16-20) und er hat ihnen das Gebot gegeben: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk. 22, 19). Beim Abendmahl nimmt Jesus sowohl seine Hingabe am Kreuz als auch seine Auferstehung und seine Hingabe, in der er als Erhöhter weiterlebt, vorweg. Indem Jesus beim Abendmahl diese so beschriebene Hingabe vorwegnimmt, ist das Abendmahl die erste Eucharistie. Wenn es nicht so wäre, hätten die Apostel und wir nicht wissen können, dass der Herr aufgrund seines Opfertodes das Abendmahl eingesetzt hat. Bei der Eucharistiefeier verkündigen wir die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung des Herrn. In dieser „Erinnerung“ bleibt Christus, gemäss seiner Verheissung, als der Menschgewordene, Geopferte und Auferstandene unter uns und vereingt uns mit sich. Die Gegenwart des Herrn als des Geopferten und Auferstandenen, dessen Tod und Auferstehung wir in der Verkündigung erfahren, so dass wir uns von dieser Erfahrung her ihm hingeben können, ist ein Zentralthema der paulinischen Schriften.¹⁰

Die Berufung der Zwölf gewinnt erst von Abendmahl her seinen eigentlichen und wahren Sinn. Denn erst mit dem Abendmahl gibt Jesus seiner kommender Gemeinde einen Halt spezifischer Art, ein Sondergeschehen, das nur ihr eignet, das sie unverwechselbar abhebt von jeder anderen religiösen Gemeinschaft und sie selbst untereinander und mit ihrem Herrn zu neuer Gemeinschaft zusammenschliesst. So lässt sich zusammenfassend sagen: Jesus hat eine neue sichtbare Heilsgemeinschaft geschaffen. Er versteht sie als ein neues Israel, ein neues Gottesvolk, das sein Zentrum in der Eucharistiefeier hat. Das neue Gottesvolk ist vom Leib Christi her.

Im Heilswerk Jesu Christi, in seiner Menschwerdung, in seinem Leben in Gehorsam gegenüber dem Vater, in seiner Hingabe, die in der Kreuzigung ihrer Höhepunkt erreicht, in seiner Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters, wurde in der von ihm angenommenen menschlichen Natur gleichsam als in einem Erstling der Grund für die Erlösung der ganzen Menschheit gelegt und zugleich das Reich Gottes gegründet. In dem auferstandenen Jesus Christus ist das Reich Gottes voll verwirklicht. Der Sohn Gottes ist aber nicht um seinetwillen Mensch geworden sondern darum, dass von seinem Menschsein die Kraft der Erlösung als göttliches Gemeinschaftsleben auf alle Menschen ausstrahle (Joh 17, 21-23). Dieses göttliche Gemeinschaftsleben strahlt von seinem in der Erhöhung zur Rechten des Vaters

weil die, die Leib und Blut Christi empfangen, mit ihm in der Einheit seines Leibes verbunden werden (1. Kor 10, 16 f.). Andererseits aber steht die Bezeichnung der Kirche als „Leib Christi“ auch in einer Beziehung zum christlichen Glauben an die Leiblichkeit des Auferstandenen. Wenn Jesus sein Leben für das Heil der Welt hingegeben hat, so kann das neue Leben des Auferstandenen auch als ein leibliches nicht eine Daseinsform haben, durch die es von den anderen getrennt wäre.“ *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2*, Göttingen 1980, S. 184.

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik, Bd. III, (rum.)*, București, 1978, 95-96.

völlig verklärten, vergeistigten Menschsein aus, das Gott in vollkommener, unendlicher Liebe zugewandt ist, zugleich aber auch Gottes grenzenlose Liebe zu uns Menschen verkörpert. Unsere Erlösung geschieht im eigentlichen Sinn erst dadurch, dass Christus mit seinem verklärten, völlig durchgeistigten, auferstandenen und erhöhten Menschsein in uns Wohnung nimmt. Dadurch wird auch in uns das Heilsleben und die Auferstehung die im Menschsein Christi sind, eingepflanzt, und indem wir uns dieser Wirklichkeit öffnen und mit Christus bewusst mitwirken, oder wir uns in der Kraft des Heiligen Geistes mit Christus an Gott hingeben, nehmen wir selbst am göttlichen Leben Christi Teil und so können wir in der Heiligung und in dem auch in uns angebrochenen Auferstehungsleben und in Gemeinschaft mit Gott fortschreiten. Dieses Wohnung-Nehmen Christi in uns führt zur Entstehung der Kirche. Die Kirche bildet demnach die Konkretisierung des Heilsgeschehens, das mit der Menschwerdung begann. Sie ist gleichsam der fünfte Akt des Heilsgeschehens, dessen vier Akte in der Menschwerdung, der Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung bestehen. Der erhöhte Christus erlöst uns in der Weise, dass er durch den Heiligen Geist Wohnung in uns nimmt. Das Herabkommen des Heiligen Geistes markiert somit den Übergang vom erlösenden Einwirken Christi auf sein eigenes Menschsein zu solchen Wirkung auch auf die andere Menschen.¹¹

Das Heil geschieht dann in der personalen Begegnung Jesu Christi im Heiligen Geist in seiner Identität als der geopfert und auferstandene Christus. In dieser Begegnung wird das Leben Christi denen, welchen er begegnet zugeeignet, indem er sie in seiner Hingabe und in seiner Auferstehung einzieht. In dieser Einziehung wird die Geschichte Christi die Geschichte des Glaubenden; das Leben Christi wird das Leben der Gläubigen.¹² Das Leben Christi wird zuerst in der Geschichte der Gemeinschaft der Junger Jesu am Pfingsttag zugeeignet durch das Herabsteigen des Heiligen Geistes; sie bilden die erste Gemeinde, in der das Erlösungswerk Jesu Christi sich konkretisiert. Darum nimmt die Kirche ihrem eigentlichen Anfang am Pfingsttag.

Das Herabkommen des Heiligen Geistes ist ein Ereignis das auf die Gemeinschaft zielt. Christsein bedeutet Mitglied am Liebe Christi sein. Dies ist ein Hauptthema der paulinischen Theologie (Röm 6, 13-15; Gal 3, 27; 1 Kor 10, 17; 12, 1-28; Kol 2, 11-12).¹³ In Christus sein bedeutet in Gemeinschaft-sein, in Gemeinschaft mit Gott und mit den Nächsten, die in der dreipersönlichen Liebe Gottes aufgenommen sind. Darum ist die Kirche der Leib Christi, die Gemeinschaft derer, die in Christus versammelt sind und in denen das Leben Christi schon hier und jetzt sich ausdehnt und so an dem Gemeinschaftsleben der Heiligen Dreieinigkeit teilhaben.

So ist die Kirche ihrem Wesen nach weder eine Institution die das Heil in sich trägt und dem Einzelnen zueignet, indem er ihr Mitglied wird, noch eine

¹¹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik II. Bd.* Aus dem Rumänischen übersetzt von H. Pitters, Zürich-Gütersloh 1990, 153-154.

¹² I. Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, București 1999, S. 14-15.

¹³ I. Bria, *Fragen der christlichen Identität (rum)* in: *Destinul Ortodoxiei*, București 1989, S. 342.

Institution, die bloss in irgendeiner Weise zum Heil der Einzelnen dient, sondern sie ist das Geheimnis der Sammlung aller in Christus. Sie fällt mit der geschichtlichen Verwirklichung des Heils zusammen, soweit dieses Heil in die Geschichte eingeht. Die Kirche ist in dem Heilsplan Gottes eingeschlossen durch die Zusammenfassung aller im Leib Christi (Joh 11, 52; 1 Kor 15, 28).

Zwischen Kirche und der eschatologischen Heilsgemeinschaft besteht keine Identität, aber auch keine Dissoziation. Die Kirche ist nicht das zukünftige Gottesreich, aber sie steht unter der schon jetzt hereingebrochenen Gottesherrschaft. Die Gottesherrschaft unter der verborgen auch die ganze Welt steht, wirkt sich aus in der Kirche: in der Verkündigung des Wortes, das schon jetzt Umkehr und Glaube hervorruft; in der Spendung der Taufe, die den Menschen schon jetzt mit sichtbaren Zeichenhandlungen in die endzeitliche Gemeinde eingliedert, in der der alte Mensch in der Basse begraben wird und im Glauben der neue Mensch aufersteht, um der neuen Schöpfung zuzugehören; in der Vergebung der Sünden; in der Feier der Eucharistie, die bis er wiederkommt gefeiert wird, bricht die eschatologische Gemeinschaft Gottes mit den Menschen an.¹⁴

Die neutestamentliche Zeugnisse unterstreichen sowohl die organische Verbindung zwischen dem Opfer und der Auferstehung Christi und dem Sakrament der Eucharistie als auch zwischen dem Sakrament der Eucharistie und dem Geheimnis der Kirche als Leib Christi¹⁵: *“Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben Teil an dem einen Brot“* (1Kor 10, 16-17). In der Feier der Eucharistie gibt sich Christus uns hin und nimmt uns in die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. In der Hingabe Christi an jeden Einzelnen wie auch an die Gemeinschaft und aus der Hingabe Christi und der im Akt der Hingabe antwortenden Gemeinde heraus vollzieht sich die engste Gemeinschaft der Menschen mit Christus und untereinander. Darum offenbart sich das Wesen der Kirche besonders in der Eucharistiefeier. Sie offenbart sich in diesem Sinne als Sakrament des Gottesreiches.¹⁶

Als die frühen Christen den Ausdruck „katholisch“ aus der aristotelischen Sprache übernahmen sprachen sie von der „katholischer Kirche“ indem sie mit dieser Ausdruck die konkrete Kirche am Ort bezeichneten. Schon in den Briefen des Apostels Paulus erhält die für Eucharistie versammelte Gemeinde am Ort den Namen *ekklesia* oder sogar *ekklesia tou theou*. Wie die Ekklesiologie des Ignatius von Antiochien deutlich macht, ging es auch in dem Kontext, in dem der Begriff *katholike ekklesia* zum ersten Mal auftauchte, eindeutig um Fragen der Eucharistiefeier, wobei das Hauptinteresse des Ignatius auf der Einheit der versammelten Eucharistiegemeinde lag. Katholizität bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang

¹⁴ I. Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Genf 1982, S. 39, 43.

¹⁵ I. Bria, *a.a.O.* S. 43.

¹⁶ I. Bria, *Der Glaube den wir bekennen*, S. 121.

Ganzheit, Fülle und Gesamtheit des Leibes Christi «genau wie» (hosper) sie sich in der Gemeinschaft der Eucharistie feiernden Gemeinde darstellt.¹⁷

Diese Katholizität der Eucharistiegemeinde spiegelte sich auch in ihrer Struktur wider. Im Mittelpunkt der Versammlung - der «ganzen Gemeinde», hinter dem «einen Altar», der Thron des «Bischofs» - befand sich der Bischof der als lebendiges «Bild Christi» verstanden wurde. Um seinen Thron herum saßen die Presbyter. Ihm zur Seite standen die Diakone und vor ihm das «Volk Gottes». Dies war die Ordnung an der man aufgrund des Initiationsritus (Taufe, Chrisma) teilhatte und als *conditio sine qua non* für die Eucharistiefeier der Gemeinde betrachtet wurde, notwendig für Bestehen und Darstellung kirchlicher Einheit.¹⁸

Auch in der *Didache* wurde die Vorstellung klar zum Ausdruck gebracht, dass die Kirche bei der Eucharistiefeier, die für die Parusie verheissene eschatologische Einheit aller in Christus erfährt: „So wie dieser Leib über die Berge verstreut und zusammengebracht und wieder eins wurde, so lass deine Kirche von den Enden der Erde her in deinem Reich zusammenkommen“¹⁹ Damit war klar darauf hingewiesen, dass zwar die Katholizität der Kirche letztlich eine eschatologische Wirklichkeit ist, dass aber ihr Wesen hier und jetzt in der Eucharistie offenbart und in seiner Wirklichkeit begriffen wird.²⁰

Die Ortskirche ist in die Universalkirche eingegliedert. Die Vielzahl der Ortskirchen konstituiert ein Ganzes, die eine Kirche Christi. In der Ortskirche verwirklicht sich das ganze Mysterium der Kirche, insofern sie in Gemeinschaft mit der Universalkirche bleibt. Diese ist keine in sich geschlossene Monade, ohne eine organische Bindung an die Universalkirche. Die Einheit der Universalkirche ist nicht weniger real und greifbar als diejenige der Ortskirche. Der Unterschied zwischen der richtig verstandenen eucharistischen und der exklusiv universalistischen Ekklesiologie ist nur, dass die eucharistische Ekklesiologie die Einheit der Universalkirche nicht in die Begriffe von Ganzem und Teil, nämlich, dass nur die Universalkirche in vollem Sinne Kirche und die Ortskirche deren Teil sei, interpretiert, sondern in Identitätsbegriffen. Jede Ortskirche ist in vollem Sinne Kirche. Die Ortskirchen ergänzen sich nicht gegenseitig, als sei die Ortskirche nur ein Teil der Universalkirche, sondern jede Ortskirche und alle zusammen in einer organischen Einheit ist die eine Kirche.²¹

Die Einheit der Universalkirche verwirklicht sich nicht nur in der Tatsache, dass die Ortskirchen alle in der Gemeinschaft der Liebe bleiben, sondern zuerst in der Einheit des Glaubensbekenntnisses. Der Empfang des Sakramentes setzt das Bekenntnis des Glaubens an den Christus, der sich uns in der Eucharistie hingibt und seine Gemeinschaft schenkt, voraus. Der Glaube an Christus öffnet den Menschen für den Empfang der eucharistischen Gemeinschaft. Christus ist in der Eucharistie

¹⁷ J.D. Zizioulas, *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, 31.

¹⁸ *Ebd.*, 38.

¹⁹ *Didache*, 9,4.

²⁰ J.D. Zizioulas, *a. a. O.*, 32.

²¹ D. Stăniloae, *Biserica universală și sobornicească*, 167-198.

gegenwärtig - unabhängig vom Glauben des Einzelnen. Aber die Gemeinschaft mit ihm, die sich im Empfang des Sakraments realisiert, kommt nicht am Glauben des Einzelnen oder der Gemeinde vorbei zustande, gerade weil das Heilshandeln Gottes nicht ohne die Entscheidung und Hingabe des Menschen ergeht. Darum bleibt auch die eucharistische Gemeinschaft, die Ortskirche, auf die Universalkirche angewiesen, die denselben Glauben bewahrt hat und bekennt und deren Korrektur sich die Ortskirche im Falle der Entstellung des Glaubens unterziehen muss.

Wenn in der Ortskirche, die denselben Glauben bekennt und das Sakrament empfängt wie die Universalkirche, das Geheimnis der Kirche sich voll verwirklicht, dann gilt auch umgekehrt, dass keine der Ortskirchen ein zusätzliches Wesensmerkmal hätte ausser einer leitenden und koordinierenden Funktion innerhalb der Gemeinschaft der Universalkirche. Das Gegenteil würde bedeuten, dass dort, wo eine Ortskirche ein solches Wesensmerkmal besitzt, eine engere Vereinigung mit Christus sich vollzieht, was der vollen Verwirklichung des Mysteriums der Kirche in jeder Ortskirche widersprechen würde. Praktisch bedeutet dies, dass nur eine solche Ortskirche an den anderen Ortskirchen im Falle der Entstellung des Glaubens Lehrzucht ausüben konnte, sie selbst aber der Korrektur der Gemeinschaft anderer Ortskirchen niemals bedürfte.²²

Die Katholizität der Kirche drückt aus dass die Kirche ein organisches Ganzes ist ein geistlicher Leib. Eine umfassende Fülle, und dieses Ganze, diese Fülle ist in jedem Teil, in jedem Mitglied gegenwärtig und wirksam. Dieser Verständnis der Kirche macht deutlich, was mit dem Begriff «Leib Christi» gemeint ist. Es stimmt mit dem überein, was der Ephesserbrief als «Fülle dessen, der alles in allen erfüllt» bezeichnet (Eph. 1, 23). Nach diesem Verständnis. Christus ist in der Kirche gegenwärtig mit all seinen heilschaffenden Gaben und jede Lokalkirche, ja jeder einzelne Gläubige hat diesen ganzen Christus bei sich, jedoch nur in der Masse in dem sie im Ganzen seines «Leibes» verbleiben, in dem Masse, als sie im Ganzen der Kirche eingebettet sind. Die Glieder werden dadurch nicht gleichgemacht, sie sind einander vielmehr komplementär zugeordnet, da das Leben des Leibes, d.h. Christus selbst durch den Heiligen Geist, in allen zur Auswirkung kommt.²³

„Die Kirchenväter haben den Gedanken der Gegenwart der Kirche in jedem ihrer Glieder vielfach bedacht und die Schau des heiligen Apostels Paulus von den verschiedenen Gaben der Glieder innerhalb des Leibes Christi, die der Heilige Geist schenkt und erhält, weiterentwickelt. In jedem Gläubigen ist aber, neben den ihm eigenen Gaben die gleiche, heilsame Gnade vorhanden, die gleiche Einwohnung Christi durch den Heiligen Geist, doch nur so weit er mit der Gemeinde, zu der er gehört, verbunden ist. Und in dieser Gemeinde entfalten sich alle Begnadungen und Gaben der Gläubigen in solidarischer Weise, und dieses

²² Ebd., 194; Valer Bel, *Hauptaspekte der Einheit der Kirche*, 167-174.

²³ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik* Bd. II, 219.

wiederum nur in Verbindung mit dem Bischof und seiner Diözese, und damit in Verbindung mit der gesamten Kirche²⁴.

Obwohl wir Glieder mit verschiedenen Diensten und Gaben sind, haben wir, da wir sie durch den gleichen Geist erhalten haben und im gleichen Geist, in dem gleichen organischen Ganzen der Kirche leben, ein gemeinsames Empfinden: das Fühlen des Ganzen wird von jedem Glied mitempfunden. Der Geist Christi stattet nicht jedes Glied der Kirche mit allen seinen Gaben gesondert aus, so wie auch bei der Schöpfung nicht jedem alle Eigenschaften gesondert zugeteilt wurden. Wäre das der Fall, so bestünde keine Gemeinschaft. Nun erfährt jeder das Ganze, aber immer nur als Teil innerhalb der Gesamtheit; jeder freut sich des Ganzen, aber nur in Gemeinschaft mit den anderen. Solche Gemeinschaft setzt das eigene, persönliche Leben nicht herab, sondern bereichert es. Und indem das geschieht, wird das Leben des Ganzen bereichert. Gemeinschaft und Fülle sind die beiden Sinngehalte, die mit den Ausdrücken «konziliar» und «katholisch» gemeint sind.²⁵

Je inniger Christus mit seinem Geist in der Kirche gegenwärtig ist, um so deutlicher entfaltet sich die Wirksamkeit der gesamten Kirche in allen Gliedern, und um so grösser ist auch die Kraft, die zum geistlichen Wachstum der einzelnen, unterschiedlichen Glieder führt, und die vom Geist im vielgestaltigen und zugleich einheitlichen und «uniform», wie das bei einer nur äusseren, nicht-konziliaren Autorität der Fall wäre, die keinen organischen Leib-Charakter hat.²⁶

Die so verstandene Ganzheit der Kirche hat ihren Grund und Ursprung in Gott, bzw. in dem der Kirche einwohnenden Christus, der in ihr durch seinen Geist wirksam ist, so wie dies auch in bezug auf die Eigenschaften der Einheit und der Heiligkeit der Fall ist. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Einheit und ist eigentlich nichts anderes als deren Verdeutlichung und Präzisierung. Und sie ist auch mit der Heiligkeit verbunden. Denn wenn die Heiligkeit im Selbstverzicht der Gläubigen Menschen zugunsten Gottes und der Nächsten besteht, so bildet sie zugleich die Voraussetzung dafür, dass die Gläubigen in komplementärer Weise zu einem Leib zusammengeschlossen werden, nämlich zum Leib Christi mit vielen Gliedern.²⁷

Doch die Ganzheit oder Fülle Christi in der Kirche druch den Heiligen Geist hat, wie die Heilegkeit und Einheit, einen dynamischen, differenzierten Charakter. Einige Glieder der Kirche erfahren die Ganzheit und Fülle Christi in sich selbst in höherem Masse, und ebenso auch ihre Einfügung in die Fülle der Kirche. Die Kirche als ganze schreitet vorwärts zur eschatologischen Vollendung, zur vollkommenen Gotteserfahrung und zu ihrem gänzlichen Eingehen in Gott, zum Zustand, da Gott «alles in allen» sein wird (I Kor 15, 28). Dies ist die eigentliche Bestimmung der Kirche. Dieses Eingehen, diese Integration in Gottes Fülle soll der

²⁴ *Ebd.*, 220.

²⁵ *Ebd.*

²⁶ *Ebd.*, 222.

²⁷ *Ebd.*

gesamten Schöpfung zuteil werdwn.²⁸

Die quantitativ und qualitativ verstandene Ganzheit muss Ziel der Kirche sein, damit sie in Christus zunehme (Eph 4, 15-16), in Gott wachse (Kol 2, 19) und mit der ganzen Gottesfülle erfüllt werde (Eph 3, 19), mit der Fülle dessen, der alles erfüllt (Eph 1, 23), bis dahin, da wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen.

Die Katholizität ist weder eine Einheit ohne Verschiedenheit noch eine Verschiedenheit ohne Einheit. Wenn durch die Wesenseigenschaft der Einheit ausgedrückt wird dass die Kirche Jesu Christi **eine** ist, wird durch die Katholizität die Weise dieser Einheit als Gemeinschaft im Glauben, Liebe und Hoffnung bestimmt. Diese Gemeinschaft spiegelt sich in der synodalen Struktur der Kirche, die die Aufgabe hat die Einheit im Glauben diachronisch und synchronisch zu bewahren. Zugleich drückt die Synodalität die gemeinschaftliche Weise der Bewahrung und des Erlebens der Einheit im Glauben.²⁹

Die Katholizität der Kirche als Aufgabe besteht in das Bestreben aller Christen diese Einheit in Verschiedenheit zu verwirklichen um alle eins zu sein, damit die Welt gläubt (Joh 17,21).

²⁸ *Ebd.*

²⁹ *Dumitru Popescu, Iisus Hristos Pantocrator, 271.*

FAMILLE ET EGLISE AU III-EME MILLENAIRE. UN POINT DE VUE ORTHODOXE

IOAN-VASILE LEB

REZUMAT. Familie și Biserică în mileniul III. Un punct de vedere ortodox. Una dintre instituțiile care trebuie să facă față mondializării actuale este cea a familiei creștine. Aceasta pentru că, deși familia a rezistat până în secolul XX influențelor negative care au afectat-o, mondializarea antrenează o descompunere treptată a ei. Deja modernitatea burgheză a investit-o cu titlul de *celulă de bază a societății*, privând-o încetul cu încetul de orice dimensiune spirituală. Secolul XX a adăugat noi provocări, legalizând căsătoriile între persoane de același sex, propagând o oarecare promiscuitate sexuală sau încurajând contracepția și avortul. În fața acestor concepții, Biserica nu poate să rămână indiferentă, privind de departe dezvoltarea acestui proces. Ea trebuie să-și facă auzită vocea, opunând tendinței spre pulverizare propriul său sistem, fondat pe învățătura Mântuitorului Iisus Hristos. Vocația esențială a familiei trebuie să redevină una spirituală, de Biserică miniaturală. Ca și toate celelalte Taine, căsătoria este o taină a mântuirii, prin care cei doi soți și copiii lor se sprijină reciproc și se îndreaptă împreună către desăvârșire.

Une des institutions qui doivent affronter la mondialisation actuelle est celle de la famille chrétienne. Cela, parce que, si jusqu'au XXe siècle, malgré les influences négatives qui l'ont affectée, voulant lui enlever la puissance et la cohésion, la famille a résisté dans les cadres traditionnels, la mondialisation apporte une décomposition de celle-ci.¹

Réduisant au sexe la relation entre l'homme et la femme, certaines directions de la société actuelle considèrent périmé le modèle traditionnel de la famille, et se considèrent aptes à apporter des corrections formelles ou fonctionnelles en ce qui concerne la personne humaine, dans les limites des techniques dont la société dispose aujourd'hui: traitement cosmétiques, mesures contraceptives, chirurgie esthétique, substitution d'organes et même changement de sexe ou projets secrets de clonage, dont le progrès est difficile à estimer. Si la modernité, surtout à ses origines, avait pourtant cherché à garder une certaine *logique du naturel*, la postmodernité a dépassé déjà ces scrupules, démolissant souvent l'ordre naturel et l'a reconstruit en fonction des caprices individuels ou sous la pression des différentes modes. *L'homme récent* semble avoir choisi de forcer toutes les variations possibles; dans une sorte de jeu avec les ressources de *flexibilité* d'un univers

¹ *Familia creștină azi*, Editura Trinitas, Iași, 1995.

matériel déshabillé de tout mystère métaphysique.² Et tout cela au nom de la liberté et des droits de l'homme!

Mais le problème de la sexualité est lié au problème de la famille.³ Celle-ci a été longtemps considérée comme le cadre légal et domestique de l'exercice de la sexualité, ayant en premier lieu des buts reproductifs. La modernité bourgeoise, avec son matérialisme utilitariste et légaliste l'a investi avec le titre de *cellule de base de la société*, en la diluant dans la phénoménologie sociale. Privée petit à petit de toute dimension spirituelle, encadrée dans une sorte de rigorisme ou dogmatisme pseudo-moral, souvent mercantilise et mécanisée, vivant couramment la tension entre *les pudeurs* de la vie privée et *la fausse pudeur* de l'image publique, étant importante plutôt dans son apparence extérieure que dans sa réalité interne, l'union conjugale a perdu aussi cette allure sacro-sainte de l'honorabilité bourgeoise, en suivant, en rapport direct avec *l'émancipation* face aux *préjugés* traditionnels, la voie d'une érosion galopante, radicalisée par les anarchismes contemporains.

La famille vit elle aussi, au moins dans l'espace euro-américain, la crise de *communion* de la modernité récente. La sexualité veut s'autonomiser du cadre contraignant de la monogamie familiale, en réclamant des libertés évazionistes sans précédent, dans le registre d'une animalité *délivré*⁴, dans laquelle l'hétérosexualité désordonnée concourt toujours plus programmatique avec l'homosexualité, la bisexualité ou l'auto-érotisme, avec les dérapages toujours plus fréquents vers la pédophilie ou la zoophilie.⁵

Dans une telle situation, la procréation elle-même, la grande obsession qui donne la légitimité de la sexualité classique, connaît un recul considérable et un éloignement progressif de la *cellule* familiale. En dernière analyse, le mariage s'impose de plus en plus comme une affaire libre de tout règlement ou responsabilité morale, ressemblant plutôt à une forme de concubinage, qui ne veut pas durer ou procréer, mais seulement colorer d'une manière hédonique une intervalle aléatoire. Le partenaire n'est qu'une présence conjecturale, qui peut être remplacée, supportable uniquement à cause de la concessivité réciproque. Les partenaires sont souvent inter-changeables pour les couples "d'amis" et, souvent, "le marié et l'épouse" cherche par l'Internet les services sexuels d'une troisième personne ou entament des aventures avec la complicité de l'autre.

Dans une telle promiscuité conjugale, on comprend que les nouveaux nés vont incommoder, et c'est pour cela que la contraception et l'avortement deviennent procédés habitués, sans "scrupules inutiles". Et encore, dans certains "pays civilisés"

² Răzvan Codrescu, *Teologia sexelor și Taina Nunții*, Editura Christiana, București, 2002, p. 16-17; Vasile Răducă, *Bioetica, familia și morala creștină*, "Studii Teologice", 3-4/1999, p. 103 sq.

³ Dumitru Popescu, *Familia în cultura secularizată*, "Ortodoxia", 1-2/1994, p. 91 sq; Ioanichie Bălan, *Călăuza ortodoxă în familie și în societate*, II, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Chișinău, 1999.

⁴ Razvan Codrescu, *op. cit.*, p. 17-18.

⁵ *Ibidem*, p. 20-25.

on a légalisé déjà l'union des individus du même genre, une dégénération certaine de la notion de la famille.⁶

Face à ces conceptions désagrégeantes, l'Eglise ne peut pas rester indifférente, en regardant de loin le développement de ce processus, mais elle doit faire retentir sa voix, en opposant à la tendance de pulvérisation son propre système, fondé sur l'enseignement du Rédempteur, Jésus Christ.

Alors, de sa part, l'Eglise Orthodoxe a accordé et accorde encore une importance majeure au mariage et à la famille chrétienne, parce que de ceux-ci dépendent non seulement le destin d'un couple, mais aussi celui de la communauté humaine en général, d'une nation et d'une Eglise locale qui grandit dans l'univers eschatologique du Royaume de Dieu. Le mariage et la famille sont fondés non seulement sur la nécessité intérieure de vivre en communauté, mais aussi sur la communion qui existe entre Dieu et l'humanité.

Du point de vue théologique et ecclésial, le rôle de la famille ne peut pas être mis en discussion.⁷ Le mariage et la famille doivent être considérées tout d'abord en ce qui concerne la vie commune de l'Eglise: la famille est l'icône de l'église (*ecclesia domestica*) et l'icône de l'amour de Jésus Christ envers l'humanité (voir Eph. 5,21-23). Il y a plusieurs aspects principaux de ce rapport:

En confessant l'origine divine de l'institution du mariage, l'Eglise a reconnu, en fait, la dignité accordée par Dieu au mariage sur le fondement de laquelle est bâtie toute la famille et le projet de Dieu concernant le mariage et la famille.⁸ Dieu a créé l'homme à son image (Gen. I, 26-27) en l'appelant à l'existence par son amour, selon sa ressemblance. Car Dieu c'est l'amour (I Jean 4,8) et il est en lui-même le mystère de l'amour et de la communion personnelle de l'amour. En créant l'homme à son image, Dieu l'a amené à l'existence en tant qu'être personnel en dualité non-uniforme, mais complémentaire d'homme et femme: *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa* (Gen. I, 27). En créant l'homme dans cette dualité personnelle et complémentaire, Dieu a inscrit en lui la vocation, et donc la capacité et la responsabilité conformes pour l'amour et la communion.⁹

La révélation chrétienne a deux façons spécifiques de réaliser la vocation vers l'amour de la personne humaine: le mariage et la virginité. Chacun de soi

⁶ *Ibidem*; Voir aussi: Adrian Thatcher, *Descătușarea sexului. O teologie creștină a sexualității*, trad. roum. Mariana Grancea, Editura Polimark, București, 1995, qui falsifie l'enseignement de l'Evangile en ce problème.

⁷ Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, EIBMBOR, București, 1987, p. 305; Valer Bel, *Familia și Biserica* (mss), p.1.

⁸ Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt pastoral cu ocazia "Zilei familiei", 15 mai 1994*, dans *Familia creștină azi*, Edit. Trinitas, Iași, 1995, p. 7-8.

⁹ Mitropolit Daniel Ciobotea, *Familia creștină - "Biserica de acasă"*, dans le vol. *Familia creștină azi*, Edit. Trinitas, Iași, 1995, p. 5-6; Nicolae Mladin, *Familia creștină*, dans le vol. *Studii de Teologie morală*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1996; Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris, 1941, p. 41-80. Voir aussi le Prof. Stanislaw Grygiel qui est du même avis.

propre est une matérialisation de la vérité la plus profonde de l'homme d'être *l'image de Dieu*. Dans le mariage chrétien, par l'union inséparable de deux personnes, de sexe opposé, on restitue le but originaire de la communion entre un homme et une femme, ainsi que le vrai sens de la sexualité. Celle-ci n'est pas une simple satisfaction égoïste des instincts naturels humains. L'union entre l'homme et la femme conserve dans son état adamique un élément d'autosatisfaction, de corruption. L'instinct sexuel peut facilement devenir dépravation sexuelle. Le mariage chrétien purifie ce coefficient passionnel de la sexualité, en restaurant la fonction de la nature humaine dans l'état où il a été créé.¹⁰

Afin qu'il soit une union parfaite, le mariage comporte un amour parfait. C'est pourquoi il doit être indissoluble: *Que l'homme donc ne sépare ce que Dieu a uni* (Math. 19, 7). Le Sauveur, Jésus Christ affirme l'unité des deux mariés, fondée sur le fait que Dieu a créé l'homme en tant que mâle et femelle et donc, celui qui s'unit à une femme se complète si bien, qu'ils constituent une unité.

Les phénomènes négatifs qui démembreront le mariage et apportent la dissolution de la famille sont le résultat d'une conception erronée sur la liberté, celle-ci étant entendue non comme une capacité de réaliser le projet de Dieu en ce qui concerne le mariage et la famille, mais comme un pouvoir autonome d'auto-affirmation égoïste.¹¹ Si par le Sacrement du Baptême l'homme est mis en une relation directe avec le Christ, par le Sacrement du Mariage il est mis premièrement dans une relation serrée avec un semblable à lui, de sorte que par ce sacrement on communique la grâce de l'Esprit Saint à un homme et à une femme qui s'unissent librement par le mariage, qui consacre et élève le lien naturel du mariage à la dignité de la représentation de l'union spirituelle entre Christ et l'Eglise.¹²

Les époux sont donc dans l'Eglise et pour l'Eglise et cela leur rappelle de Celui qui est venu sur la croix pour gagner l'Eglise (Actes 20, 28) et de la faire une présence anticipée du Règne de Dieu. Ils sont l'un pour l'autre et pour leurs enfants les témoins de la rédemption à laquelle les Sacrements les font les bénéficiaires. Le mariage, comme d'ailleurs tout autre Sacrement, est une anamnèse, une actualisation et une prophétie de l'évènement de la rédemption en Christ. Anamnèse, parce que le Sacrement leur donne la grâce et le devoir de se souvenir les grands actes de Dieu et de les confesser à leurs enfants; actualisation, parce qu'il leur donne la grâce et la mission de vivre en présent, l'un envers l'autre et envers les enfants, les exigences de l'amour de Dieu qui appelle et pardonne; prophétie, parce qu'il leur donne l'espoir de l'accomplissement de cette communion dans le Règne futur de Dieu.

Comme chacun des sept Sacrements, le Mariage est une actualisation de l'évènement de la rédemption, mais dans sa manière spécifique. Les époux participent en deux, en tant qu'époux au mystère de la rédemption. Le contenu de la participation

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIMBOR, București, 1978, p. 386.

¹¹ *Ibidem*, vol. III, p. 183-184.

¹² *Ibidem*, p. 176-177 et 118-127.

à la vie du Christ est spécifique aussi. L'amour conjugal comporte une totalité où sont entraînés tous les composants de la personne: l'appel de l'instinct, le pouvoir du sentiment et de l'affectivité, les aspirations de l'âme et la volonté. Il vise une unité profondément personnelle qui mène à faire le tout de son cœur et de son âme. L'amour conjugal, transfiguré et devenu par la grâce du Christ philanthropie conjugale, spiritualise les relations entre les deux. "Le sacrement de chacun d'entre eux se joint à l'autre dans un sacrement unique, car chacun porte toujours plus de l'autre en sa personne. Un rôle important dans cette spiritualisation graduelle du lien entre eux joue l'exercice et la croissance de la responsabilité et la responsabilité grandit de l'amour".¹³

Conformément au plan de Dieu, le mariage est le fondement de cette communion plus large qui est la famille, parce que l'institution même du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés vers la procréation et l'éducation des enfants dans lesquelles ils trouvent le couronnement.

Dans sa réalité la plus profonde, l'amour est essentiellement don, et l'amour conjugal, en entraînant les maris à la connaissance réciproque, en les faisant être "un seul corps" (Genèse 2, 24), les rend capables du dévouement le plus grand possible par lequel ils deviennent des collaborateurs de Dieu pour la vie à une autre personne humaine. Ainsi, les maris, pendant qu'ils se dévouent l'un à l'autre¹⁴, donnent au-delà d'eux un être réel, l'enfant, la réflexion vive de leur amour, signe permanent de leur unité conjugale et synthèse vive et indissociable de leur être de père et mère. En devenant des parents, les maris reçoivent de Dieu le don d'une nouvelle responsabilité. Leur amour paternel est appelé devenir pour leurs enfants le signe visible de l'amour de Dieu même, de Qui vient toute paternité aux cieux et sur la terre (Eph. 3, 15). D'ici vient aussi la responsabilité de protéger non seulement les enfants nés, mais aussi ceux qui vont être nés.¹⁵

¹³ *Ibidem*; Ion Bria, *op. cit.*, p. 307.

¹⁴ Constantin Mihoc, *op. cit.*, p. 44 sq.

¹⁵ Il nous convient ici de réitérer la position de l'Eglise de Grèce vis-à-vis du cadre législatif européen concernant l'interruption de grossesse. *Nous comprenons* – déclare le Saint-Synode – *l'ampleur du problème et reconnaissons l'intérêt réel manifesté par les agents politiques et sociaux de régler tous les problèmes de santé relatifs à la sexualité et à la procréation, notamment le taux élevé de mortalité chez les femmes qui, dans les pays en voie de développement, subissent des opérations douteuses d'interruption de grossesse. Manifestement, la résolution présente de nombreux points positifs, tels le fait de renoncer à utiliser l'interruption de grossesse comme une pratique de planning familial, la proposition de régler la question en tenant uniquement compte de la protection de la mère, l'accent mis sur le besoin d'information et de prise de responsabilité individuelle, ainsi que la participation des agents familiaux dans la procédure d'application de la résolution. En dépit de cela, nous croyons que: a) L'interruption de grossesse ne constitue pas un droit individuel, mais un acte moralement inacceptable, alors que sa légalisation, directe ou implicite, est une déviation sociale intolérable; b) La résolution ne fait nulle part mention de l'aspect éthique de la question; c) Alors que la résolution souligne la nécessité de protéger la santé et les droits individuels de la mère, il passe systématiquement sous silence les droits du fœtus; d) Le fait de distinguer les interruptions de grossesse entre celles qui sont dangereuses et celles qui ne le sont pas permet de supposer que celles qui ne comportent pas de risques seraient autorisées.; e) La politique de développement joue certainement un rôle important dans la façon de faire face au problème. Cependant les politiques et les actions proposées concernent uniquement l'information et le*

Au sein de la famille naît ainsi un ensemble de relations interpersonnelles - rapport entre époux, paternité-maternité, filiation, fraternité - par lesquelles chaque personne est introduite dans la *famille humaine* et dans la *famille de Dieu*, qui est l'Eglise. Le mariage et la famille chrétienne bâtissent l'Eglise.

En conclusion: l'Eglise s'étend en temps et espace par la famille chrétienne. Des son commencement, l'Eglise chrétienne s'est constituée selon le modèle de la famille, comme une communauté d'amour. La première forme de culte chrétien a été le culte dans la famille (Actes 10).¹⁶ La famille chrétienne est le milieu le plus propice pour la transmission de la foi et de la vie chrétienne. L'éducation et l'instruction chrétiennes sont décisives pour les enfants et pour les jeunes. Cette éducation se fait soit directement, soit indirectement, par l'expérience des prières communes, du jeûne, par la préparation des enfants pour l'Eucharistie, par la communion eucharistique célébrée ensemble, par la participation aux grands événements familiaux, mais surtout par les relations personnelles entre les parents et les enfants, non seulement à la maison, mais aussi en dehors. Les conseils spirituels et l'exemple direct des parents sont d'une importance cruciale. On pourrait dire que les parents chrétiens sont les plus importants médiateurs entre l'Eglise et le monde. Parce que c'est par eux qu'on fait l'ecclésiation des enfants et des jeunes et, toujours par eux, ceux-ci sont envoyés dans le monde comme des disciples du Christ. C'est une prolongation de l'Eglise dans le monde et un apport du monde dans l'Eglise.¹⁷

C'est pour ça que la famille chrétienne a la mission, premièrement, de devenir ce qu'elle est, c'est-à-dire une communauté profonde de vie et d'amour dans une tension qui trouvera l'accomplissement définitif, comme toute la réalité créée et sauvée, dans le Règne de Dieu. La famille chrétienne a reçu la mission de garder, de révéler et de communiquer la foi et l'amour de notre Seigneur Jésus Christ pour Son Eglise. Tous les devoirs de la famille chrétienne et de ses membres sont une réalisation de cette mission fondamentale.

planning familial, et nullement l'idée de cultiver les valeurs morales et spirituelles, le sens de responsabilité personnelle vis-à-vis de la famille, de la société et, surtout, de la vie fœtale; f) La résolution ne donne pas de motivations financières, mais propose le financement intégral du programme, suggérant vraisemblablement aussi les interruptions de grossesse. Nous espérons que: a) Etant donné que la coopération européenne de développement est toujours appliquée conformément au contexte législatif du pays concerné, ces pays en voie de développement, notamment ceux qui interdisent les interruptions de grossesse ou y posent des restrictions, ne seront pas explicitement ou implicitement obligés d'adapter leurs législations. Dès lors, nous considérons que le document doit faire clairement mention, pour garantir aux législations des pays bénéficiant du financement européen d'exclure à leur gré du financement les interruptions de grossesse; b) Enfin, il importe d'éviter toute discrimination vis-à-vis des organismes de développement et de santé qui n'adoptent pas la disposition proposée de soutenir financièrement les interruptions de grossesse. Cf. Episkepsis, Nr. 621-30.4.2003, p. 9-10.

¹⁶ Ion Bria, *op. cit.*, p. 307.

¹⁷ *Ibidem*, p. 308.

SIMBOLISTICA CRUCII

MARCEL GH. MUNTEAN

ABSTRACT. The Symbol of the Cross. The cross, an ancient symbol that travelled through the centuries of history, is being seen by most of the people as a divine characteristic. Ethimologically speaking, the word “cross” comes from the sanscrit language, later used by the Greek language in sense of someone or something that stands still, that’s strong and healthy, a symbol of foundation-*stavros* and then translated from Latin, the term will be integrated in the roumanian vocabulary as “cruce”, crux in Latin. As a Symbol of the Passion of the Christ, we find the cross both in the Holy Bible and in the writings of the Fathers of the Church.

The sign of *thav* and *tau*, Christ’s monogram, the fish, the anchor, the ship, the lamb, world’s tree are usually found in various writings and works of art alongisde the sign and the symbol of the cross.

Încă de la primele reprezentări în artele plastice, crucea este alături de centru, cerc și pătrat, unul dintre simbolurile arhaice fundamentale ale civilizației din toate timpurile.

Crucea simbolizează, alături de pătrat, pământul. Cele două drepte intersectate care o alcătuiesc deschid patru sensuri direcționale; cifra patru indicând, în acest caz, punctele cardinale. În ea se întâlnesc cerul și pământul, timpul și spațiul, spațiul sacru (planul de sus) și spațiul profan (planul de jos), misterul centrului, enumerarea, adunarea și recapitularea; *crucea* are funcție de sinteză și de măsură, ea este cordonul ombilical al cosmosului. *Crucea* este simbolul intermediarului, al celui ce este *mijlocitorul universului*. Forma ei stă la baza planurilor piețelor, cimitirelor, bisericilor, fiind totodată răscruce, catarg, piatră sau altar, de multe ori înșăși expresia existenței umanității¹.

În Asia, *crucea* cunoaște o diversitate de interpretări. Astfel, axa verticală reprezintă activitatea cerului sau a lui Prusha, iar cea orizontală suprafața apelor, aceasta corespunzând lui Prakriti, substanță universală pasivă. *Crucea* – cerc tăiat, semn al iradierii centrale, roata cu sorginte în solaritate sau divinitate este asimilată cu numărul zece ce conține în fond toate numerele simple².

În arta africană, *crucea* prezintă un semn cosmic desemnând cele patru puncte cardinale. Este un simbol al soarelui; la anumite triburi, ca de exemplu la *bamum*, crucea îl reprezintă pe rege sau exprimă drumul vieții și al morții, devenind o

¹ Chevalier, J., G., A., *Dicționar de Simboluri (mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere)* Ed.Artemis,București, 1994, p. 398.

² *Ibidem*, p. 403.

imagine a soartei omului. Vechii mexicani asociau *crucea* cu plinătatea lunii, cu legatura dintre ani, de aceea, când reprezentau luna, mexicanii o dispuneau în formă de cruce greacă sau cruce de Malta, asociind-o deseori cu elemente de mitologie precum Xiuhtecutii, zeul focului, ce stă sub semnul crucii. *Crucea* a fost asemuită atât de amerindieni cât și de europeni cu un simbol al pomului vieții, reprezentat fie sub formă simbolică fie ca un complex cu extremitățile ramificate ca în celebrele cruci de la Palenque³.

Cuvântul *cruce* a fost folosit și înainte de creștinism simbolizând suferința, dar și încercarea puternică. Etimologic, cuvântul provine din limba sanscrită și a fost preluat și folosit apoi în limba greacă cu sensul de nemișcat, puternic, sănătos, piatră, primind mai apoi forma de *stavros* însemnând - *cruce*, (simbol al temeliei, fiind asociat cu stâlpul sau stâncă)⁴.

Cuvântul *cruce* apare la Homer în Iliada și Odiseea⁵, dar se regăsește și la Luchianos și Tuchidide, care folosesc cuvântul *cruce* și cu sensul de stâncă, hotar sau chiar martiriu. După același autor Luchianos, verbul crucificare *stavrosis* capătă sensul de omorâre pe cruce, fără milă⁶.

Nu se cunoaște exact forma crucii din antichitatea greacă, dar Luchianos în lucrarea sa *Δίκη Φονιένδου*, într-o discuție a lui Hermes cu Efaistos, explică patima lui Prometeu astfel: Prometeu, fiind legat de o stâncă cu mâinile deschise orizontal, descrie forma unei cruci, care se aseamănă cu semnul *Thav* precum două lemne așezate orizontal și vertical. Litera *Thav* era folosită drept simbol de pedeapsă pentru răufăcători. Vechii greci foloseau deseori în locul literei Σ litera *Thav* ca în cuvântul *θάλάσσα* ce devenea *Thalasa*, iar *Thav*-ul desemna nedreptatea. *Thav*, era des întâlnit și în relatările celor ce-și plângeau răniții și spânzurații, pe un lemn de forma amintită mai sus.

Egiptenii foloseau *crucea Thav* ca element al sancțiunii și al pedepsei. Tot la ei întâlnim într-o formă clară un prototip al crucii creștine, cunoscute mai târziu. Acest prototip avea în partea superioară un cerc de care era suspendată crucea numită *ankh*, fiind considerat primul simbol al Egiptului, (*Thav* pentru Osiris și respectiv ovalul pentru Isis). Mai târziu apare și ca simbol al femininului și al masculinului, al unirii raiului și al pământului, al universului, al aerului și al apei dătătoare de viață. În sculptură și pictură ea este adesea întâlnită în mâinile faraonilor, fiind preluată mai târziu de către creștinii copti, care au asociat-o cu viața de după moarte⁷. Ankh-ul se identifică uneori cu pacea și adevărul. Ca semn

³ Chevalier, J., G., A., *Dicționar de Simboluri (mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere)* Ed.Artemis, București, 1994, p. 405.

⁴ *Θρησκευτική και Ηθική Εγκύκλιος* 11 Τομος Εκδοσης Ιδιοκτησια Διεθύνσις Α.Θ. Μαρτινος Αθηνα 1967, p. 451.

⁵ *Enciclopedia civilizației grecești* (tradusă de : Ioana și Sorin Stati) Ed.Meridiane, București, 1970, p.411.

⁶ *Θρησκευτική και Ηθική Εγκύκλιος*, *op.cit.* p.451.

⁷ Gibson, C., *Semne simboluri. Ghid ilustrat semnificații și origini*, Ed. Aquila, Oradea, 1998, p.29.

al pedepsei în Egipt, *crucea* a devenit renumită prin interpretarea pe care Iosif a dat-o visului bucătarului faraonului. Iosif l-a prevenit pe bucătar că faraonul îl va spânzura pe un lemn spre a fi mâncat de păsările cerului, așa cum reiese chiar din Cartea Facerii⁸. Tot ca o pedeapsă, *crucea* este cunoscută și în India de unde îi provine sensul etimologic amintit anterior și răspândit mai apoi în tot spațiul populat de arienii ce au venit în Grecia.

Herodot scrie despre o crucificare a lui Policrat. Xenofon la rândul său amintește că regele persan, Kros, și-a crucificat fratele mort. Întregul Orient și Epirul asiatic au recunoscut și ele în semnul crucii, semnul pedepsei. Poporul lui Israel a preluat sensul de pedeapsă, dar nu l-a aplicat. Cei ce au folosit-o cu precădere, transformând-o în legea Imperiului în toate provinciile, au fost romanii, care au utilizat-o pentru răufăcători. Din scrierile lui Plutarh reiese că acuzații trebuia să-și aducă *crucea* la locul supliciului, fiind biciuiți fără milă, murind în chinuri grele, bătăuți în cuie sau legați.

Simbolul Jertfei lui Hristos se găsește atât în Sfânta Scriptură cât și în scrierile Sfinților Părinți. Sfântul Ioan Gură de Aur ne vorbește de același mod de suferință și jertfă precum Apostolul Ioan în Evanghelie⁹. Asemenea lui Moise ce a înălțat șarpele în pustie, Fiul Omului avea să se înalțe pentru mântuirea omenirii. La fel, profetul Daniel vede într-un vis o împărăție, ce nu va avea sfârșit, simbolizându-l pe Hristos¹⁰. Profetul Isaia în capitolul 53 prevestește întreaga suferință a lui Iisus în imagini cutremurătoare, amintind faptul că, Mielul Jertfei s-a dat morții pentru fărădelegile poporului, prin procesul Său, lăsându-se acuzat atât de blasfemie cât și de ridicare împotriva Cezarului¹¹.

Sfântul Apostol Pavel, teologul crucii, în epistolele sale către Romani 5,19,21; 6,6; 8,17 Efeseni 2,14 Galateni 6,14 Corinteni 11,22 ne amintește nu numai sensul sacrificiului, ci și cel al slavei, al invierii, subliniind: “dacă într-adevăr pătimim împreună cu El, pentru ca împreună cu El să ne și slăvim”¹².

Cuvântul *cruce* provine din latinescul *crux* și înseamnă o construcție alcătuită dintr-un stâlp intersectat de o traversă, pe care erau atârnați condamnații supliciului persan, apoi roman. O altă semnificație a cuvântului *cruce* este aceea de semn sau obiect reprezentând două segmente care se intersectează de o manieră variabilă.

În continuare se prezintă o tipologie a formelor de *cruce*, întâlnite în istoria universală a artelor plastice:

⁸ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2002, p. 66.

⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2002, p. 1559

¹⁰ *Ibidem.*, p. 1116.

¹¹ *Ibidem.*, p. 951.

¹² *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2002, p. 1626.

Crux ansata, provine de la *ansatus*: care are o ansă, cu o ansă. Crucea de origine egipteană, numită *ankh* - este o hieroglifă a vieții viitoare, fiind utilizată și de creștini într-una dintre formele monogramei lui Hristos.

Crux capitata vine din latinescul *capitatus*: care are un semn alungit. *Crux capitata* are același sens ca și *crux immissa*.

Crux commissa provine de la latinescul *committere*, care înseamnă a strânge laolaltă, dar și a pronunța o sentință de unde și crucea executorie sau stâlpul judecății. Este în formă de T (*tau* grec majuscul), una din formele stâlpului de supliciu.

Crux decussata, provine din latinescul *decussis*: zece. Ea este în formă de X și desemnează una din cele două forme ale literei *thav* în ebraică timpurie; litera greacă X (pronunțată *hi*), precum și X (10 latin), de unde și numele său. Mai târziu va fi numită *Crucea Sfântului Andrei*.

Crux dimissimulata, este crucea disimulată în obiecte asemănătoare precum: ancora, catargul etc.

Crux florida provine de la *floridus*: înflorit, plin de viață. Aceasta este crucea din care par să înflorească flori de peste tot, pentru a arăta că lemnul este viu, aluzie la învierea celui Răstignit.

Crux gammata provine din grecescul *gamma*, a treia literă a alfabetului grec, a cărei majusculă are forma unui echer răsturnat. *Crux gammata* (încârligată) este un semn compus din patru litere gamma, dispuse astfel încât să formeze o cruce cu brațele egale, fiecare terminându-se cu un segment perpendicular, spre dreapta sau spre stânga. Se mai numește și *svastika* din limba sanscrită semnificând “bun augur”, “semn bun”.

Crux gemmata, vine de la *gemmatus*, (ornat cu nestemate). Acest tip de cruce este reprezentată cel mai adesea în mozaicuri, încă de pe vremea lui Constantin, pentru a preaslăvi crucea care devine astfel “cruce a slavei sau cruce a Parusiei”.

Crux immisa, este o formă târzie de la *immittere*: a trimite către de unde și “a însăila”; este o cruce a cărei componentă orizontală este încastrată în cea verticală, în așa fel încât partea superioară a verticalei tinde să depășească orizontalul. Această cruce este una din formele stâlpului de supliciu. Mai târziu se va numi *cruce latină*.

Crux patibula de la *patior* : înseamnă a suferi. Crucea suplicului, a patimilor, are forma unui T.

Crux quadrata de la *quadratus*: pătrat. Cruce cu brațele egale. Una din formele lui *thav* în ebraica timpurie. Mai târziu se va numi *cruce greacă*.¹³

Imaginile și simbolurile de la începutul creștinismului își au originile în diferitele culturi mediteraneene ce s-au definit în cele șase secole ale creștinismului. Iconografia propriu-zisă, exprimată prin simboluri, are de asemenea o tradiție iconică, fiind tributară celor ebraice, elenistice sau romane.

¹³ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 496-497.

Originea imaginii simbolice este legată de funcția sa mistică, ritual-religioasă, pe care o găsim în cadrul misticii ritualismului și religiozității.

Creștinismul își avea bazele în Sfânta Scriptură, în scrierile apocrife și ale Sfinților Părinți ai Bisericii primare, iar imaginile de început erau adaptate și apoi reformulate prin Sinoade, devenind adevărate dogme, scut în lupta acerbă împotriva schismaticilor și a ereziilor din decursul timpului.

Stilul trebuia deci să corespundă unei noi doctrine, iar conținutul, forma reluată, este de multe ori aceeași. În iconografie, Hristos este simbolizat sub formă de pește, ancoră, miel, labarum, Chipul Său referindu-se la Persoana a doua a Dumnezeirii, a Logosului și al Fiului lui Dumnezeu. Liturgia va avea un rol esențial în acest sens, așa cum spune Nicolae Cabasila: „Mistagogia așază înaintea ochilor toate aspectele vieții Mântuitorului”¹⁴.

Repertoriul creștin va accepta simbolurile, sacralizându-le. Referitor la acestea, Jean Daniélou, amintește că primele imagini atribuite creștinismului sunt Simboluri și provin din reprezentările ce aparțin spațiului religios iudaic (vița-de-vie, peștele, ramura de palmier, semn al termenului ebraic *thav*). Ele au fost preluate și întâlnite ulterior în catacombele romane¹⁵.

Frescele creștine se deosebesc de cele iudaice contemporane, ele ținând de o catehizare clericală, populară și evanghelică. De aceea, imaginea va apela la analogii sau semne clare, care vor forma un adevărat alfabet pentru inițiați.

Moise, cu mâinile ridicate în lupta împotriva amaleciților, este o analogie la semnul Crucii Mântuitorului, simbol al victoriei.

Reprezentările artistice își vor găsi o aplicabilitate inedită în spațiul limitat al catacombelor sau sarcofagelor, fiind apreciate la adevărata lor valoare abia începând cu izbânda creștinismului din timpul lui Constantin cel Mare.

Reprezentările întrunesc mai multe funcții. Funcția catehetică, aceea de educare prin imagini a celor vii, avea și scopul eshatologic de a-i iniția în vederea Învierii. Implicit, ele reprezentau și un dialog cu Dumnezeu.

Motivul iconic esențial, Întruparea Mântuitorului și Învierea celor morți, a stat la baza reprezentărilor plastice viitoare.

Imaginea martiriului primilor creștini ce pășeau în eternitate era de fapt imaginea care trebuia păstrată. Aceasta a dus la înmulțirea exemplilor pictate sau gravate pe monumentele paleocreștine. Simbolurile se răspândesc în întreg creștinismul, devenind elemente comune Apusului și Răsăritului.

Simbolurile se găsesc în:

- inscripțiile pe morminte (graffiti)
- frescele din catacombe
- basoreliefurile funerare și parietale

¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 13.

Crucea, simbol arhaic ce străbate secolele istoriei, caracterizat de numărul patru, are o simbolistică divină, fiind chintesența marilor sinteze, a extremităților unite, a măsurii. În ea converg timpul și spațiul având totodată semnificația meditației universale.

Nelipsită din limbajul figurativ creștin, unde sensul ei simbolic a fost preluat din antichitatea păgână, crucea se identifică mai târziu cu crucea morții lui Hristos.

Prima reprezentare datată a crucii, pe un monument creștin se găsește într-o inscripție, la Palmira, în anul 134 d.Hr.

Catacombele romane, la rândul lor, întrunesc 30 de reprezentări pictate și gravate ale semnului crucii. Cea mai veche este cea cu brațele egale, numită în greacă *Quadrata*. Sub ea este scris cu litere grecești numele: Roufine Eirene. Alte reprezentări ale Crucii sunt întâlnite în cimitirul Priscillei, unde, pe o placă de pământ ars sunt pictate cu miniu, trei cruci care formează inițialele *IH* ale lui *IHSOUS*, și care simbolizează Sfânta Treime. În același cimitir, pe o altă placă de pământ ars, se află alături de litera *M* o cruce grecească cu extremitățile lățite; este posibil ca litera *M* să fie inițiala defunctului. Ea aparține secolului al III-lea¹⁶.

Această literă-simbol *Tau* o întâlnim în diverse scrieri funerare precum: inscripția *KYPI* și *AIONY*, aflându-se la mijlocul celor două cuvinte.

În cimitirul Domitillei, pe o placă funerară, este gravată o cruce latină *commissa* așezată pe o frunză de palmier precum și numele defunctei, Victoria scris cu litere grecești *BIKTΩPIA*.

Cele două cimitire amintite mai sus, al Priscillei și al Domitilliei, sunt marcate cu litera *Tau*, în sec. al II-lea.

Pe două plăci de marmură, din cimitirul vechi San Callista apar două nume grecești marcate cu câte un *Tau*: *AΦΡΟΔΗΣΗΣ* și cealaltă, *IRENE* (ultimul cu caractere latine).

Tot în cimitirul Domitilliei, epitaful Domitiei poartă un *Tau* pe una dintre laturi.

Aceste cruci întâlnite pe pietrele de mormânt din primele trei secole nu aveau o funcție strict funerară (așa cum au astăzi), ele evocau Învierea (având un simbol eschatologic - victoria asupra morții), moartea (o a doua naștere), precum și botezul, ce simboliza moartea „omului vechi” și nașterea „omului nou”¹⁷.

Semnul *thav*, ultima literă a alfabetului semitic, este întâlnit la Ninive în sec. al IX-lea și în sec al VII-lea la evrei. Astăzi, semnul crucii evocă lemnul pe care a fost răstignit Hristos. Dar este bine să ne întrebăm dacă acesta este primul sens a semnului crucii aflat pe frunțile celor care au format prima comunitate creștină, având în vedere viziunea diferită a lui Daniélou referitoare la originea lui *thav*¹⁸.

Astfel Daniélou face trimitere la Vechiul Testament unde *thav* are o simbolistică multiplă: la Iov (31,35), servește drept semnătură, la Iezechiel (9,4), devine semnătura lui Dumnezeu.

¹⁶ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 22.

Jean Daniélou consemna că semnul *thav* reprezintă *însuși numele lui Dumnezeu*¹⁹.

Semnul *thav* este și purtător de *kabod* (slavă lui Dumnezeu). Iudeii îl folosesc sub două forme: mistică și religioasă. *Thav*-ul este martor al victoriei împotriva invadatorului roman.

La iudei, nu există nimic între semnul crucii (moarte) și semnul *thav* (slavă). A purta *thav*-ul în mediul iudaic avea valoarea numelui viitorului Mesia (necunoscut) sau numele Celui Veșnic Însuși²⁰.

Stâlpul condamnării lui Iisus Hristos are vina scrisă deasupra capului, deci, vârful crucii se ridică mai sus de brațe. Era o cruce *immissa* sau capitală, lemnul vertical depășindu-l în lungime pe cel orizontal (cruce latină).

Semnul *tau*, reprezintă trecerea de la *thav* la *tau*, fiind simbol mesianic, *tau* devine simbolul crucii.

Semnul *tau* îl va înlocui pe *thav*, se substituie lui *σφράγς* (pecete), și va lua toate semnificațiile mesianice ale literei ebraice așezându-l în același timp, pe Iisus, în locul Unsului prin puterea crucii.

Exemplar joc de imagini, lemnul crucificării *σταυρός*, pierzându-se în umbrele forme sale abstracte, crucea slavei, *thav*-ul, este înlocuit de forma lui semitică.

Tau este simbolul crucii. Barnaba, în epistola a noua, vorbește despre crucea ce provine din litera T și semnifică iertarea *tau*. *Tau*, purtată de credincioși, era pecetea primită la Botez. Ritualul cuprindea miruirea, semnul fiind transmis credinciosului ca o Slavă Divină.

De semnul crucii amintește Didimus, în *De Trinitate*, „or după punerea mâinilor și suflarea cu Duh să se facă semnul crucii pe fruntea, urechile, și mâinile catehumenilor”²¹.

Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Prin cruce totul se desăvârșește. Botezul este determinat prin cruce, punerea mâinilor se face prin cruce”.

Sfântul Apostol Pavel, în Epistola către Galateni, ne dă argumentele morții lui Hristos: „Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn” (3,13).

Astfel, semnul *Thav* este lemnul crucii, al răstignirii, devenind o punte între iudei și neamuri.

În Epistola întâia către Corinteni, vorbind despre Răstignitul ce devine „Domnul Slavei”, face legătura peste timp cu *Kabot – Iahve* al lui Iezechiel.

Iisus va transforma lemnul sacrificiului în slava divină. Bătut în cruce, pe cuie, a devenit Domnul *Thav*-ului, aducând cu sine o răsturnare cosmică. Toate creaturile se împacă cu Tatăl prin sângele Crucii, *Thav*-ul fiind numele necunoscut al lui Dumnezeu. Iisus este numele revelat al lui Dumnezeu, prin moartea Sa, *Thav*-ul devine pecetea universală a tuturor oamenilor. Botezul, mirungerea împreună cu

¹⁹ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 22.

²⁰ *Ibidem*, p. 27.

²¹ *Ibidem*, p. 54.

semnul *Thav* sunt, pentru credincios, intrarea virtuală în Slava adusă de *cruce*. Credinciosul pătrunde dincolo de trup; trupul nu mai aparține timpului, ci devine trup duhovnicesc, trup în slavă. De aici, simbolul morții lui Iisus nu mai este obiectul groazei și al infamiei, ci al Slavei universale. Demonstrația Sf. Apostol Pavel se sprijină pe diversele semnificații mesianice ale semnului *thav*, legate de lemnul crucificării.

Slava este inseparabilă de Înviere. Trupul lui Hristos înviat e în slavă²². O dată cu Coborârea la Iad, Hristos, cu Crucea Sa, a eliberat pe cei drepți.

Labarum (cuvânt de origine celtică însemnând zgomot), a fost preluat și întrebuințat pretutindeni în sec. al V-lea; în timpul lui Leon I nu există monede pe care să nu fie gravat un semn creștin. Pe pereții catacombelor din cimitirul San Calisto cuvântul *Labarum* se întâlnește alături de o cruce, de o ramură de palmier și de literele A și Ω. Semnul *thav* și *tau* intră în componența monogramei lui Hristos devenind simbol al victoriei crucii, nu numai asupra lui Maxențiu ci și asupra morții.

Criptograme sau graffitti. Crucea, reprezentată prin criptograme sau graffitti exprimă, într-un limbaj al literelor, semnul Său sacru. Printre aceste reprezentări le amintim pe cele de la Dura Europos (patru exemplare), de la Pompei sau Aquincum.

O criptogramă în formă de palindrom, compusă din cinci cuvinte având fiecare câte cinci litere, are desenate pe laturile pătratului în care este dispus, același cuvânt: *Tenet*, (sator, arepo, tenet, opera, rotas).

El are la cele două capete literele A și O care sunt asemănătoare literelor grecești A și Ω, așa cum sunt, de altfel *alef* și *thav* din alfabetul ebraic.

Cuvântul *Tenet* orizontal și vertical formează o cruce cu brațele egale având sensul de susținere sau reținere; așezat între A și O (A și Ω) e asemănat cu Hristos ce susține lumea în cele patru puncte cardinale prin Cruce²³.

Monograma lui Hristos și Crucea lui Constantin se constituie într-o pecete asemănătoare cu forma „*thav*”. De la Constantin cel Mare s-a trecut prin abreviere la simbol, numindu-se mai apoi monograma lui Hristos. Textul lui Lactanțiu relatează visul lui Constantin în care Hristos apare ținând o cruce de flăcări cu inscripția latină „*in hoc signo vinces*” (*εν τούτο νικα*) și poruncindu-i să o așeze pe stindardul armelor de luptă²⁴.

În secolul al IV-lea se povestește despre o altă întâmplare: Protonice, soția Cezarului s-a dus la Ierusalim însoțită fiind de cei trei copii ai săi, doi băieți și o fată, pentru a vizita locurile sfinte. Aici dorea să vadă Golgota, mormântul lui Hristos, și lemnul Crucii. Iacov o previne de dificultățile pe care ar putea să le întâmpine pentru a ajunge la locul dorit. Trecând de garda soldaților ea a intrat în mormântul lui Hristos, dar fiica sa, la vederea crucii a căzut moartă. Împărăteasa a

²² Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 27.

²³ *Ibidem*, p. 63.

²⁴ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 427.

căzut în genuchi rugându-l pe Hristos să-i învie fiica. Atingând, la îndemnul fiilor ei, cele trei cruce ea a văzut că în clipa în care a atins crucea Mântuitorului, tânăra fată a înviat. Protonice plină de bucurie în urma celor întâmplare, dă crucea lui Iacov cerându-i să ridice “o mare și însemnată construcție pe Golgota, unde Christos a fost crucificat și pe mormântul unde fusese depus”²⁵. Din aceeași perioadă, a doua legendă povestește că Elena, mama împăratului Constantin cel Mare, a mers la Ierusalim în dorința de a găsi adevărata cruce a lui Iisus pe care o credea îngropată de frica evreilor. Se spune că sub inspirația divină ea a indicat locul unde, prin săpături, s-au descoperit cele trei cruce. Cea a lui Iisus avea tablitele (*titulus*) pe care era scrisă sentința. Este adus un cadavru peste care sunt puse cele trei cruce. Crucea Mântuitorului este cea care îl învie pe cel răposat și este aceea care va fi înmănată patriarhului Ierusalimului, în amintirea căreia se va sărbători la 14 septembrie înălțarea Sfintei Cruci.

Ancora este la origini, semn drag grecilor, ea simbolizând speranța. Se întâlnește pe mormintele păgâne, indicând că defunctul a fost marinar. Primii creștini au asociat ancora cu speranța întâlnirii cu Hristos după moarte. Sf. Apostol Pavel vorbește despre speranța învierii cu Iisus. Astfel, din simbolul păgân, crucea ia forma speranței în Mântuitor, devenind astfel simbol creștin „Nădejdea pusă înainte pe care o avem ca pe o ancoră a sufletului, neclintită” (Evrei 4, 18-20).

Ancora este reprezentată în peste o sută de epitafuri. Amintim cele din cimitirul Priscillei și Domilillei sau San Callisto precum și în Coemeterium Majus²⁶.

În cimitirul Priscillei, ea apare înconjurată de doi pești ce stau cu gura îndreptată spre partea superioară, formând o cruce.

Peștele este întâlnit deja la fenicieni și cartaginezi care-și îngropau morții împreună cu amuletele în formă de pește, iar caldeenii se închinau zeului-pește *Oannes*. Grecii și latinii preiau simbolul peștelui folosind cu precădere delfinul.

Plinius descrie aventura poetului Arion, aruncat în apă de prietenii săi și care va fi salvat de un delfin.

Creștinii, imitând semnul, îl transformă în chipul lui Iisus Hristos Mântuitorul²⁷.

În sec al III-lea, Clement Alexandrinul, în *Pedagogul*, cap. XII, înșiruind simbolurile pe care le puteau folosi creștinii pentru pecețile lor, așeza la loc de cinste ancora și peștele. Cunoscut sub numele de *Ichtus*, peștele înlocuiește forma delfinului. În felul acesta se adoptă simbolul inițialelor grecești *ICHTYS* ce însemnau *IΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* (Iisus Hristos Mântuitorul lumii).

Simbol al bunătăților cerești, al botezului apei purificatoare, peștele este deseori amintit și în Noul Testament. Origen și Sf. Augustin folosesc simbolul peștelui ce, în Noul Testament, devine simbolul Sfintei Euharistii. Sf. Evanghelist Matei (4,19) Îl prezintă pe Hristos ca pescar ce-și îndeamnă ucenicii să-l urmeze, devenind și El, pescar de oameni.

²⁵ *Ibidem*, p. 452.

²⁶ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 78.

²⁷ *Ibidem*, p. 73.

Corabia este întâlnită ca simbol în sec al IV-lea. Catargul corăbiei este semnul crucii disimulate. Crucea, așezată pe turla Bisericii este ca un catarg așezat pe corabie.

Mielul este simbol al sacrificiului și al slavei, al Bisericii Evreilor și al Bisericii Neamurilor, ocupând un loc privilegiat în Sfânta Scriptură. El se găsește și sub formă de berbec sau oaie. În iconografie apare din sec. I până în sec al VII-lea, când va dispărea prin suprimarea dogmei, iar Iisus Hristos se va reprezenta prin chip de om.

Mielul, *taleh* evreiește și apoi *amnos* (αμνός) este, prin excelență, simbol al inocenței, rugăciunii, al blândeții, este Mielul cel plăcut lui Dumnezeu, amintit în Ieșire 12,1-20.

Jertfa Mielului Pascal, prin actul sacrificiului, a înlocuit întregul șir de jertfe ale Vechiului Testament.

Hristos este „Păstorul cel Bun” (In.10,14), Cel ce a venit pentru oile cele pierdute din casa lui Israel (Mt. 15,24).

Vechiul Testament oferă un prim argument, atât al Jertfei pascale cât și al substituirii Crucii prin Miel. *Thav*-ul pictat cu sângele Mielului în noaptea fugii poruncită de Dumnezeu din țara Egiptului este de fapt Crucea pe care Hristos a lăsat să curgă sângele Său sfânt; Cina cea de Taină nu este altceva decât Sfânta Euharistie.

Mielul, robul lui Dumnezeu, ce este descris în Isaia, cap. 53, este Cel ce ia asupra-și greșelile noastre, devenind jertfă de ispășire de bunăvoie prin moarte.

În sec. al III-lea este pictat un miel întors spre un porumbel ce poartă o ramură de măslin, iar deasupra se găsește o ancoră cruciformă²⁸ sau o reprezentare ce aparține criptei Lucinei din cimitirul San Calisto din Roma.

O altă inscripție din Como (de la Museo Civico), ni-l prezintă într-un relief sculpat, unde apar doi miei păzind un potir și o cruce.

Evul Mediu va prelua ideea cu mielul și potirul, ca sens al Jertfei Divine, transformând-o în reprezentările ulterioare ale *Crucificării*.

Sfântul Ioan Botezătorul anunțase deja că Iisus, Mielul lui Dumnezeu, este cel ce ridică păcatul lumii. Din sec. al IV-lea îl vom întâlni în iconografie. Apare reprezentarea Mielului care, prin implicarea simbolică, este alăturat Răstignirii. Grünwald îl va asocia Crucificării împreună cu Sfântul Ioan Botezătorul cu Fecioara și Sfântul Ioan.

Ascia este o reprezentare tainică, simbolică a Crucii. Se poate vedea gravată pe mormintele din sec. I și II pe sarcofagele păgâne și, mai apoi, pe cele creștine.

Ascia, unealtă de cioplit, săpat, tăiat, *ascia dedicavit* prin transformare (a-ul se citește „cine a închinat sub ascie”).

Cine a închinat sub *ascia* primește simbol de Cruce, de purificare, de trecere, de deștelenire. *Ascia* devine un instrument ce-i permite omului să zidească, să se purifice.

²⁸ Tristan, F., *Primele imagini creștine de la simbol la icoană secolul II-IV*, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 103.

Pentru creștinii din sec. al III-lea, cel care a închinat sub *ascia* este Hristos. Crucea reprezentată prin semnul asciei este chiar acel instrument ce transformă mormântul vechi în Mormântul nou, în Piatră vie, destinată a fi ziditoarea Adunării prezente și eshatologice.

*Arborele lumii*²⁹ (amintit de Mircea Eliade) este considerat simbol al crucii, simbol arhaic universal. Crucea prin proveniența ei se identifică cu lemnul Arborelui binelui și al răului, deci cu Arborele Cosmic. Ea este înfățișată ca un arbore ce „urcă de pe pământ în cer”, așezat în mijlocul cerului și al pământului, sprijină cu tărie Universul, „arborele vieții plantat pe Golgota”³⁰.

Sfinții Părinți compară crucea cu diferite simboluri precum: scara, coloana sau muntele, asemănând-o cu Centrul Lumii. Imaginea Crucii ca Arbore Cosmic, al binelui și al răului o întâlnim în tradiția vetero-testamentară. Prin Cruce (= Centrul) se deschide comunicarea cu cerul și, concomitent, cu universul salvat. Hristos a fost crucificat în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat și înmormântat protopărintele Adam, iar sângele Mântuitorului, curgând pe „Creștetul lui Adam”, l-a răscumpărat de păcat. Mântuirea este asociată sacralității și, implicit, arborelui lumii.

Sângele lui Iisus a răscumpărat alături de Adam, umanitatea, desființând păcatul original, Crucea, arborele vieții, devine izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măsline, vița-de-vie, grâul, cărora li se alătură plantele tămăduitoare).

Aceste simboluri sau teme mitologice au fost acceptate de scriitorii creștini. Începând din sec. al III-lea ele au un fundament complex arhaic. Din sângele și trupul lui Dumnezeu sau a altor ființe primordiale sacrificate cresc plantele vindecătoare. Legende din întregul folclor religios al Europei vorbesc despre plantele de leac sau despre florile care cresc pe mormântul lui Iisus sau la picioarele Crucii.

În literatura populară românească se amintește de Sângele Mântuitorului ce dă naștere grâului, viței-de-vie sau untdelemnului sfânt. „Carnea josu cădea/Pe unde pica/Grâu bun se făcea” „Cuietele bătea/Sângele-mi curgea/Pe unde picura/Vin bun se făcea”, „Din coastă I-au curs/Sânge și apă/Din sânge și apă/Vița-de-vie/Din vița-de-vie/Poamă/Din poamă/Vin/Sângele Domului pentru creștini”³¹.

Ideea Arborelui Vieții se întâlnește și la Sfântul Bonaventura, iar reprezentarea picturală prin ramurile cu muguri ale copacului, simbolizează viața lui Hristos, devenind simbolic Arbore al Învierii³².

²⁹ Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 350.

³⁰ *Ibidem*, p. 367.

³¹ Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Gautama Buddha până la triumful creștinismului*, Ed. Științifică, București, 1991, p. 363.

³² Reau, L., *Iconographie de l'art chrétien Vol. III Iconographie de la Bible II. Nouveau Testament*; Editure Presse Universitaire de France, 108, Boulevard Saint Germain, Paris, p. 483.

DOMUS ECCLESIAE ÎNTRE LITURGHIE ȘI ASCEZĂ

IOAN BIZĂU

RÉSUMÉ. *Domus Ecclesiae* entre la Liturgie et l'ascèse. Les homélies de saint Jean Chrysostome constituent une importante source documentaire pour la compréhension des étapes majeures du développement de la théologie du temple chrétien. Pour le fameux représentant de l'École théologique antiochienne, l'édifice où se réunit la communauté chrétienne pour célébrer les mystères de la foi est la „maison de Dieu”; c'est-à-dire un *topos* sacré qui exige l'observance de certaines règles de conduite. A l'époque de saint Jean Chrysostome il y a eu des réactions aussi contre l'édifice liturgique matériel et contre les formes de manifestation de la *vie en Christ*. On peut noter de telles réactions dans les écrits d'Évagre le Pontique, qui a transformé le prophétisme spécifique des moines en intellectualisme spiritualiste. Pour Évagre le salut a le sens d'une libération du poids de la chair, à cause de cela le sens ecclésial de la Synaxe eucharistique disparaît tout simplement et l'expérience chrétienne se concentre tout spécialement sur le microcosme de l'âme et de l'intellect.

Le courant intellectualiste représenté par Évagre a subi d'importantes corrections au sein même de la communauté ascétique. Une telle réponse théologique au dilemme des moines radicaux a été formulée par saint Éphrem le Syrien. Dans ses *Hymnes* l'édifice liturgique est le *topos* de l'expérience du Christ. Pour ce témoin important de la tradition syriaque qui, même s'il s'était dédié à la vie ascétique a vécu au milieu de la cité, le mystère de l'Autel eucharistique et le mystère du temple personnel du fond du cœur chrétien ce sont le même Christ – le „Seigneur des symboles”. Une autre réponse théologique cohérente à l'égard des positions extrémistes adoptées par certains moines en ce qui concerne les formes concrètes de la vie en Christ a été donnée dans *Liber Graduum*, œuvre rédigée vers la fin du IV^e siècle. L'auteur anonyme de cette œuvre, un ascète du nord de la Mésopotamie, est conscient que le chrétien, pendant sa vie terrestre, reçoit la grâce divine par l'intermédiaire de l'église visible. Il faut comprendre cette église comme se trouvant dans un rapport mystique avec l'église du cœur et avec l'église céleste; les trois églises confèrent ensemble la vraie vie par l'action du Saint - Esprit.

Encore plus que dans *Liber Graduum*, l'auteur des fameuses *Homélies spirituelles* attribuées à l'illustre anachorète Macaire le Grand est préoccupé de l'établissement de relations mystiques entre le cœur du chrétien et l'Autel eucharistique par l'intermédiaire de la divine Liturgie. Les *Homélies spirituelles* soutiennent le transfert du langage liturgique dans l'horizon de la prière intérieure. Elles insistent également sur le fait que le Saint - Esprit est tout aussi présent dans l'assemblée visible de l'Église et dans sa vie liturgique que dans le ciel. Quoique la forme de l'expression de l'Église dans l'histoire n'ait pas de permanence statique, cette forme sert comme indicatrice de la réalité eschatologique qui la modèle elle-même.

1. „Casa lui Dumnezeu” în viziunea Sfântului Ioan Hrisostom

Un element important al biografiei împăratului Constantin cel Mare îl constituie interesul special pe care acesta l-a avut, încă de la începutul experienței sale creștine, pentru edificiile de cult și pentru locurile sacre ale Bisericii. Se poate spune că în marile proiecte creștine ale primului împărat roman convertit la învățătura lui Hristos se exprima și noua „evlavie misteriolologică”, ce s-a făcut simțită tot mai vizibil în viața Bisericii după Edictul de la Milano (313)¹. Oricum, această evoluție complexă din cadrul societății creștine poate fi urmărită cu destulă ușurință atât în documentele epocii romane târzii, cât și în cele protobizantine.

Se știe că, în contextul eclesial și teologic al creștinismului primar, edificiul de cult îi era recunoscută mai ales o funcție „instrumentală”, adică aceea de incintă necesară pentru adunarea și pentru coagularea comunității creștine, pentru „întruparea” *Ecclesiei*. Întreaga semnificație a edificiului în care avea loc adunarea comunității s-a concentrat în ideea că funcția esențială a respectivului edificiu era aceea de a face posibilă realizarea sau plenitudinea (*plirota*) Bisericii dintr-un anumit spațiu geografic. Datorită acestui fapt, ideea de *templu/biserică* a fost subordonată ideii de *Trup al lui Hristos* și exprimată mai ales în categoriile unei teologii euharistice.

Ecoul vechii înțelegeri a edificiului de cult² mai poate fi sesizat și în omiliile Sfântului Ioan Hrisostom (344/354-407): „Pentru aceasta [Hristos] a fost jertfit în afara orașului [Ierusalim] și a zidurilor [acestuia], ca să afli că jertfa Sa este universală, că darul [acestei Jertfe] este pentru tot pământul, ca să afli că obștească este purificarea și nu parțială, cum a fost aceea de pe timpul iudeilor. Căci datorită faptului că jertfa iudaică era parțială, Dumnezeu a poruncit iudeilor să lase tot pământul și să aducă jertfe și să se roage într-un singur loc, deoarece tot pământul era necurat din pricina fumului, a grăsimii și a tuturor celorlalte întinăciuni aduse pe el de la jertfele păgânilor. Pentru noi [creștinii] însă, orice loc a ajuns loc de rugăciune, deoarece, venind Hristos, a purificat tot pământul. Pentru aceasta și Pavel, îndrăznind, îndeamnă să ne rugăm deci fără teamă pretutindeni, zicând astfel: «Vreau ca bărbații să se roage în orice loc, ridicând mâini sfinte» [*I Timotei* 2, 8]. Putem să ridicăm acum mâini cuvioase în orice loc, pentru că tot pământul a ajuns sfânt, mai sfânt decât sfintele cele dinăuntru [ale Templului iudaic]”³. Într-o altă omilie, Sfântul Ioan vorbește despre rugăciunea făcută în cele mai concrete împrejurări ale vieții cotidiene, adică în piață, la bucătărie sau

¹ Despre noua evlavie liturgică ce s-a impus în viața Bisericii începând cu sec. al IV-lea în contextul dezvoltării monahismului și, implicit, despre consecințele ei asupra templului creștin, a se vedea Alexander SCHMEMANN, *Introducere în Teologia liturgică*, trad. rom. V. Bârzău, Edit. Sophia, București, 2002, p. 143-210.

² Personal am tratat acest capitol major al istoriei templului creștin în „Edificiul de cult în viața Bisericii primare”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* XLIII (2004), nr. 1-2, p. 97-115.

³ *Omilia I la Cruce și la tâlhar*; trad. rom. D. Fecioru în: Sfântul IOAN HRISOSTOM, *Cuvântări la praznice împărătești*, București, 1942, p. 123-124.

mergând pe cale, căci „locul nu face rușine lui Dumnezeu”. Însă ține să precizeze: aceasta, numai „dacă omul nu poate merge la biserică”⁴.

Fără îndoială, celebrul reprezentant al Școlii teologice antiohiene face astfel de afirmații în spiritul mărturiei protomartirului Ștefan: „Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini omenești, precum zice proorocul [*Isaia* 66, 1-2]: «Cerul este tronul Meu și pământul este așternut picioarelor Mele. Ce casă Îmi veți zidi Mie – zice Domnul – sau care este locul odihnei Mele? Oare nu mâna Mea a făcut toate acestea?» (*Fapte* 7, 48-49)”. Desigur, chemarea la rugăciunea făcută „în toată vremea și în tot locul”, pe care Sfântul Ioan Hrisostom o adresează creștinilor pe care-i păstorea, nu înseamnă nicidecum o dovadă că el ar fi desconsiderat „casa de rugăciune” ca atare sau că i-ar fi minimalizat funcția sacramentală pe care aceasta o are în viața Bisericii. Ne sunt cunoscute elogiile pe care le aduce rugăciunii făcute în cadrul adunării de cult: „Este posibil să ne rugăm la noi acasă, dar este cu neputință să ne rugăm la fel de bine ca în biserică. [...] Aici domnesc unanimitatea, acordul, legătura dragostei, rugăciunile preoților. Iar preoții sunt aici tocmai pentru ca rugăciunile obștești mai slabe, alăturându-se rugăciunilor lor mai puternice, să se înalțe împreună spre cer”⁵.

Atunci când comentează primul verset al *Psalmului 121* – „Veseliți-vă de cei ce mi-au zis mie: «În casa Domnului vom merge»” – Sfântul Ioan aplică trădările fiilor lui Israel față de Templul din Ierusalim la mentalitatea unei comunități creștine în al cărei comportament se puteau sesiza o anumită indiferență și răceală față de „casa Domnului”: „Ei bine, spune prestigiosul propovăduitor și exeget al Evangheliei lui Hristos, aceste cuvinte au devenit astăzi insuportabile multora. Dacă sunteți invitați la hipodrom ca să vedeți caii alergând sau la teatru ca să vi se ofere spectacolul ce ofensează morala, sunteți numeroși cei care alergați acolo; dar la casa de rugăciuni...! Sunt puțin numeroși cei care nu cedează în fața lenei! Iudeii nu se comportă astfel. Ce constatare poate fi mai penibilă decât aceea că, iată, creștinii se arată mai delăsători decât aceia? De unde vine această pietate a iudeilor? O spun încă o dată: captivitatea i-a făcut mai buni⁶. Iată de ce, aceia cărora mai înainte Templul lor le provoca greață, aceia care îl părăseau, așa cum părăseau și ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, aceia care se consacrau cultului locurilor înalte – munți, coline, vâlcele împădurite –, căci impietatea lor era de multe feluri, iată așadar de ce iudeii au renunțat la pasiunea lor pentru aceste culte. Iar făgăduința [izbăvirii din robie] i-a încălzit; așa s-au îndreptat, s-au fixat asupra binelui și au trăit bucuria acestuia”⁷.

⁴ *De Anna* 4; *PG* 54, 668; la Tomáš ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 297.

⁵ *De incomprehensibili Dei natura* 3; *PG* 48, 726; la T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin II. Rugăciunea*, trad. rom. p. 298.

⁶ Sfântul Ioan Hrisostom a reluat tema funcției pedagogice pe care a avut-o robia babiloniană în istoria lui Israel și în comentariile la *Psalmii 120 și 122*.

⁷ *Omilie la Psalmul 121*; în vol. *Les Psaumes commentés par les Pères*, trad. franc. B. Landry, Desclée de Brouwer, Paris, 1983, p. 275.

În viziunea Sfântului Ioan Hrisostom, edificiul în care comunitatea creștină se adună pentru a celebra tainele credinței este „casa lui Dumnezeu”, adică un topos sacru în care se cer respectate anumite exigențe de comportament: „Ce faci omule? Te uiți în biserică după femei frumoase și nu te cutremuri când aduci o ocară atât de mare casei lui Dumnezeu? Crezi că biserica este casă de desfrâu și de mai mic preț decât piața? În piață te temi și îți este rușine să te uiți după femei, dar în biserica lui Dumnezeu, unde Dumnezeu îți vorbește și te amenință pentru aceste fapte, faci desfrânare și săvârșești adulter în timpul când auzi să nu faci acestea? [...] Ar trebui să aveți în sufletul vostru un zid care să vă despartă de femei; dar pentru că nu vreți să ridicați în sufletele voastre un astfel de zid, sfinții părinți au socotit că trebuie să vă despartă de ele prin scânduri. Dar, după cum aud pe cei bătrâni spunând, în vechime nu erau aceste despărțituri între bărbați și femei, că «în Hristos Iisus nu este nici parte bărbătească, nici parte femeiască» [Galateni 3, 28]. Pe vremea apostolilor, bărbații stăteau în biserică la un loc cu femeile; și bărbații erau bărbați, iar femeile, femei; acum este cu totul dimpotrivă: femeile au apucături de curtezane, iar bărbații nu sunt întru nimic mai buni decât armăsarii furioși. N-ați auzit din *Faptele Apostolilor* că în camera cea de sus erau amestecați bărbați și femei și că adunarea aceasta era vrednică de cer [cf. *Fapte* 1, 13-14]? Și pe bună dreptate, întrucât atunci femeile erau pline de înțelepciune, iar bărbații, erau de cuviință și cuminenie”⁸.

Pentru conștiința creștină a epocii primare, cultul Bisericii însemna proclamarea faptelor mărețe ale lui Dumnezeu, fapte care alcătuiesc conținutul istoriei mântuirii. Tocmai de aceea *anamneza* euharistică⁹ era considerată mai mult decât o simplă amintire/comemorare a acestor fapte mântuitoare, mai mult decât o simplă meditație la măreția lor. Adică primii creștini înțelegeau *anamneza* celebrării euharistice ca epifanie, ca experiență a prezenței mântuitoare a lui Hristos. Iar în epoca Sfântului Ioan Hrisostom, Biserica a considerat că trebuie să reconfirme acest fapt. Potrivit unei omilii hrisostomiene, în *Dumnezeiasca Liturghie* este actualizată Cina cea de Taină, astfel încât „casa de rugăciune” însăși devine „foisorul de sus” în care ucenicii au mâncat Paștile împreună cu Învățătorul lor (cf. *Luca* 22, 11-12). Iar Masa pe care se celebrează Jertfa euharistică reprezintă masa ultimei Cine pe care Iisus a luat-o împreună cu ucenicii Săi și totodată ieslea de la Betleem în care a fost așezat Pruncul dumnezeiesc după ce S-a născut din Fecioara Maria (cf. *Luca* 2, 7): „Când ne apropiem cu inimile pline de credință, Îl vom vedea negreșit pe Domnul întins în iesle. Căci Masa cinei [euharistice] ține locul ieslei.

⁸ *Omilii la Matei* LXXIII, III; trad. rom. D. Fecioru în: Sfântul IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri. Partea a treia*, PSB 23, Edit. Institutului Biblic, București, 1994, p. 834.

⁹ Toate anaforele Liturghiilor creștine se compun din patru secvențe: *marea rugăciune euharistică, anamneza, epicleza și dipticele*. O serioasă analiză istorică și teologică în acest sens la Petre VINTILESCU, *Liturghierul explicat*, Edit. Institutului Biblic, București, 1972, p. 219-273. A se vedea și Henryk PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Édit. Cerf, Paris, 1993, p. 303-346.

Iar aici trupul Domnului va sta nu înfășurat în scutece, precum odinioară, ci înconjurat din toate părțile de Duhul Sfânt”¹⁰.

Trebuie spus că la baza acestei duble perspective exegetice stă cuvântul sirian „taljo”, care înseamnă deopotrivă „prunc”, „slujitor” și „miel”. Or, actele liturgice săvârșite la Altar evocă atât pe Pruncul dumnezeiesc așezat în ieslea de la Betleem, cât și junghierea Mielului ceresc pentru ridicarea păcatelor lumii. Aceasta întrucât Pruncul dumnezeiesc născut din Fecioara Maria este deopotrivă și Mielul lui Dumnezeu jertfit pentru creație de la întemeierea lumii (cf. *I Petru* 1, 18-20; *Apocalipsa* 13, 8). Potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, în toate actele Liturghiei „preotul [...] este înconjurat de îngeri. Altarul și întreg sanctuarul este plin de puteri îngerești, care-L laudă pe Cel făcut prezent pe Altar”. Tocmai această prezență face ca taina cultului creștin să fie „sfântă și înfricoșătoare”, cuvântul „înfricoșător” fiind prezent în scrierile hrisostomiene mai frecvent decât la oricare dintre Părinții Bisericii.

2. Templul minții și liturghia personală în mistica lui Evagrie Ponticul

Dacă încreștinarea Imperiului roman a însemnat, în special pentru clerul înalt, și ispita puterii, a bogăției și privilegiilor¹¹, trebuie spus că armatele de monahi care și-au făcut în această epocă intrarea în viața Bisericii au constituit „antidotul” spiritului evanghelic la strălucirea Curții imperiale. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, așezările monahale deveniseră prezențe familiare în toate regiunile Imperiului. Tensiuni și conflicte deschise între ierarhiile statului și ale Bisericii, pe de o parte, și comunitățile monahale, pe de altă parte, au marcat întreaga istorie a Bizanțului, monahii ieșind victorioși adeseori din aceste confruntări. Deși au manifestat aceleași tendințe spre extremism și radicalism mistic în care degenerază de obicei mișcările harismatice, monahii au fost adeseori exponenții cei mai lucizi și mai intransigenți ai conștiinței populare și sobornicești a credinței creștine înaintea și împotriva formulelor politice ale statului, dar și a complezenței manifestate față de aceste formule de către un episcopat excesiv de îngăduitor cu tendințele lumești ale societății creștine.

În literatura monahală a epocii, ascetul singuratic este evocat adeseori într-un limbaj care ne duce cu gândul la temele Templului, ale Liturghiei și Preoției. Așa face Atanasie al Alexandriei (295-373) în portretul monumental pe care i-l dedică „întemeietorului monahismului” – Sfântul Antonie cel Mare (251-356): „Deci [Antonie] a petrecut aproape douăzeci de ani nevoindu-se astfel, fără să iasă și fără să fie văzut de vreunii. Dar după aceea, dorind și voind mulți să-i urmeze în nevoiață

¹⁰ La Karl Christian FELMY, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. rom. I. Ică, Edit. Deisis, Sibiu, 2004, p. 132.

¹¹ Eusebiu al Cezareei (263-340) rămâne un exemplu elocvent în acest sens, așa cum o dovedește evocarea elogioasă a triumfului împăratului Constantin (*Istoria bisericească* X, VIII-IX; trad. rom. T. Bogodae în: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea întâia*, PSB 13, Edit. Institutului Biblic, București, 1987, p. 386-391) și relatarea despre privilegiile pe care aceasta le-a acordat clerului (*Istoria bisericească* X, VI-VI; trad. rom. p. 384-386).

și venind și alți cunoscuți și forțând ușa [chiliei] și împingându-o, Antonie a ieșit ca dintr-un altar în care se afla scufundat în taine și era purtat de către Dumnezeu”¹².

Or, dacă ascetul singuratic este considerat drept cea mai concretă și mai deplină realizare a „templului lui Dumnezeu” din viziunea Sfântului Apostol Pavel (*1 Corinteni* 3, 16), se naște în mod firesc această întrebare: care mai este atunci rolul Bisericii și al instituțiilor ei sacramentale în economia mântuirii? Aceasta cu atât mai mult cu cât existau în mișcarea monahală a epocii Sfântului Ioan Hrisostom și călugări care nu acordau nici un rol sistemului eclesial ca atare, constituit din riturile publice și din structurile ierarhiei clericale. Este suficient să ne gândim la mișcarea siriacă a *messalienilor* („rugătorii” în siriacă), în fapt grupuri mixte de creștini vagabonzi, care negau necesitatea Liturghiei și a Tainelor Bisericii în experiența primirii Harului dumnezeiesc¹³. Celebrele *Apophthegmata Paterica* ne încredințează că astfel de monahi au apărut și în deșertul egiptean¹⁴. Despre unul dintre aceștia, „mare ascet, dar simplu în credință”, s-a dus vestea că „îndrăzne să spună că Pâinea cu care ne împărtășim [la Liturghie] nu este Trupul lui Hristos în mod real, ci în mod figurat”¹⁵. Iar despre un alt ascet, anume avva Marcu Egipteanul de la Sketis, care a petrecut vreme de treizeci de ani fără să părăsească incinta chiliei sale, aflăm că a fost ispitit la un moment dat să pună la îndoială vrednicia morală a preotului care venea din când în când la el pentru a săvârși Liturghia¹⁶. Palladie (364-425) relatează și el despre cazul lui Valent, un monah care, datorită mândriei, își închipuia că-i vorbesc îngerii, ajungând până acolo încât „disprețuia chiar și împărtășirea cu Sfintele Taine”. Într-o zi, după ce un duh demonic l-a amăgit să i se închine, „a intrat în biserică și, în fața obștei adunate a fraților, a spus: «Eu n-am nevoie de Împărtășanie. Pentru că L-am văzut astăzi pe

¹² *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie XIV*; trad. rom. D. Stăniloae în: Sfântul ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea a doua, PSB* 16, Edit. Institutului Biblic, București, 1988, p. 201.

¹³ Din bogata literatură referitoare la mișcarea harismatică a „messalienilor” fac trimitere îndeosebi la Irenée HAUSHERR, „L’erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, în *Orientalia Christiana Periodica*, III-IV, nr. 1, Roma, 1935, p. 328-360; Jean GRIBOMONT, „Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme” (1957), rețip. în *Saint Basile. Évangile et Église. Mélanges*, vol. 1 (Spiritualité orientale 36), Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 26-41; ID., „Le dossier des origines du messalianisme”, în *Epektasis. Mélanges offerts à J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 611-625; Herman DÖRRIES, *Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: zum Umgang der Alten Kirche mit Haretikern*, Göttingen, 1964; Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien* (Spiritualité Orientale 66), Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 243-258; Kl. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 71), Göttingen, 1998; Ioan ICĂ jr., *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, postfață la vol. *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi Neadormiți*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 2006, p. 234-238.

¹⁴ Perspectiva topografică și o foarte bună reconstituire a vieții cotidiene din perimetrul așezărilor monahale de la Nitria, Kellia și Sketis la A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. rom. C. Jinga, Edit. Anastasia, București, 1998, p. 205-227.

¹⁵ *Despre avva Daniel 7*; trad. rom. C. Bădiliță în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, Edit. Polirom, Iași, 2003, p. 113.

¹⁶ *Despre avva Marcu Egipteanul 1*; în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din pustiu*, p. 244-245.

Hristos». Atunci părinții, după ce l-au legat în lanțuri pentru un an, l-au vindecat, scăpându-l de închipuirea lui prin rugăciuni și cu o viață nepătimașă și nelucrătoare, după spusa «Cele contrare se vindecă prin cele contrare»¹⁷. Trebuie să acceptăm că astfel de relatări despre asceți frământați de îndoieli cu privire la instituțiile sacramentale ale Bisericii, exprimau o stare de spirit răspândită în rândul monahilor radicali și a celor care au asimilat superficial învățătura creștină.

Faptul că în epoca Sfântului Ioan Hrisostom au existat și unele reacții împotriva edificiului de cult, nu poate fi contestat. Așa cum nu putem nega nici că aceste reacții au venit din partea unor monahi extremiști, care ignorau pur și simplu aspectele corporale și sociale ale experienței lui Dumnezeu în istorie. Acestui curent spiritual îi aparține într-un fel și Evagrie Ponticul (345-399)¹⁸, cel mai fecund și mai reprezentativ scriitor duhovnicesc din pustia Egiptului, ale cărui texte au exercitat o influență considerabilă asupra tradiției ascetice și mistice răsăritene nu doar până la renașterea isihastă din veacul al XIV-lea, ci și după aceea.

Originar din Pont (Asia Mică), prieten și discipol al marilor Părinți capadocieni Vasile cel Mare (329-379), Grigorie de Nazianz (335-390) și Grigorie de Nyssa (335-394), Evagrie a fost primul intelectual care și-a asumat rigorile vieții ascetice în deșertul egiptean. Trăindu-și ultimii șaisprezece ani de viață în singurătatea pustiei, Evagrie este considerat teoreticianul spiritualității monastice a creștinismului răsăritean. Reflecțiile sale cu privire la sufletul confruntat cu ispitele, catalogarea celor „opt duhuri ale răutății”, împreună cu tratatul *Despre rugăciune*, au marcat decisiv nu doar literatura monahală bizantină, ci întreaga spiritualitate răsăriteană¹⁹.

Evagrie este atât *filosoful și intelectualul* uimitoarei experiențe ascetice din deșertul egiptean, cât și *monahul* prin excelență al acestui topos devenit celebru. Asemenea contemporanului său Arsenie, de pildă, care s-a refugiat în pustie după ce a trăit mai multă vreme la Curtea imperială din Constantinopol, unde a funcționat și ca preceptor al viitorilor împărați Arcadius și Honorius, Evagrie aducea în perimetrul ascezei din regiunea munților Nitriei o experiență de viață cu totul deosebită față de marea majoritate a monahilor egipteni. El era cu adevărat un intelectual, dacă ținem seama de faptul că faimoasa comunitate ascetică din deșertul aflat la aproximativ cincizeci de kilometri sud de Alexandria era alcătuită în principal din țărani abrutizați de muncă fizică și nedepriși cu marea cultură teologică și filosofică a epocii.

Către sfârșitul secolului al IV-lea, pe când avva Evagrie se bucura deja de faima unui mare ascet²⁰, în comunitatea monahilor din pustia egipteană s-au

¹⁷ PALLADIE, *Istoria Lausiacă* 25; trad. rom. D. Stăniloae, Edit. Institutului Biblic, București, 1993, p. 62-63.

¹⁸ Pentru situarea lui Evagrie Ponticul în spiritualitatea epocii sale fac trimitere la excelentul studiu al părintelui Gabriel BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1997.

¹⁹ Pentru o mai bună înțelegere a schemei doctrinare a acestui „filosof în pustie”, a se vedea A. GUILLAUMONT, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. rom. p. 251-283.

²⁰ Prestigiul de care se bucura Evagrie printre monahii de la „Chilii” reiese și din portretul plin de admirație schițat, la aproximativ două decenii de la moartea sa, de către ucenicul său Palladie în *Istoria Lausiacă* 38 (trad. rom. p. 84-88).

constituit treptat două tabere extremiste și totodată adverse. Pe de o parte erau „intelectualii” de la Kellia, pe care adversarii lor îi etichetau „origeniști”, întrucât cei mai mulți dintre ei se considerau discipoli ai celebrului teolog alexandrin, iar pe de altă parte „antropomorfiții” de la Sketis, numiți astfel deoarece susțineau că, așa cum omul este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. *Facerea* 1, 26-27), și Dumnezeu are un chip asemănător cu cel omenesc²¹. Întrucât „origeniștii” exercitau o mare influență în cadrul numeroasei comunități de la „Chilii”, întreaga comunitate a dobândit o reputație proastă în ochii celei de la Sketis. Evagrie, împreună cu prietenul său apropiat Ammona (și acesta un om foarte învățat și un mare iubitor al scrierilor lui Origen) s-au ridicat, alături de majoritatea celor aproximativ șase sute de viețuitori de la Kellia²², împotriva „antropomorfismului”, apărând învățătura Bisericii despre imaterialitatea lui Dumnezeu. Totodată, „origeniștii” afirmau că adevărata rugăciune implică absența oricărei imagini sau forme prin care mintea L-ar putea reprezenta pe Dumnezeu, oricât de subtile ar fi acestea: „Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să nu îngădui minții tale să se modeleze după vreă formă, ci apropie-te în chip nematerial de Cel nematerial și vei înțelege”, spune Evagrie în tratatul său *Despre rugăciune*²³.

Tensiunile dintre adepții „antropomorfismului” și „origeniști” au degenerat într-un conflict deschis. Fiind sesizat în legătură cu eroarea teologică a „antropomorfiților”, episcopul Teofil al Alexandriei²⁴ a inițiat un program de corecție

²¹ În ale sale *Convorbiri duhovnicești*, Sfântul Ioan Cassian ne oferă cea mai extinsă prezentare și respingere a „antropomorfiților” egipteni, pe care i-a cunoscut la fața locului. *A doua convorbire cu părintele Isaac. Despre rugăciune* I-VI; trad. rom. V. Cojocaru și D. Popescu în: Sfântul IOAN CASSIAN, *Scrieri alese*, PSB 57, Edit. Institutului Biblic, București, 1990, p. 475-478. Într-un substanțial eseu intitulat „*Forma lui Dumnezeu*” și „*vederea Slavei*”. *Reflecții asupra controversei „antropomorfitate” din anul 399 d. Hr.*, părintele Al. Golitzin consideră că „antropomorfismul” monahilor egipteni reprezenta de fapt o hristologie de proveniență extrem de veche, cu rădăcini în tradiția vizionară a apocalipticii precreștine și cu posibile paralele în preocupările pe care anumite cercuri rabinice le aveau în ceea ce privește speculația mistică asupra așa-numitului *Merkabah*, „carul” Slavei dumnezeiești din viziunea profetului Iezechiel (1, 26-27; 10, 1-17). Această hristologie arhaică și extrem de simpă devenise însă anacronică în urma revoluției teologice pe care a produs-o *homooúision*-ul Sinodului I Ecumenic (Niceea, 325), cu care era de altfel incompatibilă. Alexander GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 184-267.

²² Palladie ne spune că pe la anul 390, când a ajuns el însuși la Kellia, viețuiau aici aproximativ șase sute de călugări (*Istoria lausiacă* 7; trad. rom. p. 24).

²³ EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune* 66; trad. rom. D. Stăniloae în *Filocalia*, vol. 1, Sibiu, 1947, p. 82.

²⁴ Teofil a ocupat prestigiosul tron patriarhal al Bisericii din Egipt între anii 385-412. Având un caracter „versatil”, cum îl definește Palladie (*Dialog despre viața Sfântului Ioan Hrisostom* VI), acesta s-a angajat în tot felul de controverse și intrigi, care au tulburat profund pacea Bisericii. Și-a făcut un țel suprem din condamnarea lui Origen și a adepților acestuia, iar apoi a devenit un dușman de moarte al patriarhului Ioan Hrisostom, pe care îl considera ocrotitor al „origeniștilor”. Reușind să încropească o coaliție de episcopi și persoane influente din anturajul Curții imperiale, Teofil a convocat rușinosul sinod de la Stejar, din apropiere de Chalcedon (403), în cadrul căruia Sfântul Ioan Hrisostom a fost depus din treapta arhieriei și trimis în exil. Despre acest personaj

a lor, admonestându-i în epistola pascală din primăvara anului 399. Lucrurile au luat însă o întorsătură neașteptată, întrucât „antropomorfiții” au pornit în masă înspre reședința patriarhală pentru a se răzbuna împotriva episcopului care i-a ofensat în credința lor. La presiunea grupurilor violente sosite de la Sketis, episcopul Alexandriei i-a anatemitizat pe „origeniști”, pornind împotriva lor o adevărată campanie de persecuție. La aceasta a contribuit și faptul că în rândul monahilor de la „Chilii” era tratat cu indiferență, fapt care îi rănea orgoliul personal.

Având și susținerea familiei imperiale de la Constantinopol, episcopul Teofil a descins el însuși într-o bună zi în pustie în fruntea unei trupe de mercenari, împrejurare în care sălașele „origeniștilor” de la Kellia au fost jefuite și incendiate, laolaltă cu tot ce se afla în ele, mai ales cărțile. La momentul respectiv, avva Evagrie trecuse deja la cele veșnice. Oricum, în urma acestor evenimente, mai mulți „origeniști” și-au pierdut viața iar aproximativ trei sute dintre ei s-au văzut obligați să plece în exil, refugiindu-se mai întâi în Palestina, apoi la Constantinopol, unde au fost primiți și ocrotiți de către patriarhul Ioan Hrisostom.

Deși moartea l-a scăpat de mânia episcopului Alexandriei, „origenistul” Evagrie a suferit o teribilă persecuție postumă, în sensul că manuscrisele i-au fost ciuntite, „diortosite” de cenzorii oficiali ai Bisericii, distruse ori pur și simplu date uitării²⁵. Anumite scrieri ale sale au circulat în tot Răsăritul creștin sub alte nume. Așa s-a întâmplat de pildă cu faimoasele „capete” ale tratatului *Despre rugăciune*, care au fost incluse încă devreme între scrierile contemporanului său Nil Ascetul²⁶.

Este semnificativ faptul că în ultimele decenii s-a petrecut o adevărată recenterare valorică a scrierilor lui Evagrie. Dacă până nu de mult se considera că accentul trebuie pus mai ales pe speculația cosmologică din enigmaticele sale *Képhalaia Gnostika (Capete gnostice)*, cercetările mai recente au avut în vedere învățătura sa ascetică din scrierile „practice”, consacrate psihologiei patimilor și confruntării cu ele²⁷. De asemenea, în cadrul acestor cercetări a fost studiată meditația lui Evagrie asupra cuvântului lui Dumnezeu, exprimată în scoliile exegetice, și mai ales mistica sa, concentrată în scurtul tratat *Despre rugăciune*.

controversat al epocii hrisostomiene a se vedea A. FAVALE, *Teofilo d'Alessandria (345-412). Scritti, vita e dottrina* (Biblioteca del Salesianum 41), Torino, 1958.

²⁵ Evagrie a fost acuzat pentru prima dată de „origenism” abia la cincisprezece ani de la moartea sa, în 414, de către Ieronim, pe fondul campaniei acestuia împotriva pelagianismului și a urii împotriva fostului său prieten Rufin. Cf. G. BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. p. 64-65. Despre implicarea lui Evagrie în controversa origenistă a se vedea monografia decisivă a lui A. GUILLAMONT, *Les „Képhalaia Gnostika” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs set les Syriens*, Paris, 1962, p. 51-64.

²⁶ Editate astfel în PG 79, 1165-1200.

²⁷ O cercetare serioasă asupra acestei probleme majore a vieții spirituale la G. BUNGE, *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau Vinul dracilor și pâinea îngerilor*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1998; ID., *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezii*, trad. rom. I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu, 1999.

Ceea ce a declanșat cele mai multe neînțelegeri cu privire la conținutul scrierilor evagriene, încă din momentul receptării lor timpurii, a fost așa-zisul lor „intelectualism”. De altminteri, se știe că acestui curent intelectualist i-au fost aduse corective importante chiar din interiorul comunității ascetice. Este adevărat că Evagrie a fost un filosof retras în deșert, însă trebuie spus că filosofia lui nu se identifica întru totul cu „înțelepciunea din afară”²⁸, frecventată de către „înțelepții acestei lumi”²⁹. Ceea ce l-a reținut vreme de șaisprezece ani printre monahii din pustia egipteană, în ciuda tuturor seducțiilor și provocărilor, a fost iubirea sa profundă pentru acea „filosofie mai înaltă” în ale cărei taine a fost inițiat de către Sfântul Grigorie de Nazianz³⁰. Or, această „filosofie” depășește simpla speculație intelectuală, fiind de fapt experiența personală a Logosului dumnezeiesc întrupat, ce Se descoperă minții noastre drept „înțelepciunea lui Dumnezeu cea în multe chipuri” (*Efeseni* 3, 10), aceea care a fost de față la crearea ființelor prime și se reflectă în ele ca într-o oglindă³¹.

Desigur, avva Evagrie a fost primul mare codificator al doctrinei monahale despre rugăciune, fiindu-i atribuit, pe bună dreptate, calificativul de „teolog al rugăciunii”. Ca intelectual însă, el a putut să-și redacteze cunoscutul tratat *Despre rugăciune* folosind doar câteva aluzii la Sfintele Scripturi și aproape nici o referire clară la Mântuitorul Iisus Hristos. Aceasta pentru că efortul său de sistematizare a misticii ascetice s-a exprimat în cadrele unui sistem de gândire care a provocat controverse atât de vehemente și polarizante încât au dus la condamnarea lui postumă ca „origenist” la Sinodul V Ecumenic (Constantinopol, 553), alături de Didim al Alexandriei și de Origen însuși. Anatema a căzut mai cu seamă asupra hristologiei sale heretodoxe și asupra teoriilor despre apocatastază și preexistența sufletelor, preluate de la Origen.

Este evident că experiența ascetică și scrierile lui Evagrie au avut ecouri importante în operele multor martori ai Tradiției, de la Palladie și Ioan Cassian, la Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Cu toate acestea, nu poate fi negată existența unor anumite dificultăți în evaluarea scrierilor evagriene, mai ales atunci când se dorește punerea lor în acord cu hristologia și cu eclesiologia

²⁸ EVAGRIE PONTICUL, *Scolii la Psalmul 118*, 85; la G. BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. p. 148.

²⁹ ID., *Scolii la Psalmul 62*, 4; la G. BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. p. 148.

³⁰ ID., *Epistula fidei* 2; la G. BUNGE, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. rom. p. 148-149. La finalul *Tratatului practic*, Evagrie îl omagiază pe inițiatorul său „întru filozofie”, alături de toți dascălii săi cerești și pământești. Sozomen (sec. V) știe și el că Teologul din Nazianz „l-ar fi format întru filozofie și l-ar fi educat în știința sacră” (*Istoria bisericească* VI, 30; *PG* 67, 1384 C). De altminteri, în testamentul pe care l-a redactat în mai 381 (*PG* 37, 393 B), Sfântul Grigorie precizează: „Diaconului Evagrie, care a împărțit cu mine multe suferințe și multe griji, și care, în atâtea și atâtea împrejurări, mi-a arătat bunăvoință, îi sunt recunoscător în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Recompensele cele mari i le va da Dumnezeu Însuși; dar, pentru ca nici din partea mea să nu lipsească micile semne de prietenie, vreau să i se dea o cămașă, o tunică, două mantii și treizeci de galbeni”.

³¹ ID., *Képhalaia Gnostika* II, 1; ed. A. Guillaumont: *Les six Centuries des „Képhalaia Gnostika” d'Évagre le Pontique*, în *Patrologia Orientalis*, vol. 28, fasc. I, Paris, 1958, p. 61.

Ortodoxiei ecumenice. De altfel, Sfinții Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul vor fi nevoiți să facă eforturi serioase pentru a oferi un răspuns acceptabil dificultăților teologice pe care le ridică textele evagriene. Aceste dificultăți constau în principal în modul de înțelegerea a ființei umane și a cosmosului, dar și în absența mai mult sau mai puțin evidentă, a unui rol concret acordat Bisericii, chiar dacă nu avem certitudinea că Evagrie însuși a văzut lucrurile astfel. Ascetul filosof avea de spus însă lucruri importante cu privire la experiența mistică, iar când s-a pronunțat asupra temelor acestei experiențe decisive a *vieții în Hristos*, a făcut apel la limbajul Templului și al Liturghiei. Desigur, trebuie avut în vedere faptul că Evagrie îl urma pe Origen, așa cum se inspira și din scrierile contemporanului acestuia, filosoful neoplatonic Plotin (205-270), de la care a împrumutat, între altele, tema vederii lăuntrice a luminii divine. Asemenea lui Origen, dar și neoplatonicilor, avva Evagrie înțelegea ființa umană ca oglindă a cosmosului, iar universul ca un *máкро ánthropos*.

În mistica evagriană, lumea apare ca „icoană”, ca „biserica” și oarecum ca „sacrament”, îndeplinind o funcție similară cu cea ce va reprezenta cultul Bisericii văzute în mistica Sfinților Dionisie Areopagitul și Simeon Noul Teolog. Acest „sacrament” al lumii create indică drumul vederii luminii dumnezeiești și totodată comunică realitatea divină prezentă deja în sufletul credincios. Ascensiunea mistică prin intermediul diferitelor niveluri de sens ale cosmosului – de la nivelul materiei, trecând prin suflet și prin intelect, înspre realitatea divină – reprezintă în același timp o călătorie interioară, Evagrie simțindu-se liber să împrumute de la Plotin imaginea așteptării ivirii „zorilor” luminii divine în interiorul minții. Când vorbește despre vederea lui Dumnezeu Cel - Unul - Întreit în interiorul minții, monahul filosof de la Kellia folosește formula *henas kai monas*, preluată de la Origen, care înseamnă „unime și unicitate”, cu primul termen desemnând unitatea absolută și non-numerică a Preasfintei Treimi, iar cu cel de al doilea numele unității non-numerice finale între creat și Creatorul treimic. Pentru filosoful retras în deșertul egiptean, „Muntele duhovnicesc” sau Sinaiul lăuntric este „cunoștința Sfintei Treimi”³².

Deși origenismul palestinian din secolul al VI-lea, condamnat la Sinodul V Ecumenic, a falsificat fundamental gândirea lui Evagrie, mistica lui se dovedește a fi riguros trinitară. Făcând apel la imaginile Sinaiului, Sionului și Templului, avva Evagrie spune că atunci când mintea se „dezbracă omul cel vechi, ea va vedea la vremea rugăciunii propria-i stare ca un safir sau având culoarea cerului. Aceasta aduce aminte de ceea ce Scriptura numește «locul lui Dumnezeu» văzut de către bătrâni pe Sinai [*Ieșirea* 24, 10]. Scriptura numește acest loc și «vederea păcii», prin care vedem înlăuntrul nostru pacea care covârșește toată mintea [cf. *Psalmul* 75, 2]³³. Căci un alt cer se imprimă într-o inimă curată³⁴. Manifestarea lui Dumnezeu

³² ID., *Epistole* 58; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 59.

³³ Avem în acest pasaj un joc de cuvinte asupra Ierusalimului, care conține în radicalul său cuvântul ebraic *shalom* (= pace) și Sion.

se petrece așadar în interiorul minții, Evagrie fiind aici în acord cu Origen, care interiorizase istoria sfântă a lui Israel. În același timp, el valorifică și ideea lui Plotin despre „Unul interior”.

Citindu-l cu râvnă pe Origen, al cărui discipol se și considera de altminteri, avva Evagrie a transformat profetismul specific gândirii monahale într-un intelectualism spiritualist. Ideea neoplatonică despre divinitatea naturală a intelectului uman sau a minții (*noûs*) l-a făcut să conceapă asceza monahală nu atât ca o mărturie pe care materia însăși o aduce despre prezența Împărăției lui Dumnezeu în adâncul ființei (cf. *Luca* 17, 20-21; *Romani* 14, 17), ci mai ales ca pe o detașare a minții de trup: „Ai în rugăciunea ta ochi neîmprăștiat și, lepădându-te de trupul și sufletul tău, trăiește prin minte”³⁵. „Lepădarea” de trup sau „tăgăduirea” lui nu înseamnă atât disprețuirea „cortului de lut” al ființei, cât mai ales lupta împotriva patimilor pe care demonii „le răscolesc prin trup ca să-l poată împiedica [pe cel ce se roagă] din drumul său cel mai bun și din călătoria către Dumnezeu”³⁶. Pentru Evagrie, trupul în sine nu este rău, având funcția unui instrument al cunoașterii, fără de care omul nu se poate mântui. De altfel, ascetul filosof se ridică adeseori împotriva celor care denigrează trupul: „Ce îi vor da spre contemplație sufletului mort aceia care-L disprețuiesc pe Creator și defaimă trupul ce ne-a fost dat?”³⁷. De asemenea, Evagrie condamnă dorința eliberării din trup înainte de vreme³⁸ și chiar asceza lipsită de măsură, care ar putea pune în pericol sănătatea trupească³⁹. Oricum, detașarea minții de trup o vede realizată prin intermediul „rugăciunii pure”, pe care o consideră „lucrare demnă de vrednicia minții, sau întrebuițarea cea mai bună și mai curată a acesteia”⁴⁰.

Avva Evagrie se concentrează în special asupra microcosmosului pe care îl constituie sufletul și intelectul uman. Inspirându-se din gândirea Sfântului Apostol Pavel (cf. *I Corinteni* 3, 16-17; 6, 19-20), el afirmă că fiecare creștin este, în modul cel mai propriu al termenului, *templu* și *altar* al Prezenței dumnezeiești: „Templul inteligibil este intelectul pur care are în el însuși «Înțelepciunea lui Dumnezeu cea în multe chipuri» [*Efeseni* 3, 10]; templul lui Dumnezeu este cel care cuprinde Sfânta Unime, iar altarul lui Dumnezeu este contemplarea Sfintei Treimi”⁴¹. Liturgia personală a creștinului sau ofranda pe care acesta o aduce ca sacrificiu pentru sine și pentru lume în acest templu personal și la acest altar lăuntric,

³⁴ EVAGRIE PONTICUL, *Epistole* 39; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 58.

³⁵ ID., *Cuvânt despre rugăciune* 110; trad. rom. p. 88.

³⁶ *Ibid.*, 47; trad. rom. p. 80.

³⁷ ID., *Képhalaia Gnostika* IV, 62; în ediția cit. p. 163.

³⁸ *Ibid.*, IV, 76; în ediția cit. p. 169.

³⁹ ID., *Tratatul practic* 29; trad. rom. C. Bădiliță în: EVAGRIE PONTICUL, *Tratatul practic. Gnosticul*, Edit. Polirom, Iași, 1997, p. 73.

⁴⁰ ID., *Cuvânt despre rugăciune* 84; trad. rom. p. 85.

⁴¹ ID., *Képhalaia Gnostika* V, 84; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 148.

dezbrăcat de idoli minții, este tămâia „rugăciunii curate”⁴². Iar tema bărbatului sfânt ca adevărat templu și altar al Prezenței dumnezeiești, așa cum apare ea în pasajul citat din *Képhalaia Gnostika*, va fi reluată mai târziu de către Dionisie Areopagitul, ca de către și Simeon Noul Teolog.

Urmându-l pe Origen, Evagrie consideră că mântuirea are mai ales sensul unei descărnări, a unei eliberări de partea trupească a ființei, această viziune având consecințe serioase asupra modului în care înțelege lucrarea mântuitoare a lui Hristos în viața Bisericii. Este evident că la acest reprezentant al așa-zisului creștinism intelectualist, sensul eclesial al Synaxei euharistice dispare, iar Liturgia cerească este situată în întregime la nivelul intelectului. Anahoretul solitar care a venit în pustie cu o formație filosofică de excepție, nu are de spus nimic important despre microcosmul eclesial ce oglindește cultul veșnic pe care puterile îngerești îl celebrează în Templul cel mai presus de ceruri, cum au făcut cu câțiva ani înainte de el Sfântul Chiril al Ierusalimului sau contemporanii săi Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, pe care i-a cunoscut îndeaproape în vremea când era diacon la Constantinopol, ori Teodor al Mopsuestiei, ce scria aproximativ în aceeași epocă sau la puțin timp după el.

Desigur, tăcerea lui Evagrie cu privire la microcosmul eclesial ca mediu harismatic al oglindirii Liturghiei îngerești nu poate fi considerată o dovadă certă că el ar fi ignorat în mod intenționat aspectele corporale și sociale ale *vieții în Hristos*. Trebuie spus totuși că în mișcarea ascetică a epocii sale existau destui monahi care nu acordau nici o atenție aspectelor concrete ale vieții creștine. La unii dintre aceștia, dimensiunea eclesială a creștinismului era absorbită pur și simplu în cea mistică. Cum era de așteptat, acești monahi extremiști s-au confruntat cu rigorile condamnării episcopale. Vreme de un mileniu, adică din jurul anului 350 și până în epoca renașterii isihaste, o serie de sinoade ale ierarhiei bisericești răsăritene au fost convocate și întrunite pentru a rezolva, în întregime ori măcar parțial, probleme reale sau, dimpotrivă, doar aparente, ridicate de către asceți. Ecoul condamnărilor episcopale poate fi sesizat foarte bine în această scrisoare-proclamație a Sinodului de la Gangra (341): „Întrucât preasfântul sinod al episcopilor care s-a întrunit pentru unele nevoi bisericești [...] a găsit multe lucruri făcute fără rânduială [...], a hotărât de necesitate și s-a gândit să facă arătat tuturor spre surparea tuturor celor făcute rău [...]. S-au mai găsit și unii care se îndepărtează de casele lui Dumnezeu și de Biserică din dispreț față de Biserică și de cei din Biserică, făcându-și adunări și reuniuni private, și [propovăduind] alte învățături împotriva Bisericii și a celor din Biserică. Poartă haine ciudate, spre surparea caracterului obștesc al hainelor. Roadele și ofrandele bisericești, date din vechime Bisericii, le împart între ei și cei împreună cu ei ca unor sfinți. Sclavii își lasă stăpânii și își disprețuiesc stăpânii prin haina lor ciudată. Iar femeile, contrar obiceiului, poartă haine bărbătești în locul hainelor femeiești, crezând că prin aceasta câștigă în drepturi [...]. Fac posturi și în

⁴² ID., *Cuvânt despre rugăciune* 66-72 și 114-117; trad. rom. p. 82-83 și 89.

zi de duminică, disprețuind sfințenia acestei zile a libertății, nesocotind posturile rânduite în biserici și mâncând în timpul lor, unii dintre ei scârbindu-se cu totul de gustarea cărnurilor. Nu vor să facă rugăciuni în casele celor căsătoriți, disprețuind rugăciunile ce se fac aici; de multe ori nu se împărtășesc din Ofrandele [euharistice] săvârșite în casele celor căsătoriți. Disprețuiesc preoții căsătoriți și nu se ating de Liturghiile săvârșite de către ei; condamnă bisericile [edificate] în cinstea martirilor și pe cei ce se adună și liturghisesc acolo și pe bogații care nu-și părăsesc toate averile lor ca pe unii care nu au nădejde la Dumnezeu. Și multe altele, pe care nimeni nu le-ar putea număra, căci, întrucât au ieșit din canonul Bisericii, fiecare își are pentru sine legi proprii, căci nu există o opinie comună tuturor, ci fiecare a adăugat tot ce-i trecea prin minte, spre defăimarea Bisericii și vătămarea de sine. Din aceste pricini, sfântul sinod care s-a întrunit în Gangra a fost constrâns să-i condamne și să definească cum că sunt în afara Bisericii. Însă dacă le-ar părea rău și ar anatemiza fiecare dintre aceste lucruri ce se spun [că le fac] în chip rău, să fie primiți. [...] Iar dacă cineva nu s-ar lăsa convins de cele spuse, acela să fie anatemizat ca un eretic și să fie lipsit de comuniune și separat de Biserică. [...] Scriem aceasta nu pentru a-i tăia din Biserică lui Dumnezeu pe aceia care ar voi să practice asceza potrivit Scripturilor, ci pe aceia care, luând asceza drept motiv de trufie, se ridică împotriva celor ce duc o viață mai simplă și introduc inovații contrare Scripturilor și canoanelor bisericești. Noi [...] cinstim casele lui Dumnezeu și îmbrățișăm ca sfinte și folositoare adunările din ele, fără a încuia însă evlavia în case ci, acordând cinste oricărui loc pe care s-a zidit ceva pentru numele lui Dumnezeu, aprobăm și reuniunea din acea biserică spre folosul obștesc [...]”⁴³.

Din păcate, descurajarea și anatemele ierarhiei bisericești n-au fost însoțite, în general, și de o argumentație teologică serioasă, care să dea un răspuns satisfăcător problemelor de conștiință care se puneau în mediile monahale radicale sau extremiste, ce desconsiderau valoarea trupului, viața pământească și, deci, formele concrete, de natură materială, prin care se exprimă taina mântuirii în Hristos. În mod paradoxal, cadrul teologic pentru reconcilierea firească dintre liturghia interioară a inimii și cultul comunitar al Bisericii va fi oferit tot de către asceți. Este vorba despre un răspuns a cărui valoare doctrinară nu poate fi contestată și care a început să-și facă simțită influența chiar în epoca în care scria Evagrie însuși⁴⁴.

3. Templul creștin în poezia liturgică a Sfântului Efreem Sirul

În privința originilor răspunsului teologic pe care Biserica l-a dat monahilor radicali, este obligatoriu să ne îndreptăm atenția în primul rând către Mesopotamia sau, și mai precis, înspre ramura siriacă a Bisericii răsăritene. Tocmai din această

⁴³ *Scrisoarea Sinodului de la Gangra*; trad. rom. I. Ică jr. în vol. *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi Neadormiți*, p. 307-310. Cele 20 de canoane ale acestui Sinod local reiau în termeni similari teme ale scrisorii. A se vedea în acest sens și canoanele 4, 8, 18 și 23 despre monahism ale Sinodului IV Ecumenic (Chalcedon, 451).

⁴⁴ Cf. Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 57-60.

străveche regiune creștină, cu o tradiție martirică, ascetică, liturgică și artistică atât de autentică și de bogată, a venit răspunsul teologic la dilema ce frământa mediile monahale cărora le aparținea într-un fel și Evagrie Ponticul. Acest răspuns a fost formulat pe de o parte de către Sfântul Efrem Sirul (306-373), cel mai faimos reprezentant al ramurii siriace a Bisericii răsăritene, iar pe de altă parte de către autorul anonim al *Cărții Treptelor (Liber Graduum)*.

Creștinismul siriac din nordul Mesopotamiei s-a dezvoltat ca o formă specifică de iudeo-creștinism, aflându-se în simbioză și competiție cu iudaismul puternicei diaspore din această regiune. De altfel, la Nisibis a funcționat prima școală iudaică din Răsărit, cu o orientare diferită de cea a școlilor rabinice ulterioare din Babilon, respectiv din sudul Mesopotamiei. Un rol important în viața iudaismului din regiunea Siriei l-au avut influențele venite din partea iudaismului ascetic de tip esenian, despre care se știe că practica celibatul permanent, înțeles ca o instituționalizare a abstenenței sexuale pe care o impunea războiul eshatologic iminent dintre „fiii luminii” și „fiii întunericului”. De altminteri, una dintre notele distinctive ale creștinismului siriac a fost tocmai entuziasmul pentru ascetism, ajungându-se uneori până la forme extreme de tip dualist sau gnostic.

Pe lângă influențele iudaice în cult, în cântarea liturgică și în arhitectura bisericilor⁴⁵, cele mai importante conexiuni iudeo-creștine priveau domeniul biblic și exegetic. Creștinii vor prelua, adaptându-o minimal, versiunea aramaică a Vechiului Testament, realizată cel mai probabil pentru convertiții la iudaism din regiunea Adiabene. De altfel, această versiune a stat la baza așa-numitei *Peshitta* (Vechiul Testament siriac). De asemenea, creștinii vor adopta practicile și metodele exegetice ale tradiției sinagogale, dominate de *targum* (parafrază aramaică dezvoltată la pericopa din Lege sau Profeți), de *midrash* (explicarea liberă, sub formă de omilie, a textului citit ca pericopă) și de *haggada* (comentariu în care rabinii introduceau elemente narative păstrate în tradiția orală). În esență, este vorba despre o exegeză de tip liturgic, dezvoltată în contextul cultului sinagogal.

Ascetismul siriac primar a cunoscut apogeul în cursul secolului al IV-lea, odată cu apariția grupărilor harismatice radicale din Mesopotamia, Siria de Nord și Asia Mică. Membrii acestor comunități considerau că trebuie să se detașeze de toate legăturile familiale și sociale, contestând în spirit evanghelic și eshatologic instituțiile sociale și cele eclesiale (ierarhia și Tainele Bisericii). Protestul lor avea în vedere crearea unei societăți spirituale libere de orice distincții și diviziuni de natură sexuală, socială sau culturală. Conduse de asceți harismatici, care erau considerați „văzători”, „nepătimitori” și „profeți”, aceste grupuri mixte de celibatari consacrați urmăreau atât refacerea comunității apostolice originare, cât și realizarea unui mod de viață paradisiac și eshatologic, adică liber față de orice convenții social-instituționale. În fapt, aceste grupuri radicale exprimau nevoia unei reforme spirituale și de protest

⁴⁵ În centrul navei bisericilor din regiunea Siriei se înălța, după modelul din sinagogi, așa-numitei *bēma*, un fel de amvon în care se celebra *Liturghia Cuvântului* sau „a catehumenilor”.

evangelic și apostolic în fața amplei tranziții ce s-a petrecut între anii 350-450, când și în Siria s-a impus treptat modelul Bisericii imperiale niceene. Adică un model în care lina de demarcație nu mai era cea dintre asceți-clerici și credincioși laici, ci între episcopi, clerici și credincioși laici și monahi care-și trăiesc ascetismul – fie individual, fie comunitar – în locuri pustii, departe de comunitățile bisericești, dar sub autoritatea și controlul episcopilor. Acest prim ascetism siriac intracomunitar va dispărea treptat dar sigur, în favoarea monahismului organizat sub controlul ierarhiei, cum arată de altfel măsurile canonice promovate în cursul secolului al V-lea, atât în Siria, cât și în Imperiul roman. Nostalgia ascetismului primar și cea a comunității apostolice harismatice și spontane nu s-au stins definitiv, ci au fost preluate atât de o parte a monahismului instituționalizat, adică aripa mișcării ascetice și harismatice integrată de către Biserica de tip niceean, cât și de grupurile ultraascetice dualiste, marcionite, maniheene sau audiene, condamnate ca eretice. De asemenea, aceste nostalgii au fost preluate și de influența mișcare spirituală siriacă a *messalienilor*, al căror ascetism harismatic și anarhic, ostil sau indiferent față de instituția Bisericii, a constituit o alternativă seducătoare la monahismul instituționalizat⁴⁶.

În ceea ce privește dimensiunea biblică a creștinismului siriac, aceasta se încadra într-o complexă și profundă viață liturgic-sacramentală, ce gravita în jurul Botezului și Euharistiei, evenimente sacramentale în a căror practică și interpretare un accent deosebit era pus pe lucrarea Duhului Sfânt. Principala împlinire a sacramentalismului și concentrării biblice, specifice creștinismului siriac, era considerată a fi viața spiritual-ascetică, așa cum o atestă instituția a așa-numiților „fii” și „fiice ale Legământului”. Această instituție, specific siriacă, era alcătuită din creștinii care, o dată cu Botezul (înțeles ca nuntă mistică sau, altfel spus, ca relație exclusivă cu Hristos – Mirele sufletului), își asumau și votul unei vieți de înfrânare și rigoare ascetică, trăită însă în mijlocul comunităților creștine și nu în afara lor. Acestui „ordin” laic îi va aparține și Sfântul Efrem.

Specialiștii în istoria spiritualității siriace au constatat că principalele trăsături ale acesteia ar fi: simbolismul, ascetismul (dus uneori până la forme radicale, extreme), individualismul (de fapt accentul pus pe experiența personală)⁴⁷, precum și importanța acordată figurilor feminine (Duhul Sfânt și Fecioara Maria). Și mai precis spus, șapte ar fi temele proeminente specifice Părinților creștinismului siriac: accentul pe pogorârea lui Hristos la iad, Hristos contemplat ca Mire ceresc, mântuirea în Hristos înțeleasă ca vindecare și recuperare a Paradisului, „Focul dumnezeiesc” al Duhului Sfânt în Tainele Bisericii, necesitatea „ochiului luminos” al credinței pentru înțelegerea spirituală a Scripturii și a naturii, precum și unitatea dintre „cele trei biserici” (din cer, de pe pământ și din suflet).

⁴⁶ Cf. I. ICĂ jr., *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, p. 233-234.

⁴⁷ Pe fondul acestui primat al experienței personale se va dezvolta așa-numita spiritualitate a „simțirii inimii”, remarcabil reprezentată de celebrele *Omilii Macariene* și de asemenea împinsă în erezie de extremismul harismatic al *messalienilor*.

Ceea ce surprinde în spiritualitatea siriacă este mai ales echilibrul remarcabil – rezolvat prin mijlocirea unor formule simbolice și poetice –, între polaritățile fundamentale de tip paradoxal ale credinței, polarități care în creștinismul grec sau latin vor tinde mereu spre tensiuni conflictuale. Simbolul, acest element atât de familiar spiritualității creștine siriace, fruct al recunoașterii umile a limitelor gândirii umane, deschide calea unei libertăți spirituale autentice, iar prin faptul că provoacă tăcerea contemplativă, acesta lasă misterul intact, menținând pacea în suflete și între oameni. Oricum, simbolul permite asocieri surprinzătoare și revelatorii între Paradis și Biserică, între Biserică și Împărăția eshatologică, între Adam și Hristos ori între Eva și Maria. În centrul acestui uimitor sistem de cunoaștere stă Mântuitorul Iisus Hristos ca „Domn al Simbolurilor”, cum Îl numește imnograful din Nisibis⁴⁸. Iar prin mijlocirea Botezului și Euharistiei, creștinul se logodește spiritual cu Hristos – Mirele ceresc, trăind anticipat unirea cu El în camera de nuntă a Împărăției cerurilor.

Dezvoltat în cadrele Imperiului persan, adică în izolare față de Biserica greacă din Imperiul roman, creștinismul siriacă s-a confruntat, încă de la începutul istoriei sale, pe lângă perșii persecutori, atât cu iudaismul (mult mai influent în regiune), cât și cu intruziunile gnostice. Situația comunităților creștine siriace s-a complicat și mai mult odată cu apariția arianismului. Produs al speculației filosofice de tip neoplatonic, erezia ariană a constituit o dramă provocatoare pentru creștinii din regiunile orientale care, nefiind obișnuiți cu speculațiile filosofice, au fost aruncați într-un adevărat haos teologic și eclesial. În acest context atât de dureros pentru viața Trupului mistic al lui Hristos se înscrie opera poetică a celui mai mare Dascăl și Părinte al Bisericii de limbă siriacă, Efrem din Nisibis, operă elaborată cu precădere în ultimii săi zece ani de viață (363-373), pe care i-a petrecut în refugiu la Edessa, devenită un veritabil creuzet al interferențelor culturale și religioase. Exprimând tainele credinței nu cu ajutorul conceptelor de natură intelectuală, ci prin mijlocirea imaginilor poetice, a metaforelor și comparațiilor, Sfântul Efrem întrupează desăvârșit spiritualitatea siriaco-aramaică, de origine iudeo-creștină.

Poetul ascet din Nisibis și-a asumat o lucrare misionară esențială, deopotrivă tradițională și personală, anume aceea de a-i combate pe ereticii arieni chiar pe terenul imnografiei, fără a recurge însă la silogistica ritmată, care constituia cel mai eficient instrument misionar al acestora. Prin imnele sale „despre credință” el a reușit să redreseze situația confesională în regiune, astfel că la moartea sa ortodoxia deveniseră dominanți în Siria romană. Valorificând strălucit teologia „simbolurilor” și „misterelor” scripturistice și naturale, cărora le conferea funcția de „veșmânt” în care Se îmbracă Dumnezeu Cel inaccesibil⁴⁹, Sfântul Efrem s-a dovedit a fi foarte

⁴⁸ Sfântul EFREM SIRUL, *De virginitate* 20, 9 și 20, 11; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 62.

⁴⁹ Despre tema efremiană a „numelor” ca veșmânt al lui Dumnezeu a se vedea Sebastian BROCK, *Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul II. Imnele despre Paradis*, Edit. Deisis, Sibiu, 1998, p. 79-84.

aproape de teologia Bisericii primare, în același timp privind în viitor, către teologia icoanei. Iar prin învățatura despre „nume”, înțelese ca elemente situate la egală distanță între apofatism și catafaza pură, adică inadecvate și totodată necesare în reflecția teologică, el anticipează teoria clasică a analogiilor. Odată cu redescoperirea poeziei sale liturgice, Sfântul Efrem se impune tot mai mult în conștiința patrologilor drept un veritabil precursor al teologiei simbolice și contemplative a Sfinților Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul⁵⁰.

În celebrele sale *Imne despre Paradis*, Sfântul Efrem prezintă toposul paradisiac descris în cartea *Facerii* (2-3) atât ca un munte, cât și ca o serie de cercuri concentrice, unul dintre acestea reprezentând, cel puțin ca implicație, dispoziția spațială a edificiului liturgic. Că este așa, o dovedesc aluziile *Imnelor* la structura arhitectonică a Templului din Ierusalim. Astfel, zona cea mai interioară a Paradisului, reprezentată de „Pomul vieții” (cf. *Facerea* 2, 9), corespunde *Sfintei-Sfintelor*, în vreme ce „Pomul cunoștinței” (cf. *Facerea* 2, 9) corespunde vălului sau perdelei ce separa sanctuarul cel mai dinăuntru al Cortului mărturie de *Sfânta* (cf. *Ieșirea* 26, 31-33; *3 Regi* 6, 16-21), aceasta fiind bineînțeles echivalentul naosului bisericii creștine: „Acel pom binecuvântat,/ Pomul vieții,/ este prin razele sale/ soarele raiului;/ frunzele lui scânteiază/ și pe ele se văd întipărite/ frumusețile duhovnicești/ ce împodobesc acea Grădină./ În adierea brizei, ceilalți pomi/ se pleacă în adorare/ înaintea domnului/ și mai-marelui pomilor./ Chiar în mijloc [*Facerea* 2, 9]/ El [Dumnezeu] a sădit/ Pomul cunoștinței/ punând în el frică,/ împrejmuindu-l cu spaimă,/ ca el să slujească/ drept hotar spre cele dinăuntru ale lui [Raiului]./ Două lucruri a auzit Adam/ într-un singur cuvânt:/ să nu mănânce din el [*Facerea* 2, 17]/ și, dându-se înapoi din fața lui,/ să înțeleagă că le era oprit/ să pătrundă dincolo de el [*Facerea* 3, 7]”⁵¹; „Pomul [cunoștinței] era pentru el [Adam]/ ca o poartă,/ rodul său era catapeteasma/ care a ascuns Cortul./ Adam a cules rodul./ disprețuind porunca./ Și când a văzut Slava/ dinăuntru/ strălucind cu razele sale,/ a fugit afară,/ a alergat căutând scăpare/ între smochini./ În mijlocul Raiului Dumnezeu a sădit/ Pomul cunoștinței/ ca să despartă cele de sus de cele de jos,/ Sfânta de Sfânta-Sfintelor”⁵².

Urmând logica acestei interpretări, părintele Alexander Golitzin consideră că pantele mediane și poalele muntelui din textele poetice ale Sfântului Efrem, zone la care aveau acces fiii lui Israel (cf. *Ieșirea* 19, 12), ar putea fi înțelese ca un corespondent atât al naosului bisericii, rezervat „dreptilor” sau credincioșilor botezați, cât și al nartexului, rezervat penitenților și catehumenilor. Mai mult chiar, și acesta este

⁵⁰ Cf. I. ICĂ jr., *Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, studiu introd. la S. BROCK, *Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul II. Imnele despre Paradis*, p. 5-20.

⁵¹ Sfântul EFREM SIRUL, *Imnele despre Paradis* 3, 2-3; trad. rom. I. Ică jr. în: S. BROCK, *Efrem Sirul I. Ochiul luminos. Viziunea spirituală a lumii la Sfântul Efrem Sirul II. Imnele despre Paradis*, p. 203.

⁵² *Ibid.* 3, 13-14; trad. rom. p. 205-206.

lucrul cel mai important, piscul muntelui și centrul cercului cel mai interior reprezintă, simultan, prezența lui Hristos. Munte cosmic și Arcă eclesiologică, cosmologie și antropologie transfigurate hristologic și concentrate eclesial, Paradisul efremian apare ca un veritabil „zigurat” (templu în trepte) creștin, plutind pe marea învolburată a istoriei așa cum a plutit arca lui Noe pe apele potopului.

Pentru prestigiosul poet din Nisibis, diferitele niveluri de semnificație și diferitele perspective de aplicare a lor se întâlnesc sau fuzionează în prezența euharistică a lui Hristos: „Trupul era vâul Slavei Tale, iar Pâinea este vâul Focului ce sălășluiește în ea”, mărturisește el la un moment dat⁵³. În Dumnezeiasca Euharistie săvârșită pe Altarul bisericii, credinciosul trăiește prezența Mântuitorului. Evocând experiența pe care au trăit-o cei doi ucenici care au călătorit la Emaus împreună cu Hristos Cel înviat (cf. *Luca* 24, 13-35), Sfântul Efrem spune că atunci „când ochii ucenicilor/ erau închiși încă,/ Pâinea a fost cheia/ prin care li s-au deschis ochii/ și au cunoscut pe Cel Atotputernic:/ ochii întunecați au văzut/ vedenie de bucurie/ și s-au umplut dintr-o dată de fericire”⁵⁴. Pâinea euharistică, notează el altundeva, „rupe vâul” [cf. *Matei* 27, 51 și locurile paralele; *Evrei* 10, 19-20] dintre cei integrați în Trupul viu al Bisericii și simțirea Domnului ce sălășluiește înlăuntrul lor⁵⁵ din momentul în care au fost „îmbrăcați” întru El prin Botez (cf. *Galateni* 3, 27).

Așadar, înțelegerea vieții creștine de către Sfântul Efrem este pe deplin sacramentală și profund mistică, cele două perspective fiind mai degrabă două aspecte ale aceleiași experiențe eclesiale. Pentru acest important martor al tradiției creștine siriace care, deși s-a dedicat vieții ascetice, a continuat să trăiască în mijlocul cetății, atât misterul Altarului euharistic cât și misterul experienței mântuitoare din adâncul inimii credinciosului nu poate fi decât Unul și același Hristos, pe care Îl numește „Domn al Simbolurilor”.

4. Biserica văzută și instituțiile ei sacramentale în *Liber Graduum*

Rămânând în spațiul aceleiași viguroase tradiții creștine ce s-a cristalizat în nordul Mesopotamiei, ne vom referi în continuare la lucrarea cunoscută sub numele de *Liber Graduum* (*Cartea Treptelor*)⁵⁶, redactată pe la sfârșitul secolului al IV-lea. Această lucrare poate fi considerată un exemplu cât se poate de semnificativ cu

⁵³ ID., *Hymni de fide* 19, 2-3; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 62.

⁵⁴ ID., *Imnele despre Paradis* 15, 4; trad. rom. p. 258.

⁵⁵ ID., *De virginitate* 36, 21; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 62.

⁵⁶ *Cartea Treptelor* a fost publicată (cu trad. latină) în *Patrologia Syriaca* III, Paris, 1926 (ed. Michael Kmosko). O traducere engleză la S. BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer*, Kalamazoo, 1987, p. 45-63. Asupra acestui document important al antichității creștine a se vedea și studiul lui A. GUILLAUMONT, „La signification du *Liber Graduum* dans spiritualité syriaque” (1974), în *Études sur la spiritualité de l’Orient chrétien (Spiritualité Orientale* 66), Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 607-613.

privire la modul în care s-a realizat aplicarea conștientă a unui răspuns teologic coerent, ce venea chiar din interiorul comunității ascetice, în raport cu pozițiile adoptate de către unii monahi radicali cu privire la formele concrete ale *vieții în Hristos*. Având multe note comune cu celebrele *Omilii duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie cel Mare, *Cartea Treptelor* ne familiarizează cu un mediu ascetic și cu un univers spiritual încă și mai arhaic diferite decât cele pe care le putem sesiza în poezia liturgică a Sfântului Efreem Sirul.

Cât privește autorul acestei lucrări, se pare că este un scriitor izolat într-un fel de autorități bisericesti și care are anumite dificultăți în a se elibera pe sine și comunitatea din care face parte de acuza neglijării Bisericii văzute. La o privire de ansamblu, lucrarea nu respiră însă o atmosferă de sectarism, iar relatarea despre biserica interioară și exterioară are o asemănare izbitoare atât cu *Omiliile duhovnicești*, cât și cu temele atinse de către Evagrie Ponticul, sub al cărui nume se pare că a circulat uneori⁵⁷.

Dacă poetul ascet din Nisibis își punea în lucrare harisma misionară în interiorul Bisericii locale căreia îi aparținea, asceții „desăvârșiți” pe care ni-i prezintă *Cartea Treptelor* par a fi moștenitorii misionarilor harismatici itineranți din secolul al II-lea, despre care putem citi în *Faptele lui Toma* sau în *Epistolele către fecioare* atribuite lui Clement Alexandrinul. În paginile acestui document foarte important al istoriei Bisericii primare de limbă siriacă ne putem întâlni cu o comunitate creștină structurată ierarhic în patru „trepte” spirituale: „slabii” sau cei păcătoși, „pruncii” sau începătorii, „dreptii” sau cei care, deși practică „poruncile mici” ale Decalogului și Evangheliei, se îngrijesc și de cele ale vieții în lume, având familie și copii, și, în sfârșit, „desăvârșiții” sau cei care practică „poruncile cele mari” ale Evangheliei, adică celibatul, sărăcia extremă, umilința, misionarismul itinerant, ducând o intensă viață de rugăciune, de privegheri și lacrimi în Duhul Sfânt pentru a putea alunga din inimile lor pe Satana și răul lui. Desigur, apostolatul spiritual al acestor asceți itineranți era incompatibil cu apostolatul local și stabil al clericilor, intrând, încă mocnit desigur, în tensiune și conflict cu ierarhia bisericească instituționalizată. Evlavia hristocentrică, rigoarea harismatică, ascetismul radical (incluzând atât traiul din milostenii și desconsiderarea muncii, cât și disprețuirea mediului familial în favoarea coabitărilor spirituale) și, bineînțeles, zelul misionar, sunt tot atâtea note definitorii ale acestei spiritualități arhaice care și-a pus amprenta pe istoria creștinismului siriacă⁵⁸.

Din cuprinsul *Cărții Treptelor*, capitolul al doisprezecelea în special oferea un răspuns limpede celor care disprețuiau formele concrete ale vieții Bisericii, între care edificiul de cult și Altarul euharistic: „Fiindcă nu fără pricină au rânduit Domnul și propovăduitorii Lui, cei din vechime și cei de pe urmă, o Biserică și un

⁵⁷ Putem crede că monahii siriieni au recurs la potențialul de idei din *Liber Graduum* și pentru a corecta lacunele lui Evagrie Ponticul, atribuindu-i ocazional chiar lui paternitatea acestei scrieri.

⁵⁸ Cf. I. ICA jr., *Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate*, p. 232-233.

Altar și un Botez, văzute cu ochii trupului, ci pentru ca prin aceste lucruri văzute, făcându-ne trupurile noastre temple și inimile noastre altare, să fim în cer, în cele nevăzute pentru ochii trupului, migrând într-acolo și intrând aici, încă fiind noi în această Biserică văzută cu preoția și slujirea ei [...]. Și odată ce am atins o adâncă smerenie și am arătat respect față de toți [...], ni se va arăta nouă acea Biserică cerească și acel altar duhovnicesc, pe care să oferim în Duhul jertfă de mulțumire în rugăciunea inimilor noastre, crezând deopotrivă în Altarul văzut și socotind adevărată preoția ce slujește acolo, întrucât toate câte sunt în acea Biserică [văzută], sunt așezate întru asemănarea acelei biserici ascunse. Dacă însă ne vom îndoi și vom disprețui Biserica văzută și Altarul arătat, preoția vădită și Botezul ispășitor, nici trupul nostru nu va fi templu, nici inima noastră nu va fi altar sau izvor al laudei; nici nu ni se va arăta Biserica aceea de sus și acel altar și acea lumină și preoția ei, în care se vor aduna toți sfinții care, fiind curați cu inima, locuiesc în slavă și se desfătează în lumina ei [cf. *Matei* 5, 8], pentru că nu au disprețuit acea doică binecuvântată care, în orice zi, îi naște și îi crește foarte bine și îi trimite spre acea mare Biserică de sus. Biserica văzută, al cărei Altar și Botez și preoție le-a așezat Domnul, pot fi văzute de către oricine; căci în ea s-a rugat Domnul și apostolii Lui și au botezat și au jertfit Trupul și Sângele Său, și în ea au slujit cu adevărat ca preoți. Este Biserica adevărată și maica binecuvântată care-i crește pe toți ca pe niște copii; de asemenea, trupul și inima în care locuiește Domnul este, pentru Duhul Sfânt Care sălășluiește întru ele, templu și altar adevărat, fiindcă Domnul locuiește acolo, precum este scris: «trupurile voastre sunt templu al Domnului și în omul vostru lăuntric sălășluiește Hristos» [cf. *I Corinteni* 6, 19]. În ceea ce privește acea Biserică cerească, de acolo începe tot binele, de acolo a ieșit în toate marginile lumii lumina; după chipul ei s-a făcut această Biserică pământească și preoții și Altarul ei și după tipul slujirii ei slujește trupul în afară iar inima slujește ca preot înlăuntru; ei i se aseamănă și îi urmează cei care cercetează cu râvnă această Biserică văzută. Din această pricină, Biserica [văzută] este mai mare decât toate, ea este maica tuturor celor botezați, mai cu seamă fiindcă în ea strălucește fața Domnului și o luminează pe ea”⁵⁹.

Conform *Cărții Treptelor*, Biserica văzută și instituțiile ei sacramentale încorporează prototipurile lor cerești și totodată mijlocesc credinciosului prezența acestor prototipuri. Cele „trei biserici” – Biserica văzută, Biserica cea de sus și biserica inimii –, a căror slujire conferă împreună aceeași viață veșnică, coexistă într-o dinamică paralelă, al cărei coordonator tainic este Însuși Duhul Sfânt⁶⁰. În timpul vieții sale pământești, creștinul primește Harul dumnezeiesc prin mijlocirea Bisericii văzute, întrucât nu poate exista o depășire a ei câtă vreme ființa umană

⁵⁹ *Liber Graduum* 12, 2; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 161-162. Tema tratată în acest pasaj va fi reluată și explicitată în cea de-a 52-a omilie macariană din colecția mai extinsă ce formează conținutul manuscrisului *Vaticanus Graecus 694*; publicată și de către Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 165-168.

⁶⁰ *Ibid.* 12, 4; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 162.

trăiește în trup și este implicată în desfășurarea istoriei. Tainele Bisericii văzute îi dau creștinului puterea de a descoperi în adâncul inimii sale prezența Liturghiei cerești și „a migra” înspre această Biserică încă de când trăiește în această lume. Biserica pământească îl face pe credincios în stare „să se găsească în biserica inimii și în Biserica cea de sus”. Toate cele trei biserici cu toate cele trei liturghii ale lor sunt de trebuință pentru mântuire și toate trei sunt în chip necesar coordonate, deși numai cea de-a doua (inima) și cea de-a treia (prototipul ceresc) vor dăinui în veacul ce va să fie. Acolo, „pe muntele Domnului” care este Biserica din ceruri, „strălucește lumina feței Domnului nostru” și numai acolo El este „văzut deschis”⁶¹.

Desigur, această înaintare pascală a creștinului înspre Biserica din ceruri, despre care se vorbește în *Liber Graduum*, înseamnă ceea ce scrierile filocalice ale Răsăritului ortodox vor numi în mod constant „vederea lui Dumnezeu”. Această „vedere”, se subliniază în *Liber Graduum*, este „Muntele Domnului”, adică cerul cel mai presus de ceruri în care strălucește lumina feței lui Dumnezeu, când „ni se va arăta nouă acea Biserică cerească și acel altar duhovnicesc”: „Fericit cel ce a intrat în acea Biserică cerească în care Domnul Se arată în chip vădit, așa cum soarele văzut răsare deasupra Bisericii văzute și a templelor care sunt trupurile noastre; căci acest soare apune în fiecare zi, dar din acea Biserică de sus lumina feței Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos nu se depărtează niciodată”⁶².

Cartea Treptelor evocă adeseori Biserica cerească strălucind întru „asemănarea” ei; o „asemănare” ce se descoperă în Biserica pământească – „maica” și „doica binecuvântată” care face din fiecare credincios „templu și altar adevărat” al Duhului Sfânt. În același timp, prin mijlocirea instituțiilor sacramentale ale Bisericii văzute, creștinul ajunge la adevărata stare de viețuire duhovnicească, trăind în templul inimii sale experiența *Liturghiei cerești*, la care participă încă din timpul vieții în trup. Această „migrare” mistică în orizontul Bisericii cerești nu este altceva decât participarea omului, în lumina Duhului Sfânt, la „vederea” lui Dumnezeu „față către față” (cf. *1 Corinteni* 13, 12), când i se descoperă deplin „Biserica cerească și altarul duhovnicesc”.

Este clar că autorul *Cărții Treptelor* interiorizează, așa cum a făcut de fapt și Evagrie din Pont, tradițiile mistice ale Sinaiului, Sionului și Slavei dumnezeiești. Însă, spre deosebire de avva Evagrie, el are grijă să sublinieze faptul că această experiență mistică nu este posibilă decât prin mijlocirea *Bisericii văzute*, întrucât ea servește drept model *bisericii inimii* și tot ea reflectă *Biserica cerească*. Cu alte cuvinte, *Cartea Treptelor* atrage atenția că tăgăduirea bisericii materiale și a vieții sacramentale pe care Trupul mistic al lui Hristos și-o pune în lucrare prin mijlocirea acesteia reprezintă o ispită extrem de periculoasă pentru conștiința creștină⁶³.

⁶¹ *Ibid.* 7, 42-43; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 153.

⁶² *Ibid.* 12, 7; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 164.

⁶³ Cf. Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 63.

Afirmând necesitatea apartenenței la Biserica văzută ca temei și arvună a intrării în Biserica de sus, *Liber Graduum* subliniază cât se poate de limpede că instituțiile Bisericii văzute, inclusiv „casa de rugăciune”, au fost rânduite de către Mântuitorul Iisus Hristos pentru ca „prin aceste lucruri văzute, făcându-ne trupurile noastre temple și inimile noastre altare, să fim în cer [...], migrând într-acolo și intrând aici, încă fiind noi în această Biserică”. Ceea ce înseamnă că a disprețui Biserica văzută sau instituțiile ei sacramentale duce la pierderea mântuirii întrucât, în afara acestei Biserici, „trupul nostru nu va fi templu, nici inima noastră nu va fi altar [...]; nici nu ni se va arăta Biserica aceea de sus și acel altar și acea lumină și preoția ei, în care se vor aduna toți sfinții curați cu inima”.

5. Biserica văzută și templul inimii în *Omiliile Macariene*

Aproximativ în același timp în care a fost redactată *Liber Graduum*, un alt reprezentant al tradiției siriace, anonim și el, scria pentru mediile elenofone despre o serie de teme importante ale misticii creștine în termeni foarte asemănători. Este vorba despre *Omiliile duhovnicești* atribuite faimosului anahoret Macarie cel Mare (300-390) din pustia Sketis a Egiptului, pe care cercetătorii le pun în general pe seama unui ascet necunoscut din nordul Mesopotamiei. Mai mult chiar decât *Liber Graduum*, autorul acestor *Omilii* celebre este preocupat de stabilirea unor legături cât se poate de reale între inima creștinului și Altarul euharistic prin intermediul Liturghiei. Fapt pentru care, el simte nevoia de a reveni insistent asupra câtorva teme importante ale misticii creștine precum taina lui Hristos, taina Bisericii, sufletul și, bineînțeles, la cele legate de Sinai, Tabor, Templu și Slava cerească.

Autorul *Omiliilor duhovnicești* este preocupat de tema Bisericii în ipostaza ei de comuniune a tuturor celor botezați în Hristos, dar și mai important este pentru el aspectul spiritual al acesteia, fapt pentru care insistă în mod special asupra bisericii din adâncul inimii ființei umane. Comuniunea credincioșilor care alcătuiesc Biserica văzută și biserica interioară a inimii credincioase nu apar diferențiate radical una de alta, sensurile lor completându-se reciproc: „Cuvântul «biserică» are două accepțiuni: el desemnează atât adunarea credincioșilor, cât și părțile sufletului. Deci, atunci când, în chip spiritual, se aplică omului, cuvântul «biserică» desemnează ansamblul componentelor sale”⁶⁴.

Meditând la taina Logosului întrupat, autorul *Corpusului Macarian* se simte îndatorat să mărturisească din adâncul inimii că în Hristos sunt recapitulate și concentrate toate imaginile sălășluirii lui Dumnezeu în vechiul Israel. Pentru sfinți, „Domnul este casa, cortul și cetatea lor”⁶⁵, este Ierusalimul lor ceresc⁶⁶. Prezența lui Hristos între și întru sfinții Săi este Slava dumnezeiască pe care Moise a contemplat-o în timpul teofaniei de pe Sinai (cf. *Ieșirea* 19, 9-18) și care a strălucit

⁶⁴ *Omiliile duhovnicești* XXXVII, 8; trad. rom. C. Cornițescu în: Sfântul MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri*, = PSB 34, Edit. Institutului Biblic, București, 1992, p. 247-248.

⁶⁵ *Ibid.*, XXXIV, 2; trad. rom. p. 242.

⁶⁶ *Ibid.* XXXVIII, 3; trad. rom. p. 250.

din ființa Domnului pe Tabor (cf. *Matei* 17, 2 și locurile paralele). Slava Domnului este ascunsă acum în lăuntru trupurilor sfinților, însă la cea de-a doua venire a Lui ea se va descoperi plenar (cf. *Matei* 25, 31): „De această slavă creștinii se învrednicesc încă de acum, în chip tainic, însă atunci [la învierea de obște] ea se va arăta pe trupul lor. Căci slava pe care, încă de pe acum, o au cei sfinți în sufletele lor [...] va acoperi și va îmbrăca trupurile cele goale și le va răpi la ceruri, iar de aici încolo ne vom odihni cu Domnul în veci, în Împărăție, cu trupul și cu sufletul”⁶⁷.

Creștinul trebuie să conștientizeze că scopul vieții sale pământești este acela de a face experiența Slavei dumnezeiești, care sălășluiește de fapt în adâncul ființei sale. Aceasta înseamnă a cunoaște această realitate „încă de pe acum”, așa cum se exprimă adeseori autorul *Omiliilor duhovnicești*. Întrucât consideră că în experiența mistică accentul trebuie pus în special pe suflet, acest fapt îl conduce pe Omiletul Macarian la o intuiție ce merită a fi remarcată: anume la interiorizarea grandioasei viziuni a profetului Iezechiel despre „carul” (*Merkabah*) Slavei dumnezeiești (1, 26-27; 10, 1-17) aproape în același fel în care Evagrie Ponticul interiorizase teofania Sinaiului. În viziunea sa mistică, sufletul este adevăratul „tron al lui Dumnezeu”, „carul” și „locul” Slavei lui Hristos: „După cum cel ce se ocupă cu meseria de neguțator nu rămâne doar la o cale, ci se folosește de toate [căile] pentru a crește și a înmulți câștigul, trece de la un plan la altul, iar de la acela apucă pe altă cale; apoi, lăsând la o parte ceea ce nu-i aduce nimic, aleargă spre lucrul care-i aduce mai mult câștig, tot așa și noi, trebuie să ne împodobim sufletul în multe feluri și cu iscusință, ca să dobândim câștigul cel mare și adevărat, pe Dumnezeu, Care ne învață să ne rugăm cu adevărat. Numai așa Se odihnește Domnul în hotărârea cea bună a sufletului, [numai așa] face din suflet tronul slavei Sale, stă și Se odihnește pe el. Noi am auzit acestea de la profetul Iezechiel, [care vorbește] despre animalele spirituale, înjugate la carul Stăpânului. [...] După cum o casă, fiind locuită de către stăpânul ei, este împodobită, plină de rânduială și frumusețe, tot așa și sufletul, având pe Stăpânul său locuind întru el, este plin de toată frumusețea și bunăvoința, pentru că-L are pe Domnul, cu comorile Sale duhovnicești, ca locuitor și conducător”⁶⁸.

Privită „din alt punct de vedere, [vedenia lui Iezechiel] se referă la Biserica cerească a sfinților”⁶⁹. Pentru sfinți, Hristos este „lumea cea adevărată, pământul cel viu, via cea roditoare, pâinea vieții, apa cea vie [cf. *Psalmul* 26, 13; *Maleahi* 3, 20; *Ioan* 15, 1; 4, 14]”⁷⁰. Când sufletul este locuit de către Dumnezeu, „omul lăuntric” al minții și inimii are capacitatea de a cuprinde întru sine cerul. În acest sens, inima este toposul personal al experienței Ierusalimului ceresc, unde sălășluiește Hristos împreună cu îngerii și cu sfinții Săi (cf. *Luca* 17, 21). Chiar în

⁶⁷ *Ibid.* V, 11; trad. rom. p. 120. De asemenea *Omilia* a XII-a, 14 (trad. rom. p. 147) și a XXXVIII, 2 (trad. rom. p. 250).

⁶⁸ *Ibid.* XXXIII, 2-3; trad. rom. p. 240-241.

⁶⁹ *Ibid.* I, 3; trad. rom. p. 88.

⁷⁰ *Ibid.* XXXIV, 1; trad. rom. p. 242.

prima omilie a *Corpusului Macarian* suntem încredințați că „sufletul care se învrednicește – grație Duhului, Care Și-l pregătește Sieși scaun și locaș – să se împărtășească de lumina Lui și să se îmbrace cu frumusețea slavei celei de negrăit, devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi”⁷¹; „sufletul care a fost luminat în chip desăvârșit de frumusețea cea de negrăit a slavei luminii feței lui Hristos, care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârșit și s-a învrednicit a se face locaș și tron al lui Dumnezeu, [acest suflet deci] se face în întregime ochi, lumină, față, slavă, duh. Așa îl face Hristos, Cel Care îl sfătuiește, îl susține și îl poartă, îl împodobeste și îl înfrumusețează cu frumusețe spirituală”⁷².

Găsim în *Omiliile Macariene* aceeași paralelă între suflet și biserică pe care o putem remarca și în *Liber Graduum*. Autorul acestor *Omilii* susține transferul conștient al limbajului liturgic în orizontul rugăciunii interioare printr-un apel explicit la ideea de microcosmos: „Prin cuvântul «biserică» se desemnează atât [o comunitate de] mai multe suflete, cât și un singur suflet. Pentru că sufletul, adunându-și gândurile devine biserică a lui Dumnezeu”⁷³. Atunci când se referă la slujirea (*diakonía*) sufletului și la chemarea acestuia de a-și aduna (*synágo*) gândurile și faptele pentru a fi prefăcute (*metablethénai*) în „materie” de jertfă duhovnicească, sesizăm în limbajul lui, cu destulă ușurință, ecoul deliberat al terminologiei Synaxei creștine și cultului euharistic. De altminteri, se știe că *diakonía*, *synaxis* și *metabolé* sunt termeni consacrați ai limbajului liturgic, fiind folosiți de către scriitorii creștini ai secolului al IV-lea, ca și de către cei de dinaintea lor, atât pentru a desemna taina prefacerii euharistice, cât și pentru a face înțeles sensul lăuntric al actelor sacramentale ale Bisericii⁷⁴.

Interpretarea sufletului ca „biserică” trebuie văzută în contextul preocupărilor martorilor Tradiției de a defini unirea tainică a omului cu Dumnezeu ca „logodnă” mistică, așa cum este exprimată această experiență în cateheza apostolică (cf. 2 *Corinteni* 11, 2): „La fel este și cu sufletul, pe care Hristos, Mirele Cel ceresc Și-l logodește ca mireasă – în vederea comuniunii tainice și divine cu El – sufletul care gustă din bogăția cea cerească. Se cuvine ca acesta să arate multă sângeală pentru a se face plăcut Mirelui său Hristos; să îndeplinească așa cum trebuie slujba încredințată lui de către Duhul, să placă întru toate lui Dumnezeu, să nu-L întristeze cu nimic pe Duhul, să-I arate cumințenia și iubirea cuvenite, să se poarte bine în casa Împăratului ceresc, potrivit cu harul ce i s-a dat. [Dacă se poartă așa], un astfel de suflet devine stăpân peste toate bunurile Domnului, iar slava Dumnezeirii îmbracă trupul său”⁷⁵. Această interpretare matrimonială a comuniunii dintre Hristos și sufletul credincios este însă mult mai veche, urcând până la Ipolit Romanul (170-236) și la Origen. Însă, dintre martorii Tradiției care au aprofundat

⁷¹ *Ibid.* I, 2; trad. rom. p. 87.

⁷² *Ibid.* I, 2; trad. rom. p. 87-88.

⁷³ *Ibid.* XII, 15; trad. rom. p. 147.

⁷⁴ Cf. Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 64-65.

⁷⁵ *Omilii duhovnicești* XV, 2; trad. rom. 152-153.

tema „logodnei” sufletului cu Mirele ceresc (în temeiul perspectivei deschise de *Cântarea Cântărilor*), Metodiul de Olimp (+311) ne oferă una dintre cele mai remarcabile meditații în acest sens, încredințându-ne că prin experiența logodirii sale mistice, sufletul devine „însoțitoarea lui Hristos, întocmai ca o fecioară”⁷⁶.

Desigur, tema sufletului ca „biserică mică” sau ca „templu al lui Dumnezeu” trebuie înțeleasă din perspectiva antropologiei Sfântului Apostol Pavel (*1 Corinteni* 3, 16; 6, 19-20). Cea mai importantă cercetare a raporturilor tainice dintre Biserică și suflet apare în *Omilia LII* a celei mai ample colecții manuscrise a *Corpusului Macarian (Vaticanus Graecus 694)*: „Toată iconomia arătată a Bisericii lui Dumnezeu are loc pentru ființa vie și înțelegătoare a sufletului rațional făcut după chipul lui Dumnezeu, care este biserica vie și adevărată a lui Dumnezeu [...]. Căci biserică a lui Hristos și templu al lui Dumnezeu și jertfelnic adevărat și jertfă vie este omul lui Dumnezeu, prin care lucrurile trupești sfințite au câștigat invocarea celor cerești. Căci așa cum cultul și conduita Legii erau o umbră a Bisericii lui Hristos de acum, așa și biserica văzută este acum o umbră a omului lăuntric, rațional și adevărat”⁷⁷. Este evident că această afirmație ne amintește nu numai de tradiția mistică ai cărei străluciți reprezentanți sunt Clement Alexandrinul (c. 150-c. 211/215) și Origen, ci și de martiriul creștin. Iar evocarea martiriului este cât se poate de firească într-un context eclesial în care fenomenul ascetismului organizat și totodată extins în tot cuprinsul Imperiului roman a fost, cu siguranță, un aspect major al evoluției vieții creștine din secolul al IV-lea.

S-a spus, pe bună dreptate, că în ampla mișcare monahală din epoca niceeană se exprima de fapt dorința multor creștini de a vedea Biserica martirilor continuându-și lucrarea profetică în noile circumstanțe politice și sociale pe care le modela mai mult sau mai puțin vizibil patronajul imperial. Se considera că în „lupta cea bună” (cf. *2 Timotei* 4, 7-8) a epocii, monahii – acești „atleți ai lui Hristos” –, luau pur și simplu locul martirilor. Fapt pentru care, limbajul „arenei” (cf. *1 Corinteni* 9, 23-27) transpus la experiența martiriului apare firesc și frecvent în literatura monahală timpurie și târzie. De altfel, exista deja o tradiție în care vocația ascetică era definită în limbajul preoției și sacrificiului, în sensul că ascetismul era desemnat sau evocat în formulări inspirate din aceleași surse ca și limbajul martiriului.

În calitatea sa de Trup mistic al lui Hristos, Biserica văzută are vocația de a uni cerul cu pământul. Ca și *Liber Graduum*, *Omiliile duhovnicești* insistă asupra faptului că Duhul Sfânt este tot atât de prezent în adunarea văzută a Bisericii și în viața ei liturgică pe cât este în Templul cel mai presus de ceruri. În același timp, autorul acestor omilii este conștient că forma de expresie a Bisericii în istoria lumii

⁷⁶ *Banchetul sau Despre castitate* III, 8; trad. rom. C. Cornișescu în: Sfântul GRIGORIE TAUMATURGUL și METODIU DE OLIMP, *Scrieri*, PSB 10, Edit. Institutului Biblic, București, 1984, p. 63.

⁷⁷ *Omiliile duhovnicești* LII; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 165.

nu este și ipostaza ei definitivă. Mai degrabă, această formă servește drept indicator al realității eshatologice pe care o anticipează, fiind în același timp modelată de această realitate: „Duhul este prezent în Sfânta Biserică a lui Dumnezeu și la Sfântul Jertfelnic și în toată iconomia arătată, lucrând în cei vrednici prin diferite harisme, iar de cei nevrednici Se ține departe. Căci lucrarea vie a Duhului Sfânt este căutată de către Dumnezeu în inimi vii, pentru că toate cele arătate și toată iconomia trece, dar inimile vii în Duhul rămân. De aceea a venit Mântuitorul, de aceea este și toată întipărirea (*diatýposis*) icoanei Bisericii, pentru ca ființele înțelegătoare ale sufletelor credincioase să fie rezidite și reînnoite prin lucrarea Harului și, dobândind prefacere (*metabolén*), să poată moșteni viața veșnică”⁷⁸.

Prefacerea Darurilor euharistice pe Altarul „casei lui Dumnezeu” se împlinește ca anticipare a transfigurării eshatologice a credincioșilor adunați în *domus Ecclesiae* pentru a trăi experiența Trupului mistic al lui Hristos, dar și în vederea transfigurării întregii creații în „cerul nou și pământul nou” ale veacului ce va să fie (cf. *Apocalipsa* 21, 1-4). Intuiția autorului *Omiliilor duhovnicești* este aceea că transfigurarea eshatologică este deschisă experienței mistice încă din timpul acestei vieți, atât prin taina Altarului euharistic, cât și prin taina inimii. Altarul „casei de rugăciune” și inima credinciosului poartă aceeași Prezență dumnezeiască, în sensul că Altarul indică adevărul văzut sau obiectiv al acestei Prezențe, în timp ce inima este locul validării ei lăuntrice și personale: „Dar pentru că cele arătate sunt tip și umbră ale celor ascunse și templul văzut [este un *typos*] al bisericii inimii și preotul este [*typos*] al adevăratului preot al harului lui Hristos, și tot restul rânduiei (*akolouthía*) iconomiei arătate [este un *typos*] al lucrurilor raționale [după omul cel lăuntric] și ascunse, de aceea primim iconomia și administrarea arătată a bisericii ca pildă a celei pe care Harul o activează în suflet”, citim într-una dintre aceste omilii⁷⁹.

Omilistul Macarian afirmă fără nici o ezitare legătura interioară dintre Biserica înțeleasă ca Trup mistic al lui Hristos și „biserica spirituală” din sufletul credincios. Fapt pentru care, *Omiliile duhovnicești* oferă o viziune coerentă asupra Bisericii văzute în care Hristos Se descoperă în timpul celebrării Liturghiei la Altarul euharistic din spatele vălului sanctuarului, așa cum Se arată și în „biserica interioară”, adică în templul inimii credincioase. La rândul lor, Biserica văzută și biserica sufletului sunt imagini ale Bisericii de sus, toate trei oglindindu-se reciproc. Când face experiența unirii cu Hristos prin participarea la viața Trupului Său mistic, creștinul își asumă de fapt „făgăduința și Noul Legământ, pe care Domnul l-a inaugurat prin crucea și moartea Sa”; astfel „împărțim și noi împreună cu El în Ierusalim, în cetatea Lui cea sfântă, în Biserica cea cerească, în cortul sfinților îngeri”⁸⁰.

⁷⁸ *Ibid.*; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 166-167.

⁷⁹ Cf. Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 95.

⁸⁰ *Omilii duhovnicești* XXXVIII, 3; trad. rom. p. 250.

Într-un pasaj din *Omilia 52*, foarte important pentru mistica templului creștin, este explorată paralela Altar – inimă, stabilindu-se două tipuri de raportare între Liturghia euharistică și viața interioară a creștinului: secvența temporală a actelor liturgice (*akolouthía*) este un *typos* „al lucrurilor raționale [după omul cel lăuntric] și ascunse”, în timp ce dispoziția spațială (*oikonomía*) a bisericii este o ilustrare a lucrării Harului în suflet⁸¹. Este evident că prin termenul *oikonomía* autorul textului citat are în vedere atât structura arhitectonică a „casei de rugăciune”, cât și rânduiala așezării credincioșilor în interiorul acesteia: penitenții și catehumenii în nartex, credincioșii laici în naos, iar liturghisitorii în spațiul consacrat Altarului euharistic. În temeiul realității eclesiale pe care o desemnează acest termen, textul la care ne referim îl prezintă pe creștinul evlavios înaintând din nartex (literal, „dintr-un loc mai dinafară”) înspre Altar, pentru a se împărtăși cu Dumnezeiasca Euharistie și, dacă îi este conferit harul preoției, pentru a intra în sanctuar și a ședea, alături de episcop și împreună cu ceilalți liturghisitori, în preajma Altarului, pe scaunele *sintronului*. Așa cum ține să sublinieze omilistul însuși, avem aici o imagine a progresului potențial la care este chemat fiecare creștin: de la strădania pentru dobândirea virtuților, la intrarea „în Împărăție, între lucrătorii desăvârșiți și liturghisitorii și ajutătorii neprihăniți [literal, „cei în preajma tronului”] ai lui Hristos”⁸². În acest sens, putem spune că Liturghia pământească săvârșită în templul material este, temporal și spațial deopotrivă, atât icoana Bisericii cerești, cât și a sufletului desăvârșit.

Vorbind despre cele două secvențe ale celebrării Dumnezeieștii Euharistii – *Liturghia Cuvântului (Synaxis)*, care cuprinde lecturile solemne din Scripturi și explicarea lor, și *Liturghia euharistică* propriu-zisă, cu ofranda, sfințirea Darurilor și actul împărtășirii Synaxei ca atare –, Omilistul Macarian prezintă această împărțire a celebrării euharistice ca o ilustrare a interdependenței reciproce care trebuie să existe între cultivarea virtuților (*áskesis*) și primirea harului Duhului Sfânt: „Așa cum în biserica văzută, până nu sunt desăvârșite citirile și psalmodiile și adunarea poporului și toată rânduiala (*akolouthía*) așezământului bisericesc, preotul nu săvârșește Dumnezeiasca Taină a Trupului și Sângelui lui Hristos și nu face împărtășirea tainică a credincioșilor, și chiar dacă s-ar săvârși toată pravila (*kánon*) bisericească, însă nu s-ar aduce după aceea Euharistia mistică a oferirii (*prosporphás*) de către preot și nu s-ar face împărtășirea Trupului lui Hristos, misterul nu s-ar săvârși, nici nu s-ar desăvârși așezământul (*thesmós*) bisericesc, ci cultul ar fi deficitar dacă Taina lui Dumnezeu n-ar fi săvârșită pe Altar decât de către preot; și iarăși, după cum taina aducerii [ofrandei euharistice – *proskomidês*] nu este oferită așa pur și simplu, dacă nu-i premerge toată pravila bisericească – căci acestea sunt nedesăvârșite și nelucrătoare fără săvârșirea Tainei –, nici aceea nu se săvârșește dacă nu sunt săvârșite mai înainte acestea. Așa cum

⁸¹ *Ibid.* LII; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 167.

⁸² *Ibid.*; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 168.

există o podoabă și o slavă a Tainei, așa este și creștinul: dacă are post, priveghere, psalmodie, toată asceza și toată virtutea, însă lucrarea duhovnicească a Duhului nu este săvârșită de Har pe altarul inimii în toată simțirea și odihna, toată rânduiala ascezei este deficitară și aproape nelucrătoare dacă nu are și capul ei, adică desfătarea Duhului, pe care Harul o lucrează în chip tainic în inimă. Tot așa, după cum iubirea Duhului, care este taina cerească ce îmbată sufletul, nu se împlinește pur și simplu în veselia Harului în oameni desfrânați și destrăbălați, ci numai într-o inimă credincioasă și evlavioasă și care are viețuire ascetică riguroasă; căci acestea sunt o podoabă și o odihnă a lucrării Duhului”⁸³.

Omiliile Macariene evocă *domus Ecclesiae* ca topos sacru în care credincioșii aduc darurile euharistice pentru celebrarea Dumnezeieștii Liturghii: „[...] în biserică se va aduce pâine și vin, antitip al Trupului și Sângelui Domnului”, pentru ca „cei care se vor împărtăși din pâinea cea văzută” să mănânce, „în chip duhovnicesc, Trupul Domnului”⁸⁴. În această *casă a Bisericii* „vine adeseori la rugăciune [omul] cel simplu, își pleacă genunchii și mintea lui intră într-o odihnă de nedescris”⁸⁵. Având în vedere exigențele comportării în „casa lui Dumnezeu”, autorul *Omiliilor* atrage atenția asupra faptului că „cei care se apropie de Domnul sunt datori să-și facă rugăciunile lor în liniște, în pace și cu multă rânduială [cf. *I Corinteni* 14, 33]; să se apropie de Domnul cu inimă înfrântă și cu cugete curate, iar nu cu strigăte necuviincioase și tulburătoare. [...] Cei care scot țipete se aseamănă comandanților de pe corăbii; ei nu pot să se roage oriunde, nici în biserici, nici în sate, după dorința lor, ci numai în locuri pustii; pe când cei care se roagă în liniște, [Dumnezeu] îi zidește [ca Biserică] în orice loc [cf. *I Corinteni* 3, 9]”⁸⁶.

Descriind experiența mistică ce are loc în adâncul inimii, dar și experiența sacramentală pe care o face posibilă Altarul euharistic, *Omiliile duhovnicești* proclamă aceeași realitate ultimă a vieții creștine ca și *Imnele* efremiene: Mântuitorul Iisus Hristos. Desigur, această interpretare alegorică sau simbolică a Dumnezeieștii Liturghii, înțeleasă atât ca icoană a întâlnirii sufletului credincios cu Hristos în Duhul Sfânt, cât și ca piatră de încercare a acestei întâlniri mistice, ne duce cu gândul la tratatele Sfântului Dionisie Areopagitul, care trebuie citite în legătură cu *Omiliile Macariene*.

⁸³ *Ibid.*; la Al. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. rom. p. 167.

⁸⁴ *Ibid.* XXVII, 17; trad. rom. p. 221.

⁸⁵ *Ibid.* XV, 14-15; trad. rom. p. 157.

⁸⁶ *Ibid.* VI, 3; trad. rom. p. 122.

REPERE PASTORALE PENTRU O APOLOGETICĂ CREȘTINĂ

DOREL MAN

ABSTRACT. Pastoral Elements for a Christian Apologetic. The Gospel brought by our Lord, Jesus Christ, has been persecuted since the beginning, both by Jews and Roman Emperors. Those who preached Jesus Christ had some means of conversion to Christianity and some means to defend their faith. The gift they have from the Lord helps them to fulfill their pastoral duties.

The apologetic work implies knowledge, wisdom, pastoral tact and love for the fellow man and for those who are diverted from the true faith. His social, cultural and especially pastoral work has to be fruitful, in order to promote and to maintain the spiritual life and, by this, the communion with the Lord.

To these approaches for defending the orthodox teachings we must add the prayer, the personal life of the “pastor” and of the Christians, i.e. the life which is lived at the level of the preached teachings: “*And now, Lord, seek towards their menaces and give Your servants to utter Your word with boldness. And, while they were praying like this, the place where they were has shaken and they were filled with the Holy Ghost and they were boldly uttering the word of God*” (Acts 4,29 and 31), because now and every day it’s the time for us to strengthen and to defend our faith, with all the power and wisdom we have, from those trying to change it.

We can say that synaxaries are guiding marks of the Romanian Christian Orthodox apologetics, that made the foundation of the faith of our clergy and believers, among which many chose to die rather than leave their orthodox faith that was left as a sacred inheritance from their ancestors.

The pastoral advice of Saint Paul the Apostle is “*to pay attention*” to the example of their life and to “*the way they ended their life*” and to follow their faith.

Învățătura adusă în lume de Mântuitorul Iisus Hristos a întâmpinat, încă de la început, prigoane sau persecuții¹, atât din partea iudeilor (prezentate parțial de Sf. Luca în cartea Faptele Apostolilor) cât și din partea împăraților romani. Răspândirea creștinismului printre iudei și păgâni s-a făcut prin predica și minunile Sfinților Apostoli precum și prin îndrăzneala cu care au apărut și susținut adevărul²: “*Iată Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor;...Feriți-vă de oameni, căci vă vor da pe mâna sinedriștilor și în sinagogile lor vă vor bate cu biciul*”(Matei 10,16-17). Prigoanele sângeroase împotriva creștinilor au început sub împăratul Nero (54-68) și au durat, cu oarecari întreruperi până la începutul secolului al IV-lea, când împăratul Constantin cel Mare (306-337) a acordat și creștinilor dreptul la existență legală în Statul roman³.

Cu toată această legalitate creștinismul a fost primit de unii cu mare însuflețire iar de alții cu împotriviri și defăimări în fel și chip. Binevestitorii lui Iisus Hristos au avut mijloace de convertire la creștinism și mijloace de apărare. Slujitorii lui Hristos au harul lui Dumnezeu asupra lor primit prin Taina Preoției. Harul pe care îl au ei de la Domnul îi ajută să-și împlinească îndatoririle lor pastorale.

Activitatea pastorală include și lucrarea apologetică chiar dacă „*Dumnezeu îi păzește pe toți cei credincioși*” cum ne asigură Psalmistul, creștinii nu trebuie să fie singuri pe „*cale*” ci împreună cu „*păstorul*” precum ucenicii Domnului Luca și Cleopa.

Păstorul în cazul nostru preotul paroh - este cel dintâi apologet care prin jurământ la hirotonie s-a legat că va păzi și va apăra învățătura Domnului Iisus Hristos. Istoria Bisericii creștine cuprinde și istoria apologiei cuvântului divin. Din arealul istoric apologetul creștin se poate documenta pentru a promova o apologetică corectă.

Sf. Apostol Pavel între anii 55-59 spune de multe ori galatenilor că a primit Evanghelia „*prin descoperirea lui Iisus Hristos*” (Galateni 1,12) și să nu se lase tulburați de „*cei ce voiesc să schimbe Evanghelia lui Hristos*” (v.7) și continuă apostolul „*Precum v-am spus mai înainte, și acum vă spun iarăși: Dacă vă propovăduiește cineva altceva decât ați primit - să fie anatema !*” (v.9). Aici avem temeiul pentru cuvântarea apologetică în cadrul căreia preotul va prezenta , explica și apăra adevărurile de credință.

Lucrarea apologetică implică cunoaștere, înțelepciune, tact pastoral și dragoste față de aproapele și față de cei abătuți de la dreapta credință. Sf. Apostol Pavel se adresează cu vocativul „*fraților*” la cei ce s-au depărtat de la „*dreptarul credinței în Hristos*” (v.15) manifestându-se prin această adresare duhul dragostei și al răbdării față de aceștia⁴. Având în vedere atitudinea apostolică -preotul- împluternicit să facă lucrarea apologetică trebuie să fie prietenul și slujitorul creștinilor. Activitatea lui socială, culturală și mai ales cea pastorală să fie rodnică ca să promoveze și să mențină viața duhovnicească și prin aceasta comuniunea cu Dumnezeu.

Învățătura apostolică pentru lucrarea apologetică este actuală: „*Pentru aceea, lepădând minciuna, grăiți adevărul fiecare cu aproapele său, căci unul altuia suntem mădulare*” (Efeseni 4,25) și valabilă pentru toate generațiile de apologeți creștini. Sfintele Evanghelii și Epistolele apostolilor cuprind elementele caracteristice apologiei creștine și sunt la îndemâna tuturor propovăduitorilor învățaturii sfintei noastre Biserici. Preotul prin cuvântarea apologetică explică limpede, clar și corect adevărul revelat, iar apoi îl apără cu putere și înțelepciune. Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă să păstrăm unitatea Bisericii și tradiția primară creștină: „*Fraților, faceți-vă următorii mei și uitați-vă la aceia care umblă astfel precum ne aveți pildă pe noi*” (Filipeni 3,17)

În activitatea apologetică preventivă preotul va avea în vedere prezentarea corectă a tezaurului doctrinei creștine și mai ales a adevărurilor împotriva cărora știe că se ridică obiecții fără să neglijeze metoda curativă în lucrarea apologetică prin care va pune în evidență netemeinicia obiecțiilor aduse la una sau alta din

învățăturile relevate. Sfântul Apostol Pavel îi spune ucenicului Timotei să-i învețe pe creștini: „Să le aduci aminte oamenilor și să-i îndemni înaintea Domnului să nu intre în dispute, căci nu-s de nici un folos” (II Tim.2,14) iar lui Tit îi transmite un mesaj categoric: „De omul eretic, după o sfătuire sau două, te ferește, știind că s-a răzvrătit unul ca acesta și păcătuiește, fiind singur de sine osândit” (Tit 3,10-11). La aceste abordări pentru apărarea învățaturii ortodoxe se adaugă rugăciunea, viața personală a „păstorului” și a creștinilor, adică viața trăită la nivelul învățaturii propovăduite: „Și acum Doamne, caută spre amenințările lor și dă robilor Tăi să grăiască cuvântul Tău cu toată îndrăzneala. Și pe când se rugau astfel, s-a cutremurat locul în care erau adunați și s-au umplut de Duhul Sfânt și grăiau cu îndrăzneală cuvântul lui Dumnezeu” (Fapte 4,29 și 31) pentru că „întotdeauna a fost, dar și acum este vremea să ne întărim credința și să ne-o apărăm de cei care vor să ne-o schimbe”⁵ cu toată puterea și înțelepciunea.

Cercetând Istoria Bisericii Ortodoxe Române⁶ aflăm că lucrarea apologetică a fost promovată de mitropoliți, episcopi, preoți și credincioși, care s-au ridicat cu bărbăție și au apărat legea strămoșească⁷. Se cuvine să amintim aici pe mitropoliții Ilie Iorest și Sava Brancovici – pildă de eroism creștinesc și național - ai Transilvaniei precum și pe episcopul Iosif Stoica al Maramureșului, ca apărători ai credinței, ai Legii strămoșești în vremuri de apăsare străină⁸.

Activitatea apologetică a fost continuată de eroii credinței și martirii neamului: preoți, călugări și credincioși⁹ care au suferit, datorită acestui fapt, moartea (prin frângerea cu roata sau spânzurare)¹⁰ închisoare, (uneori pe viață), bătăi și schingiuri, amenzi, izgonirea din satele lor, răpirea bisericilor, incendierea și distrugerea lor¹¹. În concluzie, putem afirma că și sinaxarele sunt repere ale apologiei creștine ortodoxe românești ce au stat la temelia credinței clerului și credincioșilor care au preferat să-și piardă viața decât să-și părăsească credința ortodoxă lăsată ca sfântă moștenire de înaintașii lor.

Îndemnul pastoral al Sf. Apostol Pavel ne cere să privim „cu luare aminte” la pilda vieții lor și la felul „cum și-au sfârșit viața” și să le urmăm credința. (cf.Evrei 13,7).

Note:

1. Florea Mureșanu, *Întâia carte de învățătură pentru tineretul român de lege răsăriteană și pentru tot românul iubitor de Hristos*, Ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, pag. 12-16; 24.

2. *Ibidem*, pag.17.

3. Vasile V. Muntean, *Bizantinologie I*, Editura Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei 1999, pag. 56.

4. Pr. Nicolae Petrescu, *Explicarea Apostolelor Duminicale*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 1975, pag. 222.

5. Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, pag. 199.

DOREL MAN

6. Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune a BOR, București, 1981, pag. 382.
7. Patriarhia Bisericii Ortodoxe Române, *Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești*, EIBMBOR, București, 1987, pag. 433-466.
8. Dr. Antonie Plămădeală, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Sibiu, 1983, pag. 393.
9. Pr. prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco – romani și români*, Trinitas, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, pag. 95-123
10. *Mărturie și martiriu în Transvania secolului al XVIII-lea. In memoriam: Eroului Tănase Todoran din Bichigiu*, Coordonatori: Dorel Man și Flore Pop, Editura Renașterea, Cluj Napoca, 2004.
11. Diac. Petru David, *Sinaxar transilvănean, Alba Iulia 1998, Cap.VII. Sfinți ocrotitori ai Bisericii strămoșești pag.509-618 și Cap.VIII. Sinaxar ardelean: sfinți și martiri, ierarhi, pag. 623-640.*

CUM PERCEP TINERII ANUMITE REALITĂȚI RELIGIOASE ȘI SOCIALE A V O R T U L

VASILE TIMIȘ

RÉSUMÉ. Comment les jeunes perçoivent-ils certaines réalités religieuses et sociales. L'avortement. L'avortement a suscité et suscite encore de vives discussions parmi les théologiens, les médecins, les sociologues, les politiciens etc.. L'Église a toujours tenu l'avortement pour un péché et continue de le faire. Cette étude présente les conclusions d'un questionnaire qui a été appliqué aux élèves de 14 lycées du département de Cluj. La majorité des répondants a été contre cette pratique, mais il y a eu aussi des opinions pour. La présence de ces réponses oblige l'Église et les professeurs de religion à traiter avec plus d'attention ce sujet.

Avortul a ridicat și ridică încă discuții aprinse între teologi, medici, sociologi, psihologi, politicieni etc. Biserica Ortodoxă a acceptat întotdeauna moștenirea doctrinară a Bisericii primare. În privința avortului, Biserica a fost categorică, sancționându-l ca pe o crimă. Chiar și în practica juridică până în anii '60, embrionul a fost considerat și tratat ca ființă umană de către stat¹. Sinodul de la Ancira (anul 314) a definit avortul ca fiind o crimă. Sinodul din 681 de la Constantinopol propunea pedepse aspre pentru cei care provocau un avort. Sfinții Părinți au catalogat avortul a fi un păcat grav². Credem că în zilele noastre sunt minimalizate riscurile și consecințele avortului. Sunt unii care merg până acolo încât consideră că Biserica are o atitudine prea severă față de avort. Să nu uităm că cel mai mare pericol atât în planul vieții duhovnicești, cât și în plan educațional, îl constituie atitudinea ambiguă. În grija ei pentru bolnavi (trupește și sufletește), Biserica nu poate merge până acolo încât să declare boala (păcatul) sănătate și pe bolnav om sănătos.

Programul național "Educație pentru Sănătate", promovează o educație în contradicție cu valorile creștine și potrivnică dăinuirii neamului românesc. Morala ortodoxă, potrivit Revelației divine, condamnă avortul, în numele lui Dumnezeu Care a dat porunca *Să nu ucizi* (Ieșire, 20,13). Mântuitorul Hristos, venind în lume, Și-a dat viața pentru ca omul *viața să aibă și din belșug s-o aibă*. (In. 10,10). În

¹ CHIOCHINĂ, LARISA, *Omul contemporan în favoarea morții*, în *Dosar Pro Vita Media*, nr. 26/august 2003.

² FLOCA IOAN, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Române. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, București, p. 155

Biserica primară trei păcate erau considerate a fi mai grave: apostazia (lepădarea de credință), uciderea și desfrânarea. Oarecum avortul sintetizează aceste trei păcate, fiind o dovadă a știrbirii iubirii conjugale și a desacralizării vieții.

Am crezut de cuviință că ar fi indicat să vedem care este părerea tinerilor cu privire la avort. Așadar, am dat un **chestionar cu privire la avort** mai multor elevi (clasele XI-XII) din 14 licee din cadrul Inspectoratului Școlar Județean Cluj.

Au fost chestionați **518 elevi**. Întrebările din chestionar erau prezentate astfel:

1. *Sunteți de acord cu efectuarea unui avort ?*

Da O Nu O

2. *Considerați avortul un păcat ?*

Da O Nu O

La prima întrebare, din cei **518** elevi chestionați, **371** de elevi au răspuns că nu sunt de acord cu efectuarea unui avort (**71,62%**), iar **147** de elevi (**28,37%**) au răspuns că sunt de acord cu efectuarea unui avort.

La întrebarea a doua, din cei **518** elevi, **467** de elevi consideră avortul un păcat (**90,15%**), iar **51** de elevi consideră că avortul nu este un păcat (**9,84%**). După cum se poate observa din răspunsurile date la cele două întrebări, unii dintre elevi, chiar dacă consideră avortul a fi un păcat, totuși sunt de acord cu efectuarea lui. Acest lucru ar trebui să ne dea gândit tuturor: preoți, profesori, părinți, profesori de religie. Este remarcabil faptul că unii elevi privesc lucrurile cu foarte mare responsabilitate. Enumerăm câteva opinii:

- *Nu sunt de acord cu efectuarea unui avort, deoarece nu sunt de acord nici cu crima. Avortul este o crimă³.*

- *Consider avortul un păcat foarte mare, păcat pe care îl vei avea pe conștiință toată viața. Dacă s-au întâmplat anumite lucruri trebuie să îți asumi responsabilitatea. Avortul este un păcat strigător la cer, păcat echivalent cu uciderea unei persoane pentru care ești pedepsit atât de justiție, cât și de Dumnezeu. Oricare ar fi motivul, dacă îți trece prin minte să avortezi, trebuie să-ți treacă prin minte și faptul că ești condamnat pentru totdeauna la o teroare sufletească atât pe pământ, cât și pe celălalt tărâm⁴.*

- *În legea mozaică dacă o femeie însărcinată era lovită și pierdea fătul, vinovatul era obligat să plătească cu viața. Reiese clar că Dumnezeu nu permite nimănui să ia viața cuiva care nu s-a născut⁵.*

- *Din moment ce copilul a fost conceput înseamnă că Dumnezeu îngăduie ca el să vină pe lume; cine suntem noi ca să ne împotrivim voinței divine? Porunca a VI-a spune să nu ucizi⁶.*

³ Chestionar, clasa a XII-a, Colegiul V. Ungureanu, C. Turzii, 22.03.2004

⁴ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul G. Voievod, Gilău, 10.03.2004

⁵ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul L. Blaga, Cluj-Napoca, 10.03.2004

⁶ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul G. Voievod, Gilău, 10.03.2004

- *Eu cred că avortul este o crimă săvârșită de două persoane: femeia în cauză și săvârșitorul faptei*⁷.
- *Nu trebuie uitat că avortul este o crimă și totodată are efecte secundare foarte grave, atât fizice, cât și psihice*⁸.
- *Fiecare persoană trebuie să fie responsabilă și implicit rațională, trebuie să știe să-și asume efectele faptelor sale*⁹.
- *Avortul este cel mai mare păcat pe care o fată îl poate face. Dacă totuși s-a întâmplat un accident atât fata cât și părinții ei trebuie să-și asume responsabilitatea pentru cele întâmplate*¹⁰.

Sunt însă și unii elevi (mai puțini, după cum reiese din chestionar) care privesc lucrurile într-un mod cu totul diferit:

- *Un copil nu este întotdeauna binevenit, pur și simplu. Poate apare în urma unei distracții ... și atunci ce faci ? Un păcat ar fi chinuirea aceluia copil nedorit într-o lume măcinată de griji*¹¹.
- *Nu sunt o persoană foarte credincioasă, dar știu că o persoană care omoară o femeie însărcinată nu plătește pentru două crime*¹².
- *Deși este împotriva concepției religioase, avortul este uneori necesar pentru că o femeie nu poate crește singură un copil. Ar fi mare greșeală să aduci pe lume un copil nedorit*¹³.
- *O sarcină nedorită reprezintă o schimbare a vieții, avortul te scapă de griji*¹⁴.

Biserica are îndatorirea de a apăra viața și cele mai însemnate roade ale acesteia, care sunt pruncii încă nenăscuți. Văzând și părerile pro avort conștientizăm faptul că atât preoții și profesorii de religie, cât și părinții și alți factori educaționali și cu răspunderi sociale au obligația de a se implica serios în schimbarea acestei mentalități.

⁷ Chestionar, clasa a XII-a, Raluca Ripan, Cluj-Napoca, 10.03.2004

⁸ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul L. Blaga, Cluj-Napoca, 10.03.2004

⁹ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul L. Blaga, Cluj-Napoca, 10.03.2004

¹⁰ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul P. Dan, C. Turzii, 18.03.2004

¹¹ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul P. Dan, C. Turzii, 18.03.2004

¹² Chestionar, clasa a XII-a, Colegiul Economic, Cluj-Napoca, 12.03.2004

¹³ Chestionar, clasa a XII-a, Liceul Gh. Șincai, Cluj-Napoca, 11.03.2004

¹⁴ Chestionar, clasa a XII-a, Colegiul E. Racoviță, Cluj-Napoca, 12.03.2004

THEOLOGIA EUROPAEA

**CONSECINȚELE CANONICE ALE UTILIZĂRII MASS-MEDIA DE
CĂTRE BISERICILE LOCALE**

GRIGORIOS D. PAPATHOMAS*

RESUME. **Conséquences canoniques de l'utilisation des médias par les Églises locales.** La question que nous examinons ici compte parmi celles qui ressortissent aux structures actuelles de la vie interhumaine. Nous entendons par là que l'utilisation des mass-médias, notamment de la radio et de la télévision, par le corps de l'Église, au service de son œuvre pastorale et missionnaire d'évangélisation des peuples, est un phénomène relativement récent. La tentative de tirer des médias un parti concret et pratique, est plus récente encore, du moins dans l'espace helladique. La décennie qui vient de s'achever a connu un essor de la radio ecclésiastique, parallèlement à laquelle, à l'initiative de quelques Métropoles, sont même apparues des stations de télévision. Le choix du sujet et le moment où nous avons décidé de le traiter, ne sont donc pas fortuits; le questionnement sur le cadre canonique dans lequel les médias peuvent fonctionner, et la manière dont ils peuvent être exploités, est actuel et de grande utilité.

Utilizarea mass-media de către Biserică este un fenomen relativ recent, iar tentativa de a o folosi la modul concret și practic este și mai recentă. Însă această relație între media și Biserică ridică unele întrebări și pune unele probleme. În cele

* Dr. Archim. Grigorios PAPATHOMAS este profesor de drept canonic la Institutul *Saint Serge* din Paris și profesor asociat la mai multe universități din Europa precum și responsabil al Programului Inter-universitar European *Socrates-Gratianus*. Dintre lucrările sale menționăm: *La question de l'Hénothéisme (Contribution à l'étude du problème de l'origine des religions)*, Atena, Ed. Apostoliki Diaconia, 1992, *Cours de Droit Canon. Introduction aux Sources de la Tradition canonique de l'Église*, Paris, Ed. de l'Institut de Théologie Orthodoxe „Saint-Serge” de Paris, 1995 și 2000, *The Autonomous Orthodox Church of Estonia*, Thesalonice-Katerini, Ed. Epektasis, 2002, *Le Patriarcat oecuménique de Constantinople dans l'Europe unie*, Lettre-préface du patriarche de Constantinople Bartholomée. Ed. Epektasis, Katerini, 1998, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*. Lettre-préface de l'Archevêque de Chypre Chrysostome. Ed. Epektasis, Katerini, 1998, *L'Église de Grèce dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*. Lettre préface de l'Archevêque d'Athènes Christodule. Ed. Epektasis, Katerini, 1998, și *Essai de bibliographie pour l'étude des questions de l'autocéphalie, de l'autonomie et de la diaspora*. Préface du Métropolitite d'Ephèses Chrysostome. Ed. Epektasis, Katerini, 2000. Ultimele patru lucrări menționate reprezintă versiunea actualizată a tezei de doctorat în Drept susținută la Facultatea de Drept Jean Monnet a Universității Paris XI. A publicat numeroase articole și studii pe teme de drept canonic, teologice și de istorie bisericească și a făcut traduceri din limba greacă în limba franceză. A tradus articole ale Mitropolitului J. Zizioulas, A. Schmemmann, P. Koumarios și Sf. Ioan Hrisostom.

ce urmează vom lua în considerare, pe rând, fiecare dintre problemele observate până în prezent. Mai întâi, Biserica în ansamblul ei, pentru a fi consecventă față de misiunea sa, trebuie să-și apropie fenomenul media printr-un spirit deschis, la fel cum s-a întâmplat și în alte epoci, considerând favorabilă și utilitară *limba omului* ca mijloc de comunicare, *poezia și cântecul*, devenite expresia rugăciunii, *pergamamentul și papirusul*, care au fost primele suporturi ale Adevărului revelat înainte ca acesta să devină *epistole*, și, în vremea tiparului, *hârtia*, pe care au fost scrise angoasele mântuirii și experiențele Părinților și, în sfârșit, *cartea* în care discursul teologic a găsit un câmp de exprimare nelimitat. La fel, Predica Bisericii a constituit dintotdeauna un mijloc de comunicare, fiind moștenită de la Retorică, apoi asimilată, această retorică ce a fost cel mai larg „medium” în agora antică. Pentru a ajunge la timpurile moderne, trebuie să remarcăm că Biserica a utilizat, de asemenea, presa, fie sub forma exclusivă a tiparului bisericesc, fie pentru a-și difuza discursul teologic în coloanele tipărite în presa publică, privată sau comunitară, indiferent de formă.

Vertiginoasele evoluții teologice care s-au produs la nivel mondial, mai ales de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial încoace, au introdus în viața noastră cotidiană alte forme de media, ca o prelungire naturală a predecesorilor lor, ale căror principale caracteristici rezidă în *comunicarea verbală și imaginea televizuală*. Este vorba mai ales de radio și televiziune, casete și video-casete. Utilizarea instituțională și exclusiv etatică a radio-televiziunii, precum și costul de instalare a stațiilor de radio și de televiziune n-au permis Bisericii elene, timp de zece ani, să întreprindă o acțiune, oricare ar fi ea, oficială sau privată, în perspectiva unei exploatare pastorale a mijloacelor de comunicare moderne.

Astăzi, totuși, o pleiadă de stații radiofonice bisericești, precum și câteva stații de televiziune din anumite mitropolii, au văzut lumina zilei în afara postului oficial al Bisericii care, deși poartă numele de Radio al Bisericii din Grecia, nu emite decât în Attica (exceptând bineînțeles mitropolia de Mitilene, care a instalat un retransmițător pentru a capta această stație în insula Lesbos). Totuși, utilizarea acestor media de către Biserică pare a fi fost impusă de către anumite circumstanțe și să fie rezultatul necesității, mai degrabă decât o reflecție colectivă și a unei munci coordonate în tot spațiul grecesc. La fel, modul în care funcționează, în general, astăzi, merge – trebuie s-o recunoaștem – împotriva tradiției canonice a Bisericii. Aceste constatări ne trimit spre o realitate care n-ar putea, în niciun caz, să se pretindă conform tradiției, indiferent din ce punct de vedere s-ar privi. Iată de ce situația de fapt care este deja instaurată constituie o problemă destul de gravă, o problemă cu multe fațete, o problemă ce necesită o reflecție colectivă, *sinodală* am putea spune, pentru ca utilizarea mass-media să fie armonizată cu tradiția Bisericii și, înainte de toate, să fie perenă, pentru a putea fi adoptată de către corpul Bisericii. Chestiunea pe care o examinăm constituie evident, o dezbateră actuală, arzătoare, dar și o sursă de disensiuni în sânul Bisericii.

Utilizarea mijloacelor moderne de comunicare de către Biserică s-a răspândit într-un ritm accelerat, mai ales din momentul în care li s-a oferit posibilitatea

instituțională. Totuși, practica a descoperit imediat că acest fapt atinge multe aspecte sensibile, privind mai puțin tehnologia, sociologia sau psihologia media, cât Teologia însăși. Decalajul temporal, cu care mitropoliții au adoptat mass-media are legătură cu acest fapt. Într-adevăr, s-a dovedit că adoptarea și aplicarea ei imediată de către organele bisericești locale a antrenat, într-un număr de jurisdicții episcopale, o interpenetrare, involuntară, dar multiplă, între discursul eclesial și opera pastorală. Astfel, s-a instaurat o situație de fapt, nu foarte canonică, dar în orice caz comprehensibilă. Lucrul curios este că această situație *necanonică* odată creată nu pare să mai preocupe pe nimeni. Utilizarea mass-media suscită un entuziasm debordant, fapt ce arată cât de favorabil le este mediul bisericesc, iar consecințele ideologice pe care ea le avea asupra practicii și a armonizării universale cu tradiția canonică a Bisericii, au rămas în umbră. Și, după părerea mea, acest ultim aspect care s-a petrecut în afara canoanelor Bisericii merită atenție și ar trebui să facă obiectul unui studiu aprofundat. Fațetele fenomenului sunt, așadar, multiple și presupun o reflecție, înainte de a ne angaja mai mult în exploatarea mass-media. Chestiunea pe care doresc s-o dezvolt constituie una dintre fațetele de care nu s-a ținut cont în exploatarea mijloacelor moderne de comunicare, chiar dacă este de o importanță capitală.

Ținând cont de condițiile evocate, subiectul a fost formulat în felul următor: „Consecințele canonice ale utilizării mass-media de către Bisericile locale”:

- a. Probleme canonice ce rezultă din utilizarea media de către Bisericile locale, și
- b. Propuneri pentru depășirea problemelor canonice și pentru asigurarea unei armonizări canonice perene în vederea utilizării media în domeniul activității pastorale.

A. Probleme canonice ce rezultă din utilizarea media.

După cum știm cu toții, Tradiția canonică a Bisericii nu permite, în fiecare Biserică locală, decât un singur și unic episcop, care are responsabilitatea pastorală și soteriologică a credincioșilor fiecărei dioceze. Încredințându-i această responsabilitate în limitele jurisdicției sale episcopale, aceasta nu-l investește cu nicio responsabilitate și cu niciun drept în alte biserici locale. Nu este autorizat decât în caz de nevoie și exclusiv sinodal, și nu „prin drept canonic”. Și nu i se permite nicio activitate culturală sau educativă în afara circumscripției sale. Canonul 20/Quinisext este categoric în acest sens. Sinodul Quinisext se fondează pe o tradiție canonică anterioară, adică canonul 14 Apostolic [Canonul 14 Apostolic: „Nu este îngăduit ca un episcop, părăsindu-și parohia (eparhia) sa, să pună stăpânire (să treacă) pe la alta, chiar dacă ar fi silit (la aceasta) de către mai mulți episcopi, fără numai dacă ar fi vreo cauză binecuvântată care-l silește să facă aceasta, și adică, putând el să aducă celor de acolo (din altă eparhie) vreun folos mai mare în ceea ce privește dreapta credință. Dar și aceasta (să nu o facă) de la sine, ci prin chibzuința mai multor episcopi și cu cea mai mare rugămintă (în urma celei mai mari stăruințe)”]¹.

¹ Traducerea textului Canonului, cf. Arhidiacon prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, p. 16.

Canoanele menționate interzic, așadar, ingerința unei biserici într-o altă biserică, fie că este vorba de o intenție educativă sau despre orice altă intenție pastorală. Totuși, cu mijloacele pe care le avem astăzi, nu este nevoie să ne deplasăm într-o altă biserică locală; dacă avem aceste intenții mass-media ne dă posibilitatea s-o facem. De altfel, fără nicio intenție inițială, câmpul de difuzare a acestor mijloace ne permit să ascultăm emisiuni „extrateritoriale”. Și iată-ne, conform canonului apostolic, într-o situație de „ingerință într-o altă regiune”. Tradiția canonică este ușor sensibilă cu privire la această chestiune. În consecință, așa cum funcționează astăzi, este imposibil ca mass-media eclesială, chiar cu cele mai bune intenții din lume, să *funcționeze canonic* și să se pretindă conform tradiției canonice a Bisericii și perspectivelor sale diacronice.

Una din principalele rațiuni de înființare a unui post radiofonic este edificarea adunării credincioșilor. Acest obiectiv reflectă bineînțeles zelul cu care fiecare episcop transmite în toate modurile posibile, mesaje soteriologice poporului pe care Biserica i l-a încredințat; nimeni nu-l poate contesta. Cu toate acestea, canoanele insistă în mod special asupra faptului ca cei ce receptează aceste mesaje să fie numai membri ai bisericii locale. În consecință, este evident că ceea ce poate fi sursă de dezordine și de probleme nu este numai deplasarea efectivă, dintr-un loc într-altul a persoanelor, ci și intervenția „extrateritorială” a posturilor de radio sau televiziune care transmit la distanță.

Cu privire la eventualele probleme ridicate de către aceste probleme, Sinodul I Ecumenic statuează în canonul 15/A: [„Pentru multa tulburare și pentru gâlcevilă care s-au făcut, s-a părut potrivit să se înlăture cu desăvârșire obiceiul, contrar canonului apostolic (14, 15), care s-a mai găsit în unele părți, ca nici episcopul, nici presbiterul și nici diaconul, să nu treacă (să nu se strămute) din cetate în cetate. Iar dacă cineva, după această orânduire a sfântului și marelui sinod ar încerca să meșteșugească ceva de felul acesta, sau s-ar deda vreunor treburi de acest fel, să se lipsească cu desăvârșire de o atare uneltire și să se așeze din nou în Biserica în care a fost hirotonit episcopul sau presbiterul (acela)”]¹.

Sinodul II Ecumenic, revenind asupra chestiunii, examinează un caz similar, canonul 2B: [„Iar nechemați, episcopii să nu treacă peste dieceza lor pentru hirotonie sau pentru alte oarecari cârmui bisericești. Păzindu-se însă canonul stabilit mai înainte privitor la chivernisiri, este clar că cele privitoare la fiecare eparhie le va cârmui sinodul eparhiei, potrivit celor orânduite la Niceea. Iar bisericile lui Dumnezeu cele ce sunt la popoarele barbare, trebuie să se cârmuiască după obiceiul părinților, care s-a ținut”]².

¹ *Ibidem*, p. 61.

² *Ibidem*, p. 66.

Sinodul IV Ecumenic – canonul 5: [„În privința episcopilor sau clericilor care umblă din cetate în cetate, s-a părut că trebuie să aibă tărie (vigoare) canoanele care au fost așezate de sfinții Părinți în privința aceasta”]¹.

Se pune o nouă problemă, și anume, dezechilibrul dintre bisericile locale, căci unele au posturi de radio sau televiziune, altele nu. Această situație este dependentă de numeroși factori, însă ceea ce ne interesează este consecința acestei situații. Oricine poate constata că, pe de o parte, ziarele, la care sunt abonați credincioșii, circulă și în afara limitelor mitropoliilor menționate în identitatea ziarelor și, pe de altă parte, că audiența stațiilor de televiziune trece dincolo de limitele mitropoliilor emițătoare. Sinodul local din Sardica evocă un caz asemănător și consecințele sale. Canonul 11/Sardica: [„ Episcopul Osiu zise: «Avem datoria să hotărâm și că, dacă un episcop vine dintr-o cetate într-altă cetate sau dintr-o eparhie într-altă eparhie, pentru fală slujindu-se de laudele sale, sau de sfințenia religiei, și ar voi să zăbovească mai multă vreme acolo, și episcopul acelei cetăți nu ar fi iscusit la învățare, să nu-l defaime și să nu vorbească într-una năzuindu-se să rușineze și să înjosească persoana episcopului de acolo; căci acest pretext obișnuiește a produce tulburări; și prin viclenia aceasta urmărește să-și câștige și să-și acapareze scaunul cel străin, nesfiindu-se a-și părăsi biserica, care i s-a dat lui și a se muta la alta. Deci trebuie să se hotărască timpul spre acest scop, deoarece a nu primi pe episcop s-a socotit a fi lucru neomenesc și bătăran. Căci vă aduceți aminte că în vremea trecută Părinții noștri au hotărât că dacă vreun mirean (petrecând în cetate) în trei zile de duminică în trei săptămâni nu ar merge la serviciul divin, să se înlătore de la împărtășire. Deci dacă pentru mireni aceasta s-a legiuit, nu trebuie, și nu se cuvine, dar, nici nu folosește ca episcopul, dacă nu ar avea nicio nevoie mai grea, sau treabă anevoioasă, să lipsească timp mai îndelungat de la biserica sa și să mârșească poporul ce i s-a încredințat». Toți episcopii ziseră: «Hotărâm că și părerea aceasta este foarte potrivită»”]².

O nouă observație: dacă nu veghem asupra modului în care sunt folosite mijloacele moderne de comunicare, acestea pot să devină, pe nesimțite, cauza nevăzută și nebănuită a ceea ce canonul numește „separarea scaunului episcopal străin”, și aceasta deoarece prin ele, episcopii își extind autoritatea episcopală asupra unei alte biserici locale. Astfel se produce o „confundare a bisericilor”, așa cum sublinia canonul 2/B, cu privire la responsabilitatea jurisdicțională a episcopului. Acest canon precizează că jurisdicția canonică a unui episcop înseamnă *jurisdicția* asupra unui teritoriu dat, dar, înainte de toate, asupra persoanelor care se află în limite geo-mitropolitane precizate. Media violează, de fapt, această lege canonică și, în virtutea acestui canon, ele pot fi calificate drept „periculoase”. Pentru a ilustra aceste reflecții printr-un nou exemplu, luăm cazul particular al Muntelui Athos, unde situația este asemănătoare. Spre exemplu, *din punct de vedere canonic*, Muntele

¹ *Ibidem*, p. 81.

² *Ibidem*, p. 237.

Athos n-ar putea dispune de o stație de radio care să difuzeze emisiuni, ai căror ascultători să fie membri ai diferitelor biserici locale, nu numai pentru că Muntele Athos aparține unei alte Biserici Ortodoxe, Patriarhia Ecumenică, dar și pentru că este vorba de o cetate monastică și, astfel, face parte dintr-o dioceză. Să ne gândim la acele *organizații creștine*, dintre care unele au stații radiofonice și se adresează, nu numai bisericilor locale, în limitele căreia se află, ci și membrilor altor dioceze, „fără aprobarea episcopului local”. Bineînțeles că nimeni n-ar putea pretinde că, în democrație, – deși nu în acești termeni se pune problema – organizațiile menționate nu au dreptul să fondeze stații de radio; din contră, libertatea de exprimare permite fără restricții asemenea inițiative. Totuși, aceste organizații n-ar putea să pretindă, în conformitate cu tradiția canonică a Bisericii noastre, că făptuiesc o operă canonică și eclesială, după cum ne lasă să înțelegem numele postului lor. Primul Sinod Ecumenic era clar precis asupra acestei chestiuni. (A se vedea Canonul 15/A).

Pentru a fi și mai clar, din punct de vedere teologic și canonic, am putea adăuga, după textele canonice menționate, precizarea următoare: când este înființată o nouă stație de radio cu scopul mântuirii oamenilor, această stație nu poate avea ca fondator decât pe episcop, primatul bisericii sale locale, care-și îndeplinește misiunea în limitele bisericii locale. Bineînțeles, prin termenul de „episcop fondator”, am putea înțelege și o altă persoană sau grup de persoane, care se ocupă de implementarea stației *cu binecuvântarea episcopului locului*, care, la rândul său, își va asuma responsabilitatea canonică a emisiunilor difuzate.

Problemele evocate, care reies din utilizarea mass-media, nu sunt singulare, dacă le judecăm prin prisma tradiției canonice. Trebuie să prezentăm, de altfel, și consecințele canonice ale fenomenului; din acest punct de vedere ar fi interesant să expunem câteva cazuri, punându-ne a priori următoarea întrebare: care ar fi *conținutul* mesajului emis, dar și care ar fi *modalitatea* în care mesajul Bisericii să fie transmis prin mass-media?

Dacă nuanțăm puțin tema, vom constata că această chestiune a mijloacelor moderne de comunicare este și rămâne o chestiune *pastorală*. Într-adevăr, credincioșii întreabă pe episcopi, pe clerici și pe teologi despre diferite probleme care, după caz, necesită un răspuns fie în perspectiva *acriviei* fie din cea a *iconomieii*. Când se pune o întrebare în presă, la radio sau la televiziune, de unde, prin definiție, este absentă nu numai orice personalizare, ci și orice posibilitate de a individualiza cazurile, dat fiind că prin natura sa, canalul mediatic prezintă răspunsuri generale și nu ecoul cazurilor personale, răspunsul dat ansamblului de cititori, ascultători sau telespectatori, foarte probabil în sensul *acriviei*, poate suscita probleme pastorale. Într-adevăr, *iconomia*, pe care Biserica o practică într-un mod soteriologic, nu poate fi definită: dacă ar fi, aceasta n-ar mai fi iconomie; s-ar autodistrage, datorită faptului că *iconomia*, din punct de vedere funcțional, implică atât *relativizarea* acriviei cât și *depășirea* acesteia, orice tentativă de a o prezenta prin intermediul media nu ar duce decât la falsificare și la alienare. Altfel spus, în chestiuni pastorale, nu este posibil ca mass-media să facă *distincția*.

Aceasta constituie nu numai condiția prealabilă a iconomiei și soteriologiei, ci și etica patristică prin excelență. Obținem un rezultat identic sau apropiat, dacă ne plasăm în perspectiva acriviei, deoarece activitatea pastorală, pentru noi, cere în mod necesar individualizarea.

B. Propuneri pentru a depăși problemele canonice ce rezultă din utilizarea media

În forma în care se prezintă acum, mass-media constituie modalitatea de comunicare de astăzi și de mâine, până la descoperirea altor forme de comunicare mai eficiente. Până în prezent, trei mari invenții au revoluționat comunicarea: tiparul, radioul și televiziunea și mai nou, Internetul. Dacă examinăm această problemă de-a lungul timpului, constatăm că secolul al XX-lea ne-a adus noi forme de comunicare, necunoscute și de neconceput pentru predecesorii noștri din secolele trecute. Iată o primă constatare privind media. Pe de altă parte, istoria bisericească dă mărturie că, într-un trecut care a început ieri și urcă departe în timp, mass-media fiecărei epoci a fost întotdeauna folosită de către Biserică, care a asimilat-o, a adaptat-o și a transformat-o în scop educativ și soteriologic. Iată o a doua constatare privind, de această dată, poziția Bisericii față de media. În consecință, poziția Bisericii față de media de astăzi și de mâine este clară. Problema rămâne însă cu privire la modalitatea în care putem folosi media actuală, pentru a o armoniza cu tradiția ei canonică și a o pune în acord cu natura sa eshatologică. Nouă ne revine sarcina de a explora posibilitățile oferite prin media în cadrul perspectivei soteriologice a Bisericii. (Cu privire la acestea, am putea propune constituirea unui grup de experți, competenți în domeniile ce se cer, experți care să studieze atent și exhaustiv media actuală și modalitatea ei de funcționare, pentru a găsi soluțiile potrivite privind utilizarea ei).

Natura mijloacelor moderne de comunicare cere fiecăruia dintre noi o vigilență și o „alegere” constantă. Să luăm, spre exemplu, marketingul. Acesta reprezintă, pentru mass-media, o necesitate structurală; îl suportăm toți în fiecare zi și îi vedem scopurile lucrative pe care le urmărește. Opera soteriologică a Bisericii nu cunoaște asemenea mijloace. În acest sens, Sfânta Liturghie n-ar putea deveni un instrument de educare și de promovare în slujba Ortodoxiei. Epoca noastră, mai mult decât oricare alta, poate, tinde să simplifice totul. Sfânta Liturghie nu poate accepta asemenea procedee „ale acestei lumi”, și transmisiunile, în direct, la radio și la televiziune nu vor înlocui niciodată prezența vie și participarea credincioșilor la adunarea euharistică.

Ținând cont de tot ceea ce am spus până în prezent, nu putem decât să recunoaștem efectele canonice nefaste, susceptibile să rezulte din utilizarea mass-media și a emisiunilor pe scară largă, lipsite de situația față către față, și să constatăm că o asemenea practică nu este în acord cu tradiția canonică a Bisericii. Este clar așadar că folosirea masivă, supraabundentă și nereglementată a mass-media de către bisericile locale prezintă astăzi dificultăți de ordin canonic. Cu toate acestea, la toate problemele pe care le-am prezentat, canoanele aduc soluții potențiale, dacă nu soluții deja probate.

Înainte de a aborda chestiunea prin prisma tradiției canonice a Bisericii, amintesc o practică patristică, istoria ne-o dovedește, practică care ar putea contribui la examinarea acestei problematice. Ceea ce caracterizează, între altele, poziția patristică în fața lumii și explică succesul său exclusiv, ține de faptul că Părinții au încercat și au reușit ceva *nou*. Iată motivul pentru care ei au fost și rămân în continuare în avangardă în sânul Bisericii și în istorie. Obiectivul lor era să *integreze realitatea contemporană* și acest obiectiv, l-au urmat precum o amibă, care absoarbe și asimilează, primește, apoi transformă... În practică, aceasta înseamnă că Biserica este chemată mai mult decât niciodată să integreze realitatea contemporană care, în ritmul în care evoluează, a provocat, între altele, o încălcare a legilor canonice, cele pe care le-am enunțat mai înainte. Este important să cunoaștem consecințele canonice ale schimbărilor ce se produc în fiecare zi, oricare ar fi ele. Dar este incomparabil mai important să putem trage concluzii vitale și să lansăm propuneri utile pentru evoluția actuală și ulterioară a Bisericii, ca să continuăm să mergem „întru înnoirea vieții” (Romani, 6,4).

În continuare prezentăm câteva propuneri, pentru că această critică nu este constructivă decât dacă este însoțită și de soluții.

- Înainte de toate, este inutil să spunem că mass-media nu va fi utilizată decât în perspectiva evanghelizării și a edificării celor ce primesc mesajul Bisericii – în ceea ce privește transmisiunea televizată a Sfintelor Taine, trebuie să știm să alegem ceea ce trebuie sau nu să difuzăm, să nu cedăm tentației de a face transmisiuni în exces. Radioul, spre exemplu, propune emisiuni variate – discuții, muzică, actualități, discursuri, etc. Aportul Bisericii poate fi considerabil în toate domeniile și în toate direcțiile. Totuși *Sfânta Liturghie*, după cum spune Sfântul Pergam, este *după chipul Împărăției lui Dumnezeu*, și problema devine complexă. Complexă, dar nu fără soluție. Estimăm că practica Bisericii primare, vizavi de catehumeni, poate constitui la urma urmelor o soluție la această problemă spinoasă a transmisiunii Sfintei Liturghii.

- Pentru a-și păstra canonicitatea sub toate aspectele, o stație eclesială (radio sau televiziune) trebuie să mențină linia emisiunilor sale în limitele jurisdicției canonice de care ține și căreia i se adresează. Am văzut, în prima parte, că acest lucru nu este întotdeauna posibil. Fapt pentru care,

- Sinodul Bisericii ar putea lua ca responsabilitate a sa funcționarea unei *singure stații de radio-televiziune* cu participarea tuturor mitropoliilor. Această soluție garantează, între altele, doi factori de o importanță capitală: *calitatea* și *canonicitatea*. Ceea ce s-a făcut la Mitilene, unde o stație-releu transmite programul Fundației de Comunicare și de Educație a Bisericii din Grecia, nu ar putea fi luat acest exemplu în toată Grecia? Dar, poate, această perspectivă merge împotriva exprimării polifonice actuale... Iată de ce:

- Există și o altă soluție, crearea de stații autonome care să transmită programul lor local *pe aceeași frecvență*. Acest lucru înseamnă ca toate mitropoliile să dispună de propria lor stație radiofonică, care va transmite pe aceeași frecvență, însă să fie făcute de așa natură încât să nu fie captate decât în limitele geo-

mitropolitane: altfel spus, fiecare, în zona lor de emisie, să difuzeze propriul program, să transmită Sfânta Liturghie duminică și alte slujbe, fără să interfereze nici să intre programul său în aria de acoperire a stației radio din biserica locală vecină. Avem astăzi posibilitatea de a regla această problemă a emisiunilor, fără să existe nici încălecare a transmisiilor, nici ingerință, nici infiltrare în altă dioceză. În practică, acest lucru presupune: a) credincioșii fiecărei biserici locale să asculte programele lor locale și b) fiecare, indiferent unde se află, poate, pe o anumită frecvență, să asculte radioul local, chiar dacă se mută în altă parte. Această practică, totuși, presupune reciprocitate și cooperare, fără ca fiecare să fie legat în mod necesar la programele celuilalt.

Acest sistem ar putea fi ameliorat dacă s-ar adopta un *program comun și autonom*. În practică, putem spune că aceste ameliorări tehnice vor fi aduse stației comune de radio a Bisericii și că stațiile mitropoliilor, o dată determinate *sinodal* orarele emisiunilor comune difuzate pe tot teritoriul, vor putea să se conecteze cu aceasta și să difuzeze, timp de câteva ore de care dispune fiecare, un program autonom precum și slujbele bisericii locale căreia îi aparține.

Sarcina noastră este să examinăm situația prezentă și să căutăm toate soluțiile posibile, în măsura în care toate vizează păstrarea unității Bisericii, unitatea mărturiei sale și a edificării trupului lui Hristos. Bineînțeles, nu trebuie să excludem perspectiva de a difuza mesajele episcopului și la alte posturi de radio laice, și asta nu numai cu ocazia marilor sărbători ale Bisericii noastre, nici numai asupra problemelor pur teologice. Iată încă un lucru legat de folosirea mass-media, via alte stații, publice sau private, bineînțeles într-o cooperare și o mobilizare a laicilor și a participării la îndeplinirea operei pastorale.

- Mai există o posibilitate, și anume: intrarea în vigoare a unui nou sistem canonic al Bisericii, care a funcționat în această țară din secolul IV până în 1928. Consider o condiție primordială, care ar permite adoptarea unei poziții constructive cu privire la mass-media și o soluție definitivă a problemelor canonice ridicate de utilizarea lor, reinstaurarea unui *sistem mitropolitan (sinodal)* în spațiul elen. Această chestiune este de o importanță capitală cu privire la mulți parametri de administrare și de viață eclesială.

Pe scurt, aș spune simplu că există motive esențiale care cer această întoarcere, dat fiind că epoca noastră este poate mai mult decât niciodată marcată de fenomenul individualismului. Or, sistemul mitropolitan pune în față caracterul personal al activității pastorale și, din acest caracter decurge importanța sa. La fel, descentralizarea administrației ecleziastice, îngustarea legăturilor între preoți și credincioși, precum și alți parametri, induc necesitatea canonică de adoptare a acestei soluții. Într-un cuvânt, acest sistem implică, practic, ca Biserica să înfrunte „imprevizibilul” în mod direct. Tradiția canonică a Bisericii noastre, precum și exigențele pastorale actuale care, născute din noua eră europeană, au început deja să se arate, pledează în favoarea revigorării sistemului mitropolitan. Este de ajuns să-i percepem la timp necesitatea, să înțelegem sprijinul spiritual pe care ni-l poate furniza pentru a începe restructurarea sa.

Astfel, fiecare dintre Sinoadele mitropolitane va avea responsabilitatea funcționării unui post de radio sau de televiziune în limitele circumscripției geomitropolitane. Sistemul mitropolitan va asigura buna funcționare a Bisericii și cooperarea la nivel local, *calitatea, canonicitatea* dar și *polifonia*, iar problemele canonice vor fi dezbătute în cadrul *comuniunii sinodale* a bisericilor locale.

Aceste constatări au, bineînțeles, un fundament canonic. Nu ne rămâne decât să luăm în considerare deciziile celui de-al doilea Sinod Ecumenic, care reflectă o lungă tradiție canonică, dovedită în timp. (A se vedea canonul 2/B). Cât despre modul de funcționare al mass-media în sistemul mitropolitan, sinodul mitropolitan își va asuma responsabilitatea. Problema canonică pe care am subliniat-o în prima parte a expozeului, cu privire la violarea limitelor diocezană în opera educativă și pastorală, este rezolvată prin canonul 14/Apostolic, care prevede că învățătura extrateritorială poate fi pusă în sarcina unui episcop sau a altei persoane competente, la cererea tuturor episcopilor. Acest lucru înseamnă că episcopul nu va acționa de plin drept, ci decizia va fi a mai multor episcopi în cadrul *sinodului mitropolitan*, în așa fel încât să se extindă raza de acțiune în limitele și cu autorizarea sinodului.

* * *

Dacă am putea schematiza ansamblul problemei, am putea spune că această problemă, în forma sa actuală, oscilează între *refuzul* unora care se arată rezervați și *ne-canonicitatea* celor care folosesc mass-media și își propun chiar extinderea acesteia în alte dioceze. Astfel, astăzi mass-media a împlinit un ciclu de zece ani de la apariția ei într-un mare număr de mitropolii elene, și cred că e legitim să constatăm că modul în care au funcționat până în prezent necesită o armonizare canonică în practică, pentru ca folosirea lor să fie canonică, universală și coordonată. Cu toate acestea, această slăbiciune temporară nu le invalidează utilitatea. Într-adevăr, în măsura posibilităților oferite prin comunicarea radiofonică și prin imaginea televizuală, dar și în măsura naturii lor speciale, utilizarea mass-media de către Biserică se impune atât pentru evanghelizarea și edificarea poporului cât și pentru mărturisirea adevărului pe care Biserica îl răspândește în lumea contemporană. Totuși, folosirea lor presupune o *distincție* și o *funcționare adaptată*, de natură să nu dăuneze ordinea în viața liturgică, în tradiția canonică și în opera pastorală care se îndeplinește în sânul Bisericii.

Traducere din limba franceză de Maria Aluaș

MARIE, FILLE D'ISRAËL SELON LA TRADITION JOHANNIQUE

YVES-MARIE BLANCHARD*

REZUMAT. Maria, fiica lui Israel, după tradiția ioaneică. În Evanghelia a patra există doar două referiri la Maica Domnului: episoadele de la Cana Galileii, respectiv de la picioarele crucii, când Hristos o încredințează pe Maria apostolului Ioan. În afară de faptul că numele ei nu apare menționat niciodată, cele două episoade mai au în comun câteva lucruri: folosirea repetată a cuvântului „mamă”, vocativul „femeie”, și motivul „ceasului”. Deși denumirea de „fiică a lui Israel” nu îi este acordată niciunde în Evanghelie, apropierea care poate fi stabilită între aceste apariții ale Maicii Domnului și două pasaje paralele din Vechiul Testament ne-ar putea permite să o presupunem. În narațiunea vindecării lui Neeman sirianul (2 Regi, 5) apare o tânără evreică numită „fiica lui Israel” care îndeplinește un rol asemănător cu al Mariei la Cana. Pe de altă parte, profetul Zaharia, care prevestește Intrarea Domnului în Ierusalim, moment care declanșează faptele ce vor culmina cu răstignirea, folosește expresia :”Bucură-te foarte, fiica Sionului”. Dacă aceste legături sunt reale, atunci Fecioara Maria este fiica lui Israel și în egală măsură, mama Noului Israel, Biserica.

Les références à la mère de Jésus sont peu nombreuses dans le 4^{ème} évangile. À dire vrai, on ne trouve que deux références à Marie, mais elles se situent à deux moments forts du récit évangélique: le premier signe de la vie publique, aux noces de Cana (2,1-12); le dernier adieu de Jésus, sur la croix, juste avant le dernier soupir (19,25-27). De plus, ces deux textes entretiennent un réseau de renvois réciproques constituant une forte inclusion. Trois termes, et non des moindres, sont communs aux deux péripécies: la mère (4 et 5 fois dans l'un et l'autre textes); le vocatif «femme», dans l'adresse à la mère (2,4 et 19,26); le motif de l'heure (2,4 ; 19,27). On peut donc légitimement, à la manière du Père SERRA, rapprocher «Marie à Cana, Marie au pied de la croix»¹, même s'il faut ajouter aussitôt que le 4^{ème} évangile ne nomme jamais Marie, la mère de Jésus², alors

* Institut Catholique de Paris

¹ A. SERRA, *Marie à Cana, Marie au pied de la croix*, «Lire la Bible» n 64, Cerf, Paris, 1983.

² Dans leur souci d'exploiter tous les possibles du sens, les commentateurs sollicitent même les silences du texte. Ainsi l'absence de nomination de la Mère de Jésus est souvent interprétée comme une volonté expresse de faire abstraction de l'individualité de Marie, en faveur de sa seule fonction maternelle. De là à envisager que son rôle maternel propre soit lui-même occulté en faveur d'une maternité spirituelle, reconnue à l'Eglise dont Marie ne serait finalement qu'une représentation symbolique, il n'y a qu'un pas trop vite franchi à notre gré... Pour notre part, nous préférons nous en tenir au genre littéraire évangélique, c'est-à-dire celui d'une biographie qui, pour être interprétée d'un point de vue confessant, n'en est pas moins aussi reliée à un référent historique,

même qu'il emploie ce nom pour trois autres femmes, dont deux précisément figurent dans la scène de l'adieu: Marie de Clopas et Marie la Magdaléenne³, la troisième étant bien entendu Marie de Béthanie la sœur de Marthe et de Lazare (chap. 11-12).

Les deux péripécies en question ont fait l'objet d'innombrables commentaires et se trouvent de ce fait surchargées d'interprétations symboliques ou théologiques. De tels débordements herméneutiques excèdent largement le champ des études exégétiques. Le bibliste n'est pas tenu d'en assumer la responsabilité, soit qu'il déplore la décontextualisation ainsi opérée (les textes sont annexés à des problématiques qui leur sont étrangères), soit qu'il préfère en appeler au sens premier, voire à l'intention de l'auteur, en tout cas à un niveau de signification très en deçà des élaborations ultérieures déployées dans le domaine mariologique. Pour notre part, nous essaierons de tenir une position moyenne, selon la perspective dite de la «critique canonique». De ce fait, nous nous efforcerons de garder ensemble les axes suivants :

- a) le respect du contexte historique et littéraire, l'un et l'autre constituant la langue propre du texte ;
- b) l'attention aux effets d'intertextualité disponibles dans l'espace du livre, c'est-à-dire la somme du Canon biblique ;
- c) le primat reconnu au lecteur, en tant qu'il constitue l'instance même de production du sens, lequel advient toujours en aval du texte du fait de son effectuation dans un acte de lecture, à la fois programmé et inventif⁴.

souvent insaisissable mais indéniable (Jn 20,30-31). Ainsi, le syntagme «la mère de Jésus» désigne d'abord la femme concrète qui mit Jésus au monde. Les lectures symboliques ne peuvent être que secondes. Les commentaires gagneraient en clarté, s'il était chaque fois précisé au nom de quels élargissements intertextuels il devient possible et légitime de proposer des interprétations spirituelles ou théologiques. Tel est bien le propos tenu par A. SERRA, en conclusion de son livre: «Les péripécies mariales, avec les unités qui les composent respectivement, apparaissent comme les éléments d'une mosaïque beaucoup plus vaste. Les liens avec les divers mouvements du tableau sont toujours soupesés. Bien plus, Marie est constamment reliée au centre de la composition qui est le Christ» (*op. cit.*, p. 155).

³ Il y a hésitation sur le nombre des femmes présentes au pied de la croix : outre la Mère de Jésus, elles peuvent être deux ou trois, selon que l'on identifie ou non Marie [femme] de Clopas avec la sœur de la Mère de Jésus ; à notre avis, la construction grammaticale de la phrase grecque plaide en faveur de l'identification ; elles ne seraient donc au total que trois, y compris la Mère de Jésus.

⁴ Les trois démarches ainsi identifiées rejoignent pour une part les trois temps du commentaire de la péripécie des Noces de Cana par X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome I, Seuil, Paris, 1987, pp. 203-245. Le premier temps, intitulé «Genre et facture du récit» se propose d'analyser un certain nombre de traits littéraires caractérisant la péripécie. Le deuxième temps prétend à une «lecture symbolique» qui, articulant les signifiants du texte avec d'autres occurrences, relevées dans l'Ancien Testament, le judaïsme ancien ou le Nouveau Testament, propose de «rassembler» (tel est le sens du mot «symbole») des éléments de sens. Enfin, le troisième temps se présente comme une «ouverture», c'est-à-dire une libre et vivante actualisation, dans la tradition dogmatique et spirituelle de l'Église. On peut cependant déplorer que les trois étapes ainsi distinguées ne soient pas strictement respectées. Ainsi, que viennent faire dès le premier temps de la démarche les citations d'Irénée et Augustin au sujet de

Enfin - dernière remarque préalable - nous n'occulterons pas la difficulté d'appliquer à l'évangile johannique la problématique du présent colloque : la Mère n'est pas la Fille, encore que la tradition vétéro-testamentaire mêle au besoin les deux images, lorsqu'il s'agit d'évoquer la figure personnalisée du peuple de Dieu.

I. La Mère de Jésus aux noces de Cana.

Précisons d'emblée que notre recherche ne s'attachera :

- ni au référent historique, c'est-à-dire le personnage réel de Marie de Nazareth, qui ne nous est connu que de façon fragmentaire et sur la seule base des évangiles ; d'où la tentation de combler le vide par des projections sentimentales ou reconstitutions psychologiques, le plus souvent gratuites et relevant de ce que Roland Barthes appelait justement « l'illusion référentielle » ;

- ni à la figure théologique, né du rapprochement arbitraire avec des passages tels que Genèse 2-3, la seule reprise du mot « femme » ne suffisant pas à nos yeux à établir un rapport étroit avec notre texte, ce qui revient à dire que, pour légitime et fondée qu'elle soit au stade d'une relecture canonique, la présentation de Marie comme la nouvelle Eve ne peut directement se recommander du récit de Cana⁵.

1. Un actant du récit.

Si nous considérons la mère de Jésus du seul point de vue de son rôle à l'intérieur du récit, nous constatons qu'elle exerce la fonction de manipulation, selon la terminologie de Greimas⁶. D'abord, elle met Jésus en rapport avec la

l'interprétation du mot «heure»? Ou encore, que penser du raccourci qui amène à écrire: «Dans le récit, Marie est Sion-Israël qui, ayant dit à Jésus l'état de manque où elle se trouve, s'ouvre aussitôt à la révélation qu'en réponse Jésus lui fait sur sa propre personne»? Il nous semble que, même au troisième stade du commentaire, on gagnerait à distinguer les niveaux: on ne peut dire que le récit identifie purement et simplement la Mère de Jésus avec la figure collective de Sion-Israël. En revanche, la mise en réseau d'intertextualité permet de soutenir un rapport figuratif où le personnage de Cana interfère avec d'autres objets du récit biblique, pris comme un tout.

⁵ Une telle observation ne jette aucun discrédit sur le commentaire d'Irénée, déduisant de la typologie Adam-Christ un deuxième couple antithétique composé d'Eve et Marie (*Adversus Haereses* 111,22,3-4; V,19,1). En revanche, il n'appartient pas au bibliste de postuler a priori une telle interprétation qui, d'une part, suppose une mise en contexte canonique (confrontation de Jn 2 avec Gn 2-3, quoi qu'il en soit des écarts considérables pouvant séparer les deux textes), d'autre part, appartient déjà à la tradition ecclésiale, comme un effet de sens obtenu dans le cadre d'une postérité attestant la capacité d'un texte à produire du sens au-delà même de sa clôture (perspective dite de la *Wirkungsgeschichte*). Une fois encore, il importe de souligner la légitimité d'une telle lecture, pourvu que soient énoncées les conditions mêmes de sa production : en l'occurrence, la réception du Canon biblique comme constituant un champ herméneutique délimité et la dépendance avouée à l'égard de la figure paulinienne des deux Adams.

⁶ Groupe d'Entrevernes, *Analyse sémiotique des textes*, Presses universitaires de Lyon, 1979, pp. 52-67; J.-C. GIROUD et L. PANIER, *Sémiotique, une pratique de lecture et d'analyse des récits bibliques*, Cahiers Évangile n° 59, Cerf, Paris, 1987, pp. 50-53; D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Éditions du Cerf - Labor et Fides - Novalis, Paris - Genève - Montréal, 1998, pp. 64-67.

situation de manque: «Ils n'ont pas de vin» (v. 3); puis, dans un deuxième temps, elle met les serveurs en relation avec la personne de Jésus: «Quoi qu'il vous dise, faites-le» (v. 5). Le texte ne souffle mot des motivations prêtées au personnage littéraire, encore moins des sentiments réels du personnage historique. En revanche, il lui assigne une mission décisive dans l'économie du récit: procédant à une double transmission de savoirs (à Jésus, savoir sur le manque de vin; aux serveurs, savoir sur la fiabilité de Jésus), la mère instaure un pouvoir faire, sans lequel l'intrigue ne saurait démarrer.

Or, cette intervention décisive s'exerce exclusivement sur le registre de la parole : Marie parle à deux reprises, et ne fait que parler. Ce n'est naturellement pas le cas des serveurs qui agissent mais ne disent mot : ils font ce qu'on leur dit de faire. Quant à Jésus, il est le seul qui d'un même mouvement parle et agit : non seulement, ses ordres sont immédiatement accomplis (remplir, puiser, porter), mais la transformation atteint la nature même du liquide en question. L'eau des purifications juives devient automatiquement du vin: nous sommes bien là dans une logique de miracle, même si l'on sait le refus de l'évangéliste d'en rester à ce constat et sa volonté de traduire l'événement selon la catégorie interprétative des signes (v. 11)⁷. Quant au maître d'hôtel, sa fonction s'exerce exclusivement dans le champ du langage : il lui revient d'assurer la sanction, c'est-à-dire la désignation du résultat acquis, à savoir la présence finale d'un vin non seulement abondant mais d'excellente qualité. Ainsi, aux deux bornes du texte, la mère de Jésus et le maître d'hôtel ont pour fonction d'assurer l'embranchement et le débranchement d'une transformation dont Jésus est le seul et énigmatique réalisateur. Tout juste a-t-on appris qu'il agit à contre cœur ou cherche à se faire prier, mais on en n'en sait pas plus sur ses motivations (celles du personnage littéraire, à plus forte raison celle du vrai Jésus)⁸.

2. Comparaison avec 2 Rois 5.

On a parfois souligné la ressemblance entre le récit de Cana et l'épisode de la guérison du syrien Naaman, par l'intervention du prophète Elisée. De fait, le rapprochement est judicieux tant les deux textes présentent une homologie de structure narrative. En ce qui concerne notre propos mariai, retenons simplement le rôle joué par la jeune fille d'Israël. Comme la mère de Jésus à Cana, l'intervention

⁷ Y.-M. BLANCHARD, *Des signes pour croire ?*, « Lire la Bible » n° 106, Cerf, Paris, 1995.

⁸ Comme dans le cas de la mère de Jésus, la tentation de reconstituer la psychologie de Jésus est d'autant plus grande que le verset 4 - litt.: «Quoi à toi et moi, femme?» - reste particulièrement ambigu. S'agit-il, comme on le pense habituellement sur la foi d'un certain nombre de témoins vétéro-testamentaires, d'un constat de désaccord ou malentendu entre Jésus et sa mère? L'expression reviendrait alors à quelque chose comme: «Que me veux-tu, femme?» (traduction commune aux meilleures éditions d'aujourd'hui). Pour la justification, voir X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome I, seuil, Paris, 1987, pp. 227-228. Mais on pourrait aussi, nous semble-t-il, comprendre la conjonction au sens commun. Dès lors la phrase reviendrait à dire: « En quoi cela nous concerne-t-il ? qu'y pouvons-nous? ». Dans les deux cas, l'effet de cette parole est d'instaurer un écart entre la situation de manque et la disposition de Jésus à agir. La suite du récit n'en est que plus surprenante...

initiale de la jeune fille permet d'embrayer le récit. C'est elle qui, sitôt connu l'état de lèpre affectant Naaman, révèle à l'entourage syrien les dons de guérisseur détenus par celui qu'elle appelle «le prophète de Samarie», suggérant du même coup que l'auguste malade entreprenne une démarche auprès d'Elisée (v. 3). La proposition est trop extravagante pour être aussitôt suivie d'effet: il n'empêche que la suggestion de la jeune fille fera son chemin, la suite du récit étant consacrée à la mise en œuvre du programme narratif ainsi annoncé, à commencer par la levée d'un certain nombre d'obstacles.

Or, ladite jeune fille est qualifiée à la fois par sa jeunesse et son origine ethnique. Non seulement on nous dit qu'elle a été enlevée du territoire d'Israël lors d'une razzia menée par les Araméens (v. 2), mais son appartenance ethnique lui colle si bien à la peau que, lorsqu'on veut parler d'elle, on la nomme simplement: «la jeune fille qui vient du pays d'Israël» (v. 5). C'est à ce titre qu'elle intervient dans la situation de manque affectant Naaman et transmet l'information susceptible de déclencher l'intrigue qui mènera à la guérison du lépreux. Ainsi, la jeune israélite du deuxième livre des Rois paraît représenter la voix du peuple de Dieu; elle incarne le bon sens, la sagesse, la foi d'Israël. Porte-parole de la tradition juive, elle rend possible ce qui paraît à juste titre parfaitement impossible, et ce sans autre moyen que sa parole, prononcée à bon escient et au moment propice. Dès lors, comme la mère de Jésus à Cana, elle peut quitter la scène: son rôle est terminé; il reviendra à d'autres de prononcer la sanction, c'est-à-dire l'évaluation des résultats de l'action.

Le rapprochement ainsi tenté n'est pas aussi arbitraire qu'il peut y paraître. En effet, il est largement reconnu que cette première section du 4^{ème} évangile se déploie sur l'arrière-fond de la geste d'Élie et Elisée (1 Rois 17 et 2 Rois 4). Ainsi, comme dans les cycles des deux prophètes, le narrateur johannique enchaîne le miracle alimentaire de Cana (chap. 2) et la guérison d'un jeune fils à la mort, toujours à Cana (chap. 4), avant d'évoquer une multiplication des pains (chap. 6), directement inspirée du modèle d'Elisée (2 Rois 4,42-44)⁹. De plus, une étude attentive de la critique textuelle du récit de guérison - résurrection du fils du fonctionnaire royal (4,46-54) permettrait d'apprécier une volonté manifeste de rapprochement du texte évangélique avec le geste identique pratiqué par Élie à l'égard du fils de la veuve de Sarepta (1 Rois 17,17-24)¹⁰. D'autres textes du

⁹ Outre le fait même d'un geste de multiplication des pains, unique dans tout l'Ancien Testament, l'homologie de structure avec la péricope évangélique, six fois attestée (puisque doublée en Mt et Mc et présente une fois en Lc et Jn), est du même ordre que celle qui rapproche le récit johannique du vin de Cana et la longue narration relative à la guérison de Naaman. Pour s'en tenir à la seule version de Jn 6,5-13, on retrouve: l'intervention du tiers qui apporte les quelques aliments disponibles; la mention des pains d'orge; le décompte du grand nombre des convives; le partage aisément réalisé; l'existence de restes...

¹⁰ La parole de guérison, prononcée par Jésus, reprend littéralement le propos adressé par Élie à la veuve de Sarepta: «Ton fils vit» (Jn 2,50; LXX: 1 R 17,24). Or, au verset suivant, la relation des serviteurs, ayant constaté la guérison du fils, se présente sous deux formes également attestées dans les meilleurs témoins textuels (grands onciaux des 4^{ème} et 5^{ème} siècles, voire papyrus du 3^{ème} siècle): soit le mot *filis*, attendu dans la suite du v. 50; soit le mot *enfant* ou *esclave*, plus proche des traditions synoptiques relatives à la

Nouveau Testament confirmeraient d'ailleurs l'importance de la référence primitive à Élie et Elisée: ainsi du discours programmatique à la synagogue de Nazareth, selon Luc 4, avec précisément référence aux épisodes de la veuve de Sarepta et du syrien Naaman.

3. Redéfinition du rôle de la Mère à Cana.

Ainsi menée à partir d'indices purement formels, la mise en relation des récits de la guérison de Naaman et des noces de Cana contribue à éclairer d'un jour un peu neuf le personnage de la Mère de Jésus. Comme la jeune fille d'Israël, elle introduit au cœur du manque initial la dimension de foi sans laquelle rien ne pourrait bouger. Elle participe donc du dispositif herméneutique mis en œuvre par le rédacteur johannique. Ainsi, elle ne se contente pas d'intervenir dans l'action, comme le maître d'hôtel qui énonce la matérialité du vin inattendu. Elle n'est pas non plus un acteur direct ou indirect de la transformation: seuls les serveurs agissent visiblement, mais en réalité ils ne font qu'effectuer la parole agissante de Jésus. De ce fait, elle anticipe l'évaluation théologique portée par le narrateur - herméneute (v. 11), dans une première conclusion qui n'est pas du même ordre que la simple clôture narrative, opérée au v. 12¹¹.

Dès lors, il paraît fort intéressant qu'elle ait été introduite dans le texte avant même l'arrivée de Jésus et de ses disciples: elle est déjà là, comme un élément du décor¹²; elle représente la condition de compréhension a priori, la clé de lecture préalable à l'événement relaté. Elle incarne la foi d'Israël, c'est-à-dire la capacité de recevoir et confesser comme signe le geste miraculeux qui doit être accompli au vu et su des convives. Toutefois, seuls les disciples seront nommés en tant que sujets de l'acte de foi en la personne de Jésus (v. 11). Dès lors, peut-on dire que Marie fait elle-même partie des disciples ? Le verset de conclusion ne le suggère pas, puisque s'y trouvent distingués « la mère, les frères et les disciples ». Si donc Marie n'est pas à proprement parler un disciple, elle incarne la possibilité même qu'il y ait des disciples, c'est-à-dire la foi, comme un préalable hérité de la première Alliance¹³. À ce titre, la mère de Jésus est aussi et d'abord fille d'Israël: le détour par l'histoire de Naaman nous paraît susceptible de fonder une telle affirmation.

guérison du serviteur d'un centurion à Capharnaüm (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). L'hésitation textuelle permet d'envisager à la fois une certaine dépendance de Jean à l'égard d'une tradition également connue de Matthieu - Luc et sa volonté propre d'aligner la rédaction sur le modèle vétéro-testamentaire de la séquence consacrée à Élie et Elisée, aux livres des Rois.

¹¹ Traduction littérale: «(11) Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit à Cana de Galilée: il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui. (12) Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui, sa mère et ses disciples; et là ils demeurèrent quelques jours».

¹² Traduction littérale: «(1) Le troisième jour, il y eut (aoriste) un mariage à Cana de Galilée, et la mère de Jésus était là (imparfait). (2) Jésus aussi, ainsi que ses disciples, avait été invité (aoriste) au mariage».

¹³ En ce sens, la mère doit être distinguée des frères, dont la suite de l'évangile confirmera le manque de foi, révélé par une attitude « mercantile », désireuse de récupérer en termes de profit personnel et d'image publique le début de popularité acquise à Jésus du fait de ses premiers miracles (7,1-10). La «trajectoire» des frères est donc jugée de façon négative, à l'opposé de celle de la mère dont la fidélité sera manifestée à l'heure de la croix.

II. La mère de Jésus au pied de la croix.

Comme pour les noces de Cana, nous ne chercherons pas à reconstituer le référent historique ; nous ne nous interrogerons pas davantage sur les sentiments des personnages réels. Nous concentrerons notre étude sur les fonctions narratives assumées par les actants du récit, à commencer par la mère de Jésus.

1. Un personnage totalement passif.

Contrairement au récit de Cana, la mère n'exerce aucune activité dans la scène au pied de la croix. C'est Jésus qui assure la manipulation, c'est-à-dire la communication de savoirs permettant l'accomplissement de l'action. C'est lui-même qui révèle à la mère qu'elle a un second fils et au disciple qu'il peut compter sur l'affection d'une deuxième mère. Mais il y a là plus qu'une information: du seul fait qu'elle est émise, la parole de Jésus accomplit ce qu'elle énonce. En déclarant: «Voici ton fils; voici ta mère», Jésus établit le rapport d'adoption qui instaure entre les deux personnages une relation parentale et filiale. On a ici affaire au type même de parole performative, non seulement parce que l'énoncé est aussitôt suivi d'effet, mais parce que c'est renonciation elle-même qui a valeur d'effectuation (même chose dans les contrats, les serments, les sacrements, etc.). L'objet de cette scène est donc bien l'établissement par Jésus lui-même d'une parenté nouvelle, non biologique, entre sa mère personnelle et le disciple bien-aimé, à la fois en tant qu'individu remarquable et figure exemplaire de témoin attaché à la confession et à la diffusion du mystère pascal.

Pour sa part, le disciple, d'abord passif comme la mère, opère la sanction de la performance accomplie par Jésus : non pas en paroles, comme le maître d'hôtel de Cana, mais en actes puisqu'il prend la mère chez lui, c'est-à-dire s'acquitte des devoirs filiaux à l'égard d'une mère en deuil de son premier fils. La question est alors de savoir auquel des deux profite le plus la disposition testamentaire ainsi établie par Jésus à l'heure de sa mort. Sans doute faut-il distinguer là deux niveaux de lecture. Si l'on s'en tient au plan social, c'est la mère éprouvée et démunie, du fait de la disparition de son seul fils, qui se trouve sinon consolée du moins prise en charge matériellement et affectivement par ce fils inattendu, en quelque chose désigné en suppléance du fils disparu. Mais, si l'on considère la situation au plan ecclésial, c'est le disciple qui, recevant la propre mère de Jésus, hérite de la condition de frère de Jésus et se trouve ainsi qualifié pour assurer la transmission de l'héritage laissé par le disparu. Ainsi, la scène du pied de la croix participe activement du dispositif de légitimation du disciple bien-aimé comme l'interprète qualifié et le successeur désigné de Jésus, en charge de son message, au-delà même de la croix¹⁴.

¹⁴ L'exégèse johannique actuelle accorde beaucoup d'attention à la figure du disciple bien-aimé, ainsi qu'aux stratégies de légitimation de son autorité, mises dans le 4^{ème} évangile. Dans ce contexte, la scène du pied de la croix redouble en quelque sorte la position singulière du disciple lors du dernier repas : non seulement penché sur la poitrine de Jésus, dans une attitude qui pourrait bien être celle de l'héritier recueillant les dernières volontés de celui qui va mourir

La mère de Jésus se trouve donc à nouveau en situation de pivot. C'est autour d'elle que s'organise le rituel de passation de pouvoir ou de transmission de l'héritage. De même qu'à Cana elle opérait la qualification de Jésus comme acteur des temps messianiques, dans l'accomplissement des figures du salut universel que sont les prophètes Elie et Elisée, de même au pied de la croix elle se trouve à la charnière du ministère historique de Jésus et de son invisible présence au sein d'une communauté soutenue par le témoignage qualifié du disciple bien-aimé¹⁵.

2. Quel rapport avec la fille d'Israël ?

La péricope au pied de la croix ne comporte aucune allusion à la fille d'Israël, mais l'ensemble du récit johannique de la passion se trouve en quelque sorte sous le regard de la fille de Sion évoquée en Zacharie 9,9. En effet, le prologue à la passion que constitue l'entrée messianique (12,12-19) mentionne la fille de Sion, à travers l'exclamation: «Ne crains pas, fille de Sion, voici que ton roi vient, assis sur un petit d'ânesse» (v. 15). Or, si l'on se reporte au contexte de Zacharie 9, on constate que la fonction de la fille de Sion consiste à sanctionner la manifestation d'une royauté messianique, à la fois non violente (l'âne, monture quotidienne des temps de paix plutôt que le cheval de guerre) et universelle de par son rayonnement, «de la mer à la mer et du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre» (Za 9,10)¹⁶.

Tel est justement l'objet de la scène centrale du récit johannique de la passion, à savoir la confrontation de Pilate et Jésus. La discussion porte sur le type de royauté exercée par Jésus : non pas royauté ethnique et nationale (du titre

(voir le parallèle avec la transmission des promesses de l'Alliance, dans le cas de la succession allant d'Abraham à son petit-fils Jacob: *Livre des Jubilés*, texte cité dans: Y.-M. BLANCHARD, *Saint Jean*, « La Bible tout simplement », Éditions de l'Atelier, 1999, pp. 12-13), mais aussi en fonction d'interprète sans lequel il n'y aurait pas de communication satisfaisante entre Jésus et les plus proches de ses apôtres, à commencer par Pierre (Jn 13,22-26).

¹⁵ Traduction littérale: «Celui qui a vu témoigne ; et son témoignage est vrai ; et celui-là sait qu'il dit vrai afin que vous croyiez» (19,35). La phrase paraît redondante, mais la 3^{ème} proposition pourrait bien être une glose, ou surcharge explicative, confirmant l'énoncé à partir d'une relecture postérieure à la rédaction du passage. Le recours au déictique celui-là confirmerait qu'il s'agit là d'un premier élément de commentaire, d'abord tenu à distance du texte (fonction du démonstratif), puis intégré à l'énoncé. Le procédé est d'ailleurs fréquent dans le 4^{ème} évangile : pour s'en tenir au seul motif de l'autorité du Disciple, voir l'ultime conclusion du livre: « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites ; et nous savons que son témoignage est vrai » (21,24).

¹⁶ La référence à Zacharie 9 est explicite en Mt 21,5 et Jn 12,15, qui développent l'un et l'autre la citation scripturaire, clairement annoncée comme telle: «afin que s'accomplît la parole du prophète» (Mt); «selon qu'il est écrit» (Jn). Toutefois, Me et Luc empruntent au même paradigme prophétique, non seulement les éléments du récit (entrée messianique à Jérusalem), mais la matière du dialogue initial entre Jésus et les disciples envoyés pour préparer le cortège. De plus, Me et Le y reviennent une troisième fois, à travers les objections émises par certains spectateurs intrigués du fait que les disciples viennent détacher l'ânon. En l'occurrence, le texte vétéro-testamentaire ne constitue pas seulement un arrière-plan symbolique mais la trame même du récit évangélique commun aux quatre livres.

« roi des juifs » - v. 33 - on passe à l'affirmation globale: « je suis roi » - v. 37) ; non pas royauté militaire soutenue par la force (v. 36), mais royauté pacifique fondée sur l'attachement à la vérité (v. 37)¹⁷. Ainsi, l'ensemble du récit johannique de la passion reçoit un premier éclairage de la référence à Zacharie 9: la fille de Sion est, en quelque sorte, tirée de son milieu originaire (le livre prophétique) et conviée à la scène de l'entrée messianique de Jésus dans la ville sainte. Sa seule présence suffit à attester le caractère singulier d'une royauté différente des pouvoirs de ce monde, comme cela ressortira clairement de l'affrontement avec Pilate.

3. Redéfinition du rôle de la Mère au pied de la croix.

Comme nous l'avons vu, la mère se tient à l'articulation de l'acte fondateur que constitue le mystère du Christ en croix et de l'exercice de l'autorité apostolique post-pascale, sous le contrôle d'un disciple bien-aimé reçu comme le témoin exemplaire, du moins dans la mouvance de sa propre communauté. Or, l'allusion à Zacharie 9, ainsi que la scène de rencontre avec Pilate ont posé les conditions de toute autorité exercée à la suite de Jésus: non violence et universalité. Ainsi donc, en filigrane de la mère, qui enfante l'Église à son autorité propre, se profile le visage de la fille de Sion acclamant le Messie pacifique, reconnu par toutes les nations¹⁸. Les deux figures se rejoignent dans l'affirmation d'un mode d'autorité propre à l'Église apostolique, à l'exemple du Maître livré, sans concession à la force incarnée par le pouvoir romain ni compromission avec les replis identitaires déclarés par les autorités d'Israël.

Par l'adoption du fils cadet, en suppléance du Fils unique éliminé par la puissance romaine alliée au nationalisme d'Israël, la mère de Jésus préside à la naissance de l'Église. De même, aux noces de Cana, par la désignation de Jésus comme acteur qualifié des signes messianiques, la mère de Jésus avait déclaré l'avènement des temps nouveaux et ouvert le récit de la vie publique. Ainsi, la figure narrative de la mère de Jésus (non pas forcément le personnage historique) ne représente ni Israël ni l'Église mais le passage de l'un à l'autre. Elle exerce ainsi une fonction interprétative : qu'elle ait ou non un rôle actif dans le récit, elle se tient comme l'indice permettant de lire le récit en termes d'accomplissement. Fille

¹⁷ Y.-M. BLANCHARD, «Le Règne de Dieu dans l'évangile de Jean», in *Évangile et Règne de Dieu*, Cahiers Évangile n° 84, Cerf, Paris, 1993, pp. 54-56.

¹⁸ Les quatre récits évangéliques de l'entrée triomphale de Jésus, sous les traits du roi pacifique de Zacharie 9, expriment le motif de l'acclamation par un second emprunt scripturaire, en l'occurrence le psaume 117,25-26. Outre la reprise formelle du fragment textuel, c'est l'ensemble du psaume qui est ainsi évoqué, notamment la mise en scène appropriée à la fête des Tentes: «Le Seigneur est Dieu, il nous illumine; serrez vos cortèges, rameaux en main, jusqu'aux cornes de l'autel» (v. 27). Ainsi, qu'il s'agisse de Zacharie ou du psaume 117, le matériau narratif constituant la péricope des «Rameaux» procède directement de l'Ancien Testament. Cela ne veut pas dire que le référent historique soit inexistant, mais il faut reconnaître qu'il devient difficile, sinon impossible, de le reconstituer, en quelque sorte en deçà d'une composition littéraire très élaborée.

d'Israël, elle rassemble la tradition prophétique relative au Messie universel et non violent ; de ce fait, elle qualifie Jésus comme étant personnellement ce Messie-là et non une quelconque contrefaçon. Mais elle est aussi du même coup la nouvelle fille de Sion : elle rassemble le ministère terrestre de Jésus et assure la passation au disciple, figure de référence d'une communauté croyante, attachée à son Seigneur, reconnu vivant et présent, au-delà de la disparition physique, dûment attestée par le coup de lance venant confirmer le verdict de mort.

Comme toute figure d'accomplissement, la mère de Jésus participe à la fois de l'ancien et du nouveau. Telle la jeune fille d'Israël du deuxième livre des Rois, elle désigne le Messie Jésus avant même qu'il ait commencé d'agir. Nouvelle fille de Sion acclamant la royauté du Seigneur crucifié, elle désigne l'Église apostolique, plus précisément la communauté johannique, comme l'héritière légitime d'une royauté de service et de paix, appelée à se répandre jusqu'aux extrémités de la terre. En ce sens, la jeune fille d'Israël et nouvelle fille de Sion est d'abord la mère, qui non seulement inaugure le ministère de son fils Jésus mais donne naissance à l'Église au travers d'un enfantement douloureux comme la croix et radieux comme l'aube de Pâques : « La femme, quand elle accouche, a de la peine, car son heure est venue ; mais, quand elle a mis au monde son enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse, à cause de la joie qu'un homme soit venu au monde » (Jn 16,21). Tel est sans doute le plus beau verset mariai du 4^{ème} évangile : au-delà de la personnalité historique de Marie de Nazareth, mère de Jésus, il s'agit bien du mystère pascal qui, enfantant le Messie et l'Église, accomplit la figure de la fille d'Israël en attente du Sauveur.

Fille d'Israël et mère de l'Église, la mère de Jésus se tient à la charnière de l'un et l'autre Testaments. Dès lors, elle ouvre ce qu'Origène nommait « l'évangile éternel », autant dire l'universelle royauté du Seigneur exalté, présent au monde par la médiation de l'Église, jusqu'à son retour dans le plein accomplissement du mystère pascal. Figure du passage, la mère réapparaîtra dans l'Apocalypse sous les traits d'une femme enfantant le Messie, dans le contexte pascal d'un combat mortel ouvrant sur la vie en plénitude (Ap 12). Là encore, il s'agira autant de Jésus que de l'Église, la figure johannique de la Mère ayant précisément pour fonction de lier l'un et l'autre, dans une dynamique pascale. Fille d'Israël, oui mais en tant que mère et du Christ et de l'Église : ainsi peut-on formuler les bases d'une mariologie johannique qui ne serait fondée, ni sur des catégories théologiques importées, ni sur des débordements imaginaires, mais sur la simple analyse narrative des deux pericopes mariales du 4^{ème} évangile, elles-mêmes considérées du point de vue de leur appartenance au champ herméneutique coextensif du Canon biblique.

Die Bedeutung der Theologie für die Universität Hans Schwarz

Abstract: Importanța teologiei pentru universitate. Teologia este o funcție a Bisericii creștine. Din această perspectivă se pune întrebarea ce loc are teologia în universitate și dacă universitatea se poate dispensa de teologie? Pentru a răspunde la această întrebare, autorul arată mai întâi că în tradiția iudeo-creștină școlile teologice au o tradiție îndelungată și ele se află la originea universităților moderne. Până la sfârșitul secolului al 18-lea teologia, alături de drept și medicină, era o parte firească și esențială a ofertei universitare.

Universitățile moderne sunt instituții pentru cercetare științifică, instruire și formare în diferite domenii de activitate. Ele se află în concurență în privința calității cercetării. Dacă Bisericilor le revine sarcina să-și pregătească slujitorii, se pune întrebarea, în contextul condițiilor actuale, ce loc mai are teologia în universitate și care este misiunea ei în cadrul acesteia? Căci dacă teologia vorbește despre Dumnezeu și despre cuvântul Său, iar Dumnezeu nu este parte a timpului și a spațiului nostru, cum mai poate fi teologia știință? Doi teologi de seamă din Biserici diferite, Thomas F. Torrance și Wolfhart Pannenberg, susțin că teologia este în realitate o știință și nu trebuie să se sfiască de comparația cu științele naturii.

Prin studiile sale patristice, T. F. Torrance a arătat că creștinismul primar, prin propovăduirea Evangheliei în lumea culturală greco-romană, a schimbat structurile gândirii dualiste a acestei culturi. De aceea misiunea credinței creștine, și implicit a teologiei, este să schimbe, în fiecare epocă, cultura omenească, știința și filosofia. Deoarece teologia este știința despre Dumnezeu, despre om și despre lume, teologia și științele naturii au o bază comună pe care se pot întâlni. Aici teologia este legătura unității culturale, având rolul de a uni cunoștințele. La rândul său, W. Pannenberg subliniază faptul că teologia este știința despre Dumnezeu și îndeplinește condițiile unei discipline științifice, justificându-și prin aceasta locul și necesitatea în universitate. Deoarece teologia este știința despre Dumnezeu, iar Dumnezeu determină întreaga realitate, El este Cel Care ne ajută să cunoaștem realitatea în întregul și în părțile ei componente. Și deoarece cunoașterea realității are întotdeauna un caracter provizoriu, științele seculare nu pot oferi cunoștințe mai definitive decât teologia. Se poate chiar susține că, întrucât teologia se referă la cunoașterea întregii realități, iar în învierea lui Hristos avem anticipat sfârșitul istoriei, teologia ne oferă o cunoaștere a realității mai adâncă decât alte științe. Pe lângă aceasta, cunoașterea științifică seculară este fragmentară, parțială și nedeplină atâta timp cât exclude dimensiunea teologică. Datorită specializării cunoașterii științifice seculare, noi cunoaștem tot mai mult în domenii tot mai restrânse, până vom ajunge să cunoaștem aproape totul despre nimic și nu vom putea contribui la cunoașterea realității ca întreg. Aici intervine rolul teologiei de a oferi o viziune asupra întregii realități, chiar dacă aceasta rămâne fragmentară. Teologia trebuie să amintească mereu științelor seculare că, întrucât ele exclud pe Dumnezeu ca Creator, Proniator și Mântuitor, percepția lor despre realitate este deficitară. Dacă, spre exemplu, privim mediul înconjurător numai ca natură, nu avem nici o năsură din afara lui ca să ne arate cum să ne comportăm cu natura și în acest caz problemele ecologice sunt inevitabile. Dimpotrivă, dacă privim natura în relație cu Dumnezeu, ea este înțeleasă ca creație în legătură cu Creatorul ei, și având o valoare în sine, pe care a primit-o de la Dumnezeu Creatorul. La fel se întâmplă și cu omul. Fără raportare la Dumnezeu, el este înțeles ca un obiect care poate fi folosit și exploatat în mod arbitrar. Dacă înțelegem însă omul ca fiu al lui Dumnezeu, el trebuie tratat cu respect.

In der ehemaligen Sowjetunion wurde die Religion als Aberglaube betrachtet und die Theologie als Pseudowissenschaft abgetan. Deshalb wurden in den meisten Ländern des sowjetischen Machtbereichs die theologischen Fakultäten aus den Universitäten verbannt. Auch im Westen ist der Universitätsstatus der Theologie keineswegs selbstverständlich. Wegen der strikten Trennung von Staat und Kirche in Frankreich sind dort theologische Fakultäten nicht mehr Teil der Universitäten, außer in den Gebieten, die einstmals zu Deutschland gehörten. In den USA gibt es an Staatsuniversitäten ebenfalls keine theologischen Fachbereiche oder Fakultäten. Doch wurden in den letzten 30 Jahren an den meisten Staatsuniversitäten in den USA Religious Studies Departments gegründet, die oft die Größe von theologischen Fakultäten haben. Wo es traditionsgemäß theologische Fakultäten gegeben hat, wie etwa in der Bundesrepublik Deutschland, überlegt man sich aus finanziellen Gründen und wegen der oftmals geringen Zahl von Theologiestudenten, ob nicht einige Fakultäten verkleinert oder gar aufgehoben werden könnten. Doch sind theologische Fakultäten für Universitäten entbehrlich? Um diese Frage sachgemäß zu beantworten, dürfen wir nicht nur von der Gegenwart ausgehen, sondern müssen uns auch geschichtlich orientieren.

1. Theologie und Universität in historischer Perspektive

Im jüdisch-christlichen Kontext haben theologische Schulen eine lange Tradition. Die Rabbinische Akademie in Jamnia, südlich von Tel Aviv, etwa, wurde von Johanan ben Zakkai nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) gegründet. Später gab es im Christentum Schulen, die an den Kathedralen und Klöstern angesiedelt waren, in denen junge Menschen von Mönchen in

verschiedenen Wissensbereichen unterrichtet wurden. Die Universität entspross diesen Schulen, um jungen Menschen eine Erziehung zu ermöglichen, die über rein kirchliche Interessen hinausging. Diese neuen Allgemeinen Studien (*studia generalia*) waren international ausgerichtet, sie schlossen also Studierende von anderen Ländern mit ein. So erwuchs die Universität als eine Gemeinschaft von Studierenden und Lehrern und empfing ihre Gründungsurkunde vom Papst oder dem Kaiser. Die erste dieser modernen Universitäten wurde im späten 11. Jahrhundert in Bologna gegründet. Ein Jahrhundert später gab es dort schon vier Universitäten von Lernenden, so genannt nach den vier Nationen der Lombarden, Toskanern, Römern und denen, die von außerhalb Italiens kamen.

Den Universitäten von Studierenden und Gelehrten wurden gewisse Privilegien gewährt, wie etwa Beschützung gegen ungerechtfertigte Festnahmen oder das Recht zu einem Prozess vor Standesgleichen. Sie waren also private Gesellschaften zum Schutz ihrer Mitglieder. Sie konnten sich selbst regieren und die Studierenden und Lehrer konnten ihren eigenen Rektor wählen. Obwohl es nicht erlaubt war, Atheismus oder Häresien zu lehren, gab es keine Beschränkungen, was man studieren konnte. Die Universitäten waren unabhängig und mussten sich selbst finanzieren. Die Lehrenden erhoben von ihren Studierenden Gebühren und mussten diese deshalb bei guter Laune halten. Erst im späten 14. Jahrhundert wurde die Universität als eine Gemeinschaft von Lehrenden und Gelehrten verstanden, eine Gemeinschaft, die von den kirchlichen oder weltlichen Autoritäten anerkannt war. Diese frühen Universitäten hatten keine dauerhaften Gebäude und wenig Besitz. Unzufriedene Studenten konnten anderswo hinziehen und ihre eigene Universität errichten, wie etwa 1209 in Cambridge, als die Universität dort von Studierenden aus Oxford gegründet wurde.

Bis Ende des 18. Jahrhunderts bereiteten die Universitäten junge Menschen zum Dienst in der Kirche oder im weltlichen Bereich vor in den drei Hauptdisziplinen Jura, Medizin oder Theologie. So war die Theologie ein natürlicher Teil des Universitätsangebot. Bis ins 18. Jahrhundert wurde auch in den Vereinigten Staaten die höhere Ausbildung fast nur von Denominationen gefördert, etwa den Puritanern der Anglikanischen Kirche in Harvard oder den Presbyterianern in Princeton. Noch in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts wachte der Rat von Harvard College, jetzt Harvard University, sorgfältig darüber, dass dort keine liberalen theologischen Positionen vertreten wurden.

Ursprünglich waren die Universitäten freiwillige Organisationen, um hauptsächlich Studierende fremder Nationen von der Willkür der Stadtbevölkerung und anderen unangenehmen Vorkommnissen zu schützen, denen im Mittelalter Fremde ausgesetzt waren. Sie hatten eine ähnliche Funktion wie die Zünfte in fremden Städten. Deshalb redet man von der *universitas scholarium*, **der Universität von Studierenden, und der *universitas magistrorum et scholarium***, der Universität von Magistern und Studierenden. Hatte man einen Doktor- oder Magistergrad von einer Universität verliehen bekommen, dann hatte man das Recht, ohne weitere Prüfung überall zu lehren. Die *studia generalia* oder die allgemeinen Studien wurden also überall anerkannt. Die Colleges oder *collegia* waren keine Colleges im modernen Sinn, sondern Gebäude für die Doktoren eines bestimmten Fachbereiches, ähnlich wie es die Universitäten für die Studenten waren. Heute jedoch sind die Universitäten keine Zusammenschlüsse von Fremden, da die ausländischen Studenten nur einen kleinen Prozentsatz der jeweiligen Studierendenzahl ausmachen. Colleges sind auch keine Residenzen mehr, sondern Fakultäten, die ein bestimmtes Fachgebiet abdecken. Zudem ist die religiöse Komponente der Gründer weitgehend abhanden gekommen, außer man zieht die wenigen kirchlichen Universitäten in Betracht, wie die römisch-katholische Universität in Eichstätt oder eine der alt ehrwürdigen päpstlichen Universitäten in Rom. Doch letztere sind keine Universität im modernen oder traditionellen Sinne, da das einzige Forschungsgebiet einer päpstlichen Universität die Theologie ist. Moderne Universitäten sind Institutionen für Ausbildung und Forschung, die miteinander im Wettbewerb stehen, um qualifizierte Studenten und Fakultätsmitglieder an sich zu binden, und sie stehen auch miteinander im Wettbewerb bezüglich der Qualität ihrer Forschung. Wie passt bei diesen veränderten Bedingungen die Theologie dann noch in eine moderne Universität und was wäre dort ihre Aufgabe?

2. Der wissenschaftliche Charakter der Theologie

Sowohl Karl Barth als auch Paul Tillich betonten: "Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche."¹ Wenn sich die Theologie so versteht, warum sollte sie dann in der Universität beheimatet sein? Diese Frage wird auch außerhalb der Universität erhoben, z.B. in konservativen

¹ Paul Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956), 9.

katholischen oder evangelischen Kreisen. Dort befürwortet man oft eine Theologie, die in kirchlich überwachten Institutionen gelehrt wird, damit die Rechtgläubigkeit der Lehrenden sichergestellt werden kann. Da in der Bundesrepublik Deutschland Pfarrer an Universitäten ausgebildet werden und Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erteilen müssen, will der Staat sicherstellen, dass die wissenschaftliche Ausbildung des Klerus zur Erteilung solchen Unterrichts angemessen ist und unterhält deshalb theologische Fakultäten. Wie wir jedoch am Fall des Landes Brandenburg erkennen, ist der Religionsunterricht nicht völlig staatlich garantiert, da dort der Religionsunterricht nicht mehr reguläres Unterrichtsfach in den Schulen ist. So könnte allgemein das Interesse des Staates an einem universitär ausgebildeten Klerus schwinden.

Wenn wir das staatliche Interesse an der universitären Ausbildung des Klerus beiseite stellen, muss man sich fragen, ob die Theologie von ihrem Selbstverständnis her ein universitäres Umfeld beansprucht. Da sich die Theologie mit Gott oder dem Wort Gottes beschäftigt und Gott nicht Teil unseres Raumes und unserer Zeit ist, wie kann dann die Theologie wissenschaftlich betrieben werden? Wir könnten höchstens untersuchen, welche Bedeutung Gott oder das Wort Gottes für das menschliche Verhalten haben. Dazu brauchte man aber keine Theologie, sondern eher die Religionspsychologie oder die vergleichende Religionswissenschaft. Obwohl sich die Theologie, wenigstens in ihren Grundüberlegungen, auch mit Religion befasst, würden sich die meisten Theologen dagegen wehren, das Studium der Theologie mit dem Studium der Religion gleichzusetzen. Die Religion würde man eher den "Religious Studies Departments" überlassen. Doch ist es nicht unwichtig, dass zwei prominente Theologen aus ganz verschiedenen Lagern, nämlich Thomas F. Torrance und Wolfhart Pannenberg behaupten, die Theologie sei in der Tat eine Wissenschaft und brauchte den Vergleich mit den Naturwissenschaften nicht zu scheuen.

Besonders durch seine patristischen Studien kam Thomas Torrance zur Überzeugung, dass die frühe Christenheit nicht nur das Evangelium in die griechisch-römische Kulturwelt hineinrug, sondern auch die vorherrschenden Denkstrukturen und die Kultur in diesem Raum so veränderte, dass das Evangelium darin Wurzeln schlagen und sich weiterentwickeln konnte.² Da die biblische Lehre von der Menschwerdung und der Erlösung mit dem dualistischen Denken, das im griechischen Denken vorherrschte, in Konflikt kam, bemühten sich die christlichen Theologen, diese hellenistischen Denkstrukturen durch das Evangelium zu verändern. Dieser Prozess begann schon in den ersten christlichen Jahrhunderten.

Torrance ist überzeugt, dass es die Aufgabe des christlichen Glaubens in jedem Zeitalter sei, menschliche Kultur, Wissenschaft und Philosophie zu verändern. Da die moderne Wissenschaft sich in einer Kultur entwickelte, die vom christlichen Glauben beeinflusst war, überrascht es nicht, dass Torrance wichtige Ähnlichkeiten zwischen dem christlichen Glauben und den Wissenschaften rindet. Zum Beispiel bezeichnet es Torrance als "irrational, Glaube und Vernunft in Gegensatz zu sehen, da der Glaube die Rationalität ist, die von der Vernunft im Vertrauen auf das übernommen wurde, was sie zu verstehen versucht, und dass der Glaube die grundlegendste Form der Erkenntnis ist, auf der alle rationalen Untersuchungen gründen."³ Dies heißt, es gibt weder rationales Untersuchen noch Nachdenken, ohne einen grundlegenden Glauben oder ein Vertrauen, dass wirklich sinnvoll ist, was wir in diesem Prozess tun. Torrance erinnert auch daran, dass Wissenschaftler unter dem Ansporn eines Glaubens in die Einsichtbarkeit der Natur und in eine neue Sichtweise ihrer Ordnung "große Entdeckungen machten und Theorien anstellten, die über das hinausgingen, was anscheinend

² Siehe Thomas F. Torrance, *Transformation & Convergence in the Frame of Knowledge. Explorations in the Interrelations of Scientific and Theological Enterprise* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1984), viii.

³ Torrance, *Transformation & Convergence*, 194.

gesichert schien."⁴ Ohne es vorher zu wissen, waren Wissenschaftler überzeugt, dass etwas zu finden war, und in der Tat entdeckten sie es.

Hier wird der fundamentale Glaube vorausgesetzt, dass wir die Wirklichkeit mit unseren theoretischen Konstruktionen erfassen können und dass es eine innere Harmonie der Welt gibt. Dieser tiefe Glaube, der das grundlegende Untersuchungsschema ausmacht, auf das wir uns verlassen, wenn wir forschen und überlegen, glaubt z.B. an "die Existenz oder die Wirklichkeit des Universums und die Ordnung und die Verstehbarkeit des Universums, zusammen mit der Stabilität, der Konstanz und Einfachheit der rationalen Ordnung."⁵ Wir werden hier an Einsteins Aussage erinnert, dass "der Alte nicht würfelt" und dass er "raffiniert, aber nicht

übelwollend ist."⁶ Für Torrance ist diese letztendliche Glaubenshaltung, die wissenschaftliches Denken und Nachforschen möglich macht, in Gott begründet, der "einzigen schöpferischen Quelle der Ordnung und der Rationalität des Universums."⁷ Gott ist der Schöpfer des ganzen Universums und deshalb ermöglicht er sowohl die Erforschung als auch die theologische Reflexion der Schöpfung.

Torrance weist die "Tunnelsicht" zurück, die die Theologie "auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beschränkt. ... Theologie hat es mit der unbegrenzten Wirklichkeit Gottes im Bezug auf das Universum aller Zeiten und Räume zu tun, also mit dem Menschen insgesamt, nicht nur im Bezug auf seine innermenschlichen Beziehungen, sondern im Bezug auf alles, das Gott gemacht hat und unaufhörlich innerhalb des Universums erhält, denn der Mensch und die nicht-menschliche Schöpfung sind, was sie sind, nur innerhalb des Gefüges des Universums und nicht ohne den Bezug zu ihm."⁸ Torrance verweist hier auf Johannes Calvin, der die Schöpfung das *theatrum gloriae* Gottes nannte. Da sich die Theologie mit Gott, dem Menschen und der Welt befasst, haben "theologische Wissenschaft und die Naturwissenschaften" einen gemeinsamen Grund, auf dem sie sich treffen und wo ein gegenseitiger Austausch stattfindet.

Theologie als Wissenschaft von Gott funktioniert in ähnlicher Weise wie die Naturwissenschaften, denn ebenso wie die Naturwissenschaften muss die Theologie "ein Vertrauen in die Wirklichkeit haben, mit der sie sich befasst und mit den Charakteristiken des Gebiets, in dem sie tätig ist."⁹ Die Wirklichkeit, mit der es die Theologie zu tun hat, ist Gott, der Schöpfer des Universums, der durch göttliche Selbstoffenbarung und Selbstkommunikation in Jesus Christus die kontingenten Strukturen von Raum und Zeit betreten hat. "Theologische Wissenschaft muss deshalb Begrifflichkeiten von Gott hervorbringen, die ihm *angemessen* sind" und "nicht Begriffe, die wir aus unserem eigenen religiösen Selbstverständnis hervorbringen, sondern Begrifflichkeiten, die uns werden durch die Natur der göttlichen Majestät aufgedrängt."¹⁰ Es ist die Aufgabe der Theologie, "so die Kenntnis von Gott zu klären und zusammenzubringen, dass wir in unsere Alltagserfahrung und in unseren Glauben an Gott eine theologische Ordnung bringen und dadurch ein weiteres, tieferes Verständnis Gottes fördern."¹¹ Die Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist also analog zu der der Naturwissenschaften, nämlich Kenntnis zu klären und zu vereinen, so dass sich eine Ordnung ergibt. Torrance fordert deshalb, dass "dogmatische Theologie ... durch die Begriffe geformt wird, die sowohl der Natur Gottes würdig sind und empirisch in der Welt relevant sind, die er gemacht hat."¹² Es ist für Torrance klar, dass in Analogie zu der naturwissenschaftlichen Forschung der materielle Inhalt der Erkenntnis in der Theologie durch ihre Form und ihren Inhalt bestimmt sein muss und nicht umgekehrt. Wissenschaftliche Theologie ist "die einzigartige Wissenschaft, die der Kenntnis Gottes gewidmet ist und die sich von aller anderen Wissenschaft durch die Einzigartigkeit ihres Objektes unterscheidet, das nur von ihren eigenen Bedingungen her erfasst werden kann, und innerhalb der

⁴ Torrance, *Transformation & Convergence*, 195.

⁵ Torrance, *Transformation & Convergence*, 202.

⁶ Torrance greift diese Aussagen Einsteins in seinem Beitrag "Theological Science" auf in Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Charlottesville, VA: University Press, 1980), 112 und 127.

⁷ Torrance, *Transformation & Convergence*, 212.

⁸ Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), 67.

⁹ Torrance, *Reality*, 82.

¹⁰ Torrance, *Reality*, 83.

¹¹ Torrance, *Reality*, 85.

¹² Torrance, *Reality*, 93.

tatsächlichen Situation, die es in unserer Existenz geschaffen hat, um sich kund zu tun."¹³ Die Theologie ist die Wissenschaft, die der Kenntnis Gottes gewidmet ist, genauso wie die Biologie die Wissenschaft ist, die der Kenntnis der Biosphäre gewidmet ist, der Sphäre der Lebewesen. Aber die Theologie ist auch anders als alle anderen Wissenschaften, denn "alle anderen Wissenschaften sind durch ihre eigenen Spezialisierungen begrenzt. ... Aber die theologische Wissenschaft hat als ihre primäres Objekt den einen Gott, der die Quelle allen Seins und der Grund aller Wahrheit ist und deshalb ist sie mit Ganzheit und Einheit befasst, wie es für andere spezielle Wissenschaften nicht gilt."¹⁴

Trotzdem hat die Theologie ihre Grenzen. Als Wissenschaft ist die Theologie ein menschliches Unterfangen in der Suche nach Wahrheit. Sie will Gott erfassen, soweit sie kann, ihn verstehen, und so klar und sorgfältig wie möglich über das Verstandene und Erkannte reden. Deshalb hat sie mit den anderen Wissenschaften gemein, ein menschliches Suchen zu sein, das in aktiver Erforschung voranschreitet, indem sie Verknüpfungen mit der Wirklichkeit versucht, die sie schon kennt. Wie alle anderen Wissenschaften benötigt sie den Bezug auf eine extern gegebene Wirklichkeit. Und wie andere Wissenschaften verlässt sie sich auf keine vorgegebene Metaphysik, d.h. jegliche Metaphysik, die sie schon mitbringt, muss in Frage gestellt werden, wie etwa die traditionelle, natürliche Theologie. Die Theologie muss angemessene metaphysische Begrifflichkeiten entwickeln und benutzen, denn sie muss die Natur und den Status der Wirklichkeiten klären, auf die sich ihre Aussagen beziehen. Und schließlich, ähnlich wie andere Wissenschaften, ist die Theologie eine spezielle Wissenschaft, die auf eine Grenze zukommt, die sie "nicht durchdringen und nicht überschreiten kann, ohne inkonsequent und fehlerhaft zu werden."¹⁵ Die Theologie ist in ihren Ergebnissen begrenzt. Sie weiß nicht alles, und was sie weiß, weiß sie nicht bestimmt, denn sonst wäre sie eine Wissenschaft Gottes und nicht *über* Gott.

Es gibt noch zusätzliche Unterschiede zwischen Theologie und den anderen Wissenschaften, so etwa die annähernde Objektivität in der Theologie, d.h. dass wir Gott nur insoweit kennen können, wie Gott sich selbst unserer Welt zeigt. Wie Gott in sich selbst ist, wissen wir nicht. Aber in anderen Wissenschaften ist das zu untersuchende Objekt letztendlich ein Objekt in unserer Welt, während Gott dies nicht ist. Ein anderer Unterschied besteht bezüglich der Wahrheit. Für andere Wissenschaften ist ein wissenschaftliches Faktum immer mitteilbar, denn es ist eines von vielen vergleichbaren Fakten. "Theologische Wahrheit, ... ist einzigartig und kann nicht von ihrer konkreten Partikularität abstrahiert und verallgemeinert werden oder als ein Beispiel einer allgemeinen Wahrheit interpretiert werden."¹⁶ Wenn wir die konkrete Partikularität theologischer Aussagen übersehen würden, etwa die Offenbarung in Jesus Christus, würden wir von der Theologie zur vergleichenden Religionswissenschaft kommen.

Dann besteht ein Unterschied in der Subjektivität. Während in den anderen Wissenschaften das subjektive Moment soweit wie möglich ausgeschlossen werden sollte, ist in der theologischen Wissenschaft "das Personale ein Prädikat des Objektes und ... das Objekt erfordert die Wechselbeziehung zwischen Objekt und der Person des Theologen."¹⁷ In der Theologie beginnen wir nicht mit einer Trennung zwischen Subjekt und Objekt, sondern mit der Einheit von Objekt und Subjekt. An diesem Punkt bemerken wir wieder, wie wichtig es für Torrance ist, dass die Theologie, obwohl sie ein menschliches Unterfangen ist, nicht von einer menschlichen Person, sondern von Gott selbst ermöglicht wird. Nur durch Gott kann Gott erkannt werden. Während wir dabei eine Nähe zum scholastischen Denken Karl Barths bemerken, ist Torrance viel offener in seinem System, da er betont, dass der moderne Wissenschaftsbetrieb, an dem die Theologie partizipiert, sich nur aus dem jüdisch-christlichen Kontext ergeben konnte. Deshalb ist die Theologie für ihn entscheidend, denn sie ist "das Band der kulturellen Einheit", das alle Erkenntnis und Gelehrsamkeit miteinander verbindet.¹⁸

Wenn wir die Position von Torrance zusammenfassen, können wir sagen, dass er überzeugt ist,

¹³ Thomas F. Torrance, *Theological Science* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996 [1969]), 281.

¹⁴ Torrance, *Theological Science*, 282.

¹⁵ Torrance, *Theological Science*, 290.

¹⁶ Torrance, *Theological Science*, 302.

¹⁷ Torrance, *Theological Science*, 305.

¹⁸ Thomas F. Torrance, "The University within A Christian Culture," in Thomas F. Torrance, *The Christian Frame of Mind. Reason, Order, and Openness in Theology and Natural Science*, intro. W. Jim Neidhardt (Colorado Springs: Helmers and Howard, 1989), 143.

dass die Theologie ein wissenschaftliches Unterfangen ist, und dass sie wegen ihrer Bezogenheit auf andere Wissenschaften ein Teil des wissenschaftlichen Unterfangens sein muss und deshalb ein legitimer Partner im Diskurs innerhalb der Universität ist.

Wolfhart Pannenberg kommt zu ähnlichen Folgerungen, aber von einer ganz anderen Perspektive her. In seinen "Dogmatischen Thesen zur Lehre von der Offenbarung" (1961) behauptet er: "Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter."¹⁹ Pannenberg will die Theologie nicht in einem behüteten Raum betreiben, sondern innerhalb der allgemeinen Geschichte. Er lehnt das "Ghetto" einer besonderen Heilsgeschichte ab, und zieht eine allgemein zugängliche Universalgeschichte vor.

Dieser weite Horizont wird auch in seiner Christologie, *Grundzüge der Christologie* (1964) deutlich, wo er zu zeigen versucht, dass das Leben und Geschick Jesu nur im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition sachgemäß verstanden werden kann. Seine zentrale Behauptung hier ist, dass die Auferstehung Jesu "ein historisches Ereignis" ist.²⁰ Dies ist darin begründet, dass der Ursprung der frühen Christenheit sachgemäß nur im Lichte der eschatologischen Hoffnung der Auferstehung von den Toten erklärt werden kann, die auf den Erscheinungen

des Auferstandenen beruht. Für Pannenberg ist die Auferstehung Christi keine Glaubensaussage, sondern eine, die sich in der historischen Forschung gründet, insoweit eine historische Erforschung die Wahrhaftigkeit eines Ereignisses wie das der Auferstehung aufzeigen kann. Glaube ist für Pannenberg nicht Glaube an etwas, was man auch durch die Vernunft ergründen könnte, sondern das Vertrauen in die Treue Gottes. Die Theologie befasst sich nicht mit einem esoterischen Objekt, sondern mit etwas, das man mit anderen Disziplinen zusammen diskutieren kann.

In seiner *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) geht Pannenberg noch einen Schritt weiter. Er vertritt vehement den wissenschaftlichen Status der Theologie, indem er die drei fundamentalen Minimumkriterien wissenschaftlichen Status einer Disziplin akzeptiert, die vom Philosophen Heinrich Scholz in seiner Diskussion mit Karl Barth vorgetragen wurden. Während Karl Barth behauptet, dass der wissenschaftliche Status der Theologie "dem Gesichtspunkt der 'Sachgemäßheit' unterzuordnen sei", eine Behauptung, der auch Torrance zustimmt, geht Scholz einen entscheidenden Schritt weiter.²¹ Nach Scholz sind die notwendigen Mindestanforderungen für die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin:

1. Das Satzpostulat: In einer Wissenschaft können außer Fragen und Definitionen nur *Sätze* auftreten, d.h. Aussagen, für welche das Wahrsein behauptet wird.

2. Das Kohärenzpostulat: Alle Sätze müssen sich auf einen einheitlichen Gegenstandsbereich beziehen.

3. Das Kontrollierbarkeitspostulat: Hier handelt es sich um die Forderung der Nachprüfbarkeit des Wahrheitsanspruchs theologischer Sätze.²²

¹⁹ Pannenberg, These 3 der "Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung," in Wolfhart Pannenberg, Hrsg., *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 98.

²⁰ Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1964), 95.

²¹ So Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 270.

²² Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 271-72.

Während Barth diese Bedingungen als unakzeptabel für die Theologie zurückwies, nimmt sie Pannenberg auf und versucht zu zeigen, dass die Theologie tatsächlich diese Kriterien erfüllt. Das Kohärenzpostulat wird dadurch erfüllt, dass es einen einheitlichen Gegenstandsbereich für theologische Aussagen gibt, nämlich "die indirekte Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen".²³ Die Theologie untersucht die historischen Religionen, um herauszufinden, wie weit sich in ihnen die alles-bestimmende Wirklichkeit Gottes kundtut als die vereinigende Einheit aller Wirklichkeit. Die zwei anderen Kriterien werden insoweit erfüllt, dass sich theologische Aussagen wie philosophische darstellen, als Hypothesen über die Sinntotalität der Erfahrung, "aber *erstens* unter dem Gesichtspunkt der alles Gegebene in seiner noch unvollendeten Totalität letztlich bestimmenden Wirklichkeit und *zweitens* im Hinblick darauf, wie sich diese göttliche Wirklichkeit im religiösen Bewusstsein bekundet hat."²⁴

Die Theologie befasst sich mit der ganzen Wirklichkeit. Ihre Theorien können überprüft werden, da diese göttliche Wirklichkeit sich kundgetan hat und somit ein kognitiver Inhalt impliziert wird. Pannenberg nennt die Theologie zu Recht "Wissenschaft von Gott."²⁵ Wenn Theologie eine Wissenschaft ist, nämlich die Wissenschaft von Gott, dann ist die Frage positiv beantwortet, ob sie in den Kontext der Universität gehört. Aber was bringt die Theologie einer Universität?

3. Die Theologie als notwendiger Bestandteil der Universität

Wiederum können wir hier von Pannenberg's Reflexionen profitieren. Er betont, dass Gott kein Objekt unter anderen sei, denn Gott könne nur in indirekter Weise dargetan werden. Da jedoch unter Gott "die alles bestimmende Wirklichkeit zu verstehen ist, dann muss sich alles als von *dieser* Wirklichkeit bestimmt erweisen und ohne sie im letzten Grunde unverständlich bleiben."²⁶ Gott ist wesentlich für uns, damit wir die ganze Wirklichkeit erkennen können und ihre Teile in ihren wirklichen Dimensionen und Kontext. Da die Erkenntnis der Wirklichkeit immer vorläufig ist, worauf Torrance und Pannenberg hinweisen, haben die säkularen Wissenschaften nichts Definitiveres zu bieten als die Theologie. Man kann sogar sagen, dass die Theologie, da sie die gesamte Wirklichkeit betrachtet, und da in der Auferstehung schon das Ende aller Geschichte antizipiert ist, hat sie eine tiefere Einsicht in die Wirklichkeit zu bieten als andere Wissenschaften. Doch muss die Theologie auch bis zum Ende warten, um zu erfahren, ob ihre projizierenden Antizipationen wahr sind.

Wenn heute wieder interdisziplinäre Studien betont werden, zeigt das, dass die vereinigende Klammer des Wissenschaftsbetriebs verloren gegangen ist. Eine immer größere Spezialisierung führt dahin, dass wir immer mehr über immer kleinere Bereiche wissen, bis wir schließlich fast alles über Nichts wissen, und nichts mehr zum Verstehen des Ganzen beitragen können. Wir könnten sagen, dass die zunehmende Spezialisierung ein Ergebnis der Arbeitsteilung ist, die eine Expertise und eine Erkenntnis erlaubt, die noch vor einer Generation unbekannt war. In den Augen des Spezialisten sind Verallgemeinerungen oft ein Zeichen von Oberflächlichkeit und Seichtheit. Wenn Spezialisten aber unfähig werden, miteinander zu kommunizieren, wenn wir unfähig werden zu verstehen, was andere tun, dann besteht die Gefahr, dass wir vergessen,

²³ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 330.

²⁴ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 344.

²⁵ Vgl. den Titel von Kapitel 5, "Theologie als Wissenschaft von Gott," in, *Wissenschaftstheorie und Theologie*.

²⁶ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 304.

wozu wissenschaftliches Forschen überhaupt dient. Es sollte uns einem Verständnis der Wirklichkeit als Ganze näherbringen.

Aber erfassen wir heute überhaupt noch die Wirklichkeit als Ganze, wenn es nur Fragmentierung gibt? Hier sollte die Theologie wenigstens in ihrer systematischen Sparte uns eine Integration und eine Sicht des ganzen bieten, auch wenn solch ein Unternehmen fragmentarisch bleibt. Dies wurde mit Pannenberg's Forderung nach einer Universalgeschichte deutlich. In seiner *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983) erinnert uns Pannenberg noch an eine andere wichtige Facette. Er behauptete, dass die säkulare Beschreibung der Menschheit um "eine weitere, theologisch-relevante Dimension" erweitert werden muss.²⁷ Die säkulare Erkenntnis ist nur partiell und damit unvollständig, solange sie die religiöse oder theologische Dimension außer Acht lässt.

Die Theologie muss die Wissenschaften daran erinnern, dass in deren Wirklichkeitssicht Gott ausgeklammert wird und eine Behauptung von Wirklichkeit defizient bleibt, wenn Gott nicht als der Schöpfer, Erhalter und Erlöser in den Blick kommt. Diese zusätzliche Dimension ist nicht fakultativ. Wenn wir z.B. unsere Umwelt nur als Natur betrachten, haben wir keinen Maßstab außerhalb der Natur, der uns zeigt, wie wir sie behandeln sollen, und ökologische Probleme werden unvermeidbar. Für sich gesehen ist die Wissenschaft wertneutral. Wenn jedoch die Umwelt im Bezug zu Gott in den Blick kommt, dann wird die Natur als Schöpfung verstanden, die mit ihrem Schöpfer verbunden ist, von dem sie mit einem Eigenwert ausgestattet wurde. Ähnlich ist es bei der Betrachtung des Menschen. Ohne Bezug zu Gott wird er dann als Objekt verstanden, das dem Gebrauch und Missbrauch offen ist. Wenn wir einen Mensch als Kind Gottes verstehen, sind Gebrauch und Missbrauch unangemessen. Ein Kind Gottes soll mit Respekt behandelt werden. Auch im Blick auf uns selbst wird jeder letztgültige Bezugspunkt ausgelassen, einschließlich der unseres letztendlichen Geschicks, wenn wir Gott ausklammern. Deshalb bringt die Theologie eine Dimension mit sich, die die wissenschaftliche Forschung über das rein Handwerkliche hinaus zu einem Bemühen macht, das uns etwas von der Herrlichkeit Gottes erfahren lässt und von den Wundern, die wir in der Natur als seine Schöpfung erfahren.

Eine Universität ist heute eine Institution, ob privat oder staatlich, die dazu dient, Menschen in verschiedenen Wissensbereichen auszubilden und die Forschung nach Wahrheit und Erkenntnis in diesen verschiedenen Wissensbereichen voranzutreiben. Wie kann man aber Menschen ganzheitlich ausbilden und wie kann man über Detailforschung das Ganze in den Blick bekommen, wenn Gott als verbindende Klammer und Grund aller Wahrheit aus pragmatischen oder ideologischen Gründen ausgeschlossen wird? Deshalb betont Gesine Schwan zu Recht: "Indem Wissenschaft mit der Verpflichtung auf Wahrheit wieder den Grund in den Blick nimmt, warum Menschen eigentlich nach Erklärung von Wirklichkeit suchen, und indem sie erkennt, dass die Erklärung ohne die Frage nach ihrem Grund ihrerseits den Boden verliert, wird sie frei von verblendender Enge."²⁸ Genau diesen Bezug auf das, was hinter aller Wahrheit und allem Suchen nach Wahrheit steht, wird durch die Theologie den anderen Wissenschaften wieder nahegebracht.

²⁷ Wolflart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 19.

²⁸ So Gesine Schwan, "Das zerstörte Tabu. Die Wissenschaft braucht Religion zu ihrer Befreiung," in *Forschung & Lehre* (4/2003), 193.

MISCELLANEA

**ȘCOALA CONFESIONALĂ A ROMÂNILOR ORTODOCȘI DIN
PROTOPOPIATUL SOLNOCULUI AL II-LEA ÎN A DOUA
JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA**

COSMIN COSMUȚA

ABSTRACT. **The Romanian Orthodox Confessional School from the Solnoc Second Deanery Describing the 2nd Half of the 19th Century.** The study is illustrating, on the base of historical documents, the educative situation of the orthodox Christians living in Țara Lăpușului, Romanian county, in the second half of the 19th century, more specific, over a 23 years period of time. The oldest document that has been used is dated on 30th of November 1851, while the most recent one is dated on the latest months of the year 1874.

I studied the confessional schools issues because, at that point, those were almost the only schools from Transylvania where the Romanian language could be used.

After the 1848 revolution, the Romanian confessional learning is having its real progress. This fact is a result of the clerical mentality, at that point, regarding the major role of the scholar education, as one of the most appropriate method the church is having for rising the social, cultural and economical standard of the other nationalities living into the Austrian Empire.

On the other hand, there was a hidden danger in the state's lows of education which was of a great use converted into an impulse to do their best at that time. The problems that could occur if those standards were not respected, could lead to conversion of the confessional schools in local ones, fact which was equivalent to the imminent using of the Hungarian language as a teaching language instead Romanian, and the total control of the State over those schools.

A major role, during all this reluctant attitudes, hard times for the Romanian orthodox Christians, belongs to the great bishop of the Transylvanian Orthodox Church, Andrei Șaguna. He was the one who observed closely the whole process of the Romanian confessional learning during this period of time. At the end of the time we can clearly say that there were registered important and real progresses regarding the quality of the educational process, the material and methods that were used and the efficiency of the confessional schools.

*

Protopopiatul ortodox al Solnocului al II-lea¹ se suprapune în linii mari peste teritoriul ce e îndeobște cunoscut ca Țara Lăpușului², iar ca organizare administrativ teritorială, făcea parte din comitatul Solnocului Interior³. Ca formă de organizare bisericească, în zilele noastre, parohiile vechiului protopopiat al Solnocului al II-lea aparțin protopopiatului ortodox Târgu Lăpuș. Comunitățile românilor de aici, fie ei ortodocși sau greco catolici, nu erau foarte înstărite, ba de multe ori se descurcau foarte greu din punct de vedere economic⁴. Bineînțeles că acest lucru a afectat în mod direct procesul de învățământ, cu atât mai mult cu cât la vremea respectivă școlile erau confesionale, fiind susținute aproape exclusiv de comunitățile pe care le deserveau. Pe fondul eforturilor tot mai susținute ale românilor transilvăneni de a obține recunoașterea egalei lor îndreptățiri cu celelalte națiuni ale Imperiului, convingerea că ridicarea nivelului de cultură al poporului român din Transilvania și Ungaria era condiția fără de care nu se putea spera să se ajungă vreodată la punerea pe picior de egalitate a românilor cu ungurii, sașii și secuii, a devenit tot mai clară și mai puternică în cugetele celor ce erau îndrumătorii națiunii române de sub stăpânirea austriacă și apoi austro-ungară. Mai mult decât atât, au fost chiar momente în care lupta pentru realizarea dezideratelor naționale românești era atât de mult îngrădită, încât școala rămânea „singurul domeniu în care mai e posibil un demers public cu substrat național”⁵. E momentul să precizăm aici că această luptă se

¹ Protopopiatul Solnoc II a luat ființă în 1854, cf. Teodor Herman, *Monografia Istorică a Protopopiatului Ortodox Român Dej*, Cluj, 1926, p. 10. În 1874, la finele perioadei de care ne ocupăm în studiul de față, protopopiatul Solnocului al II-lea cuprindea un număr de 16 sate: Borcut, Văleni, Dobric, Dumbrava, Inău, Costeni, Cupșeni, Libotin, Mașca – Răzoare, Peteritea, Poiana Porcului – Fântânele, Rogoz, Rohia, Stoiceni, Suciul de Jos și Ungureni.

² Ca așezare geografică, Țara Lăpușului e mărginită la nord de munții vulcanici ai Maramureșului: Gutâi și Țibleș. Versantul vestic al celor din urmă se curbează spre sud, formând, împreună cu dealurile Suciului limita estică a Țării Lăpușului. La sud, delimitarea de valea Someșului se face prin podișul Boiului, dealurile Vimei și culmea Breaza. În fine, la vest, zona Lăpușului e mărginită de piemontul Șatrei, care o desparte de Țara Chioarului. Pentru alte informații legate de cadrul geografic și istoric al regiunii, dar și de folosirea termenului de „țară”, vezi și Georgeta Stoica și Mihai Pop, *Zona etnografică Lăpuș*, ed. Sport – Turism, București, 1984, p. 5-6.

³ În 1166 e pomenit în documente comitatul Solnoc, având o întindere deosebit de mare, de la râul Tisa până în centrul Transilvaniei. De-a lungul timpului acesta s-a împărțit în alte comitate: Dăbâca, Solnocul dinafară, Solnocul dinlăuntru și Solnocul de mijloc. E probabil ca în ultimii ani ai secolului al XII-lea, Solnocul dinlăuntru să fi existat deja ca și comitat. El acoperea în linii mari ceea ce în perioada interbelică avea să fie județul Someș, cu centrul la Dej. În decursul sec. al XIX-lea vor lua ființă pe teritoriul vechiului comitat Solnocul Interior, în districtele Chioar și Lăpuș, protopopiatele ortodoxe Solnoc I și, respectiv, Solnoc II. Pentru alte informații pe această temă, vezi și Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, ed. Dacia, Cluj, 1971, p. 131-132 și vol. IV, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 22-23.

⁴ Poporul român unit și neunit din partea de nord a Solnocului Interior era cel mai sărac din toată Transilvania și din această cauză situația școlară a copiilor de aici era deosebit de grea. Vezi Dumitru Suci (coordonator), autori: Dumitru Suci, Alexandru Moraru, Flaviu Vaida, Cosmin Cosmuța, *Crâmpie din istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania – Eparhia Sibiului către protopopiatul Solnoc II – Corespondență (1 octombrie 1845 – 20 decembrie 1874)*, editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2006, p. 24.

⁵ Simion Retegan, *Satul românesc din Transilvania, ctitor de școală (1850-1867)*, editura Echinox, Cluj Napoca, 1994, p. 13. E vorba aici de patenta absolutistă din 31 decembrie 1851.

desfășura în condițiile politice de după revoluția de la 1848, care au făcut să se succedă la intervale nu prea mari de timp regimurile neoabsolutist⁶, liberal⁷ și, în cele din urmă, cel dualist⁸.

Din motivele arătate mai sus am socotit că nu ar fi lipsit de interes să ne oprim puțin asupra câtorva documente din epocă, provenite din arhiva protopopiatului ortodox al Solnocului al II-lea⁹. Acestea constituie un tablou fidel al situației

⁶ Regim de oprimare pentru români și de accentuare a centralismului habsburgic, perioada anilor 1849-1859, mai e cunoscută în istoria monarhiei habsburgice și sub numele de decada absolutistă.

⁷ Interval de timp între 1860 și 1864, al cărui debut e marcat de înfrângerea militară a austrieilor în Italia, urmată de încheierea păcii de la Zürich la 10 noiembrie 1859. În urma acestei înfrângerii, împăratul Francisc Iosif inaugurează o epocă de experiențe constituționale, prin Diploma imperială din 20 octombrie 1860 și Patenta imperială din 26 februarie 1861, care prevedeau organe centrale legislative și executive echilibrate și o oarecare autonomie pentru provinciile Imperiului. Naționalitățile negermane urmau să participe activ la toate organele constituționale, de la adunările locale ale comitatelor, până la Reichsrat (parlamentul central). În aceste condiții românilor li s-a permis să se organizeze politic înainte de convocarea dietei transilvane, pentru că o parte a Reichsratului urma să fie constituită din delegațiile alese de dietele provinciale. Prin urmare, reprezentanții românilor s-au întrunit în 13-16 ianuarie 1861 într-o conferință națională la Sibiu, iar la 11-12 februarie au fost invitați la o întâlnire a reprezentanților tuturor naționalităților din Transilvania, la Alba Iulia, pentru a stabili modificările ce puteau fi aduse structurii politice a țării lor. Ungurii participanți au susținut însă că unirea Transilvaniei cu Ungaria se produsese la 1848 și acum trebuia doar să se ceară ca Transilvania să fie reprezentată în dieta ungară din Pesta. Românii, prin principalii lor purtători de cuvânt, episcopul ortodox Andrei Șaguna și cel unit Alexandru Sterca Șuluțiu, au respins categoric aceste pretenții, argumentând că unirea de la 1848 a fost ilegală. Majoritatea ungarilor au refuzat să participe atât la reorganizarea administrației locale, cât și la lucrările dietei, care s-a întrunit, în cele din urmă, la 15 iulie 1863, la Sibiu. La prima sesiune, la care a participat doar un număr mic de unguri, deputații români, având și aprobarea sașilor, au votat o serie de legi care garantau egalitatea națiunii române și a bisericilor ei cu celelalte națiuni și biserici din Transilvania și permiteau folosirea limbii române în administrație pe bază de egalitate cu maghiara și germana. Aceste legi au fost sancționate de către împărat, ceea ce a constituit o mare victorie pentru români. Sesiunea a doua a dietei, ținută între 23 mai și 29 octombrie 1864 a continuat organizarea unei administrații, justiții și economii ce trebuiau să asigure autonomia Transilvaniei. Pentru că experimentul constituțional n-a dat rezultatele așteptate de împărat (stabilitate internă, întărirea poziției monarhiei în relațiile internaționale), Francisc Iosif s-a hotărât să încerce încheierea unui aranjament cu ungurii. În 1865, ca o concesie față de viitorii săi aliați, împăratul a consimțit, în principiu, la unirea Transilvaniei cu Ungaria. În același scop a dizolvat, la 1 septembrie 1865, dieta de la Sibiu, ordonând alegeri pentru formarea uneia noi la Cluj, la 19 noiembrie. Totodată au fost modificate condițiile dreptului de vot, pentru a se reduce participarea românilor la alegeri. La 9 ianuarie 1866 împăratul a prorogat dieta Transilvaniei sine die, act ce a marcat de fapt sfârșitul existenței Transilvaniei ca principat autonom, întrucât dieta sa nu a mai fost convocată niciodată după aceea. Apoi s-au organizat alegeri pentru dieta Ungariei de la Pesta, pentru care românii au reușit să-și desemneze doar 14 deputați. Pentru alte amănunte în această chestiune vezi și Keith Hitchins, *The Rumanians of Transylvania and Constitutional Experiment in the Habsburg Monarchy 1860 – 1865*, în „Balkan Studies”, vol. V (1964), p. 96-97.

⁸ Regim instaurat în 1867 prin uniunea personală dintre Austria și Ungaria. Are să dureze până la sfârșitul primului război mondial, în 1918.

⁹ Documentele folosite la alcătuirea acestui material se află la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Maramureș, Baia Mare, în Fondul nr. 207, *Protopopiatul Ortodox Solnoc II*, și au fost publicate de Dumitru Suci și colaboratorii în volumul indicat la nota 4.

școlilor din zonă și al eforturilor depuse de comunitățile locale pentru înjghebură și susținerea unei minime activități școlare. Ca și în alte sate ale Transilvaniei, și în comunitățile din Țara Lăpușului, dotarea materială și activitatea ce se desfășura în domeniul învățământului se afla, datorită în primul rând stării materiale precare a comunităților respective, departe de ceea ce ar fi trebuit să fie o școală în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

După cum am spus deja, la mijlocul secolului al XIX-lea, în urma revoluției de la 1848-1849, o bună parte a țăranilor români din Transilvania erau proaspăt ieșiți din starea de iobăgie¹⁰. Aceasta însemna că ei aveau gospodării sărace, o dotare materială slabă și pământ puțin în proprietate. Prin urmare, ei nu puteau contribui prea mult la susținerea materială a școlii confesionale, în condițiile în care această susținere cădea exclusiv în sarcina comunității căreia îi aparținea școala¹¹. În majoritatea cazurilor nici țăranii ce fuseseră liberi și înainte de revoluție, nu stăteau cu mult mai bine, din punct de vedere economic, decât proaspăt eliberații iobagi, fapt pentru care, în majoritatea cazurilor, edificarea și întreținerea școlii confesionale se făcea de către comunitățile rurale românești cu mari sacrificii¹². Din această cauză nu au fost rare situațiile în care comunitățile sătești căutau să-și aleagă un dascăl din mijlocul lor pe considerentul că acesta, având casă proprie și oarece pământ în sat, va putea fi plătit cu o sumă mai mică decât dacă ar veni din altă parte. Un document datat în 30 noiembrie 1851¹³, ne arată că locuitorii din Dobricu Lăpușului „au alcăzuit de învățător” pe consăteanul lor Pavel Perhaiță, căruia se angajau să-i plătească 5 florini de argint pe lună, o jumătate de mierță de porumb pentru fiecare elev, pe an, și o sanie de lemne. Durata anului școlar avea să fie de 10 luni, iar sătenii se angajau să-i achite învățătorului plata în două tranșe, una la Bobotează, iar cealaltă la sfârșitul anului școlar. Mai este consemnat aici un aspect deosebit de important, anume acela că satul nu avea o clădire pentru școală, iar învățătorul Pavel se angaja să țină orele chiar în casa lui, fără a pretinde pentru aceasta plată în plus, după cum reiese clar din punctul al 3-lea al înțelegerii încheiate între comunitatea din Dobricul Lăpușului și învățătorul angajat de ei: „3^a – fiindcă comunitatea cassă de școală n-are, Perhaiță Pavel s-a prins că a învăța în cassă dumisale pentru plata mai sus alcăzuită”¹⁴. Deși în document nu se face nici o referire la aceasta, nu este exclus ca disponibilitatea învățătorului de a ține orele în propria casă să fi contribuit hotărâtor la alegerea sa pe acest post. Învățătorul, la rândul său, se angaja în fața sătenilor să-și dea toată silința în educarea copiilor lor: „Perhaițe

¹⁰ Revoluția de la 1848 a adus și desființarea iobăgiei. Acest lucru a fost prevăzut și de punctul al treilea al proclamației de la Blaj. Pentru mai multe informații în această problemă, vezi și Vasile Netea, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertatea națională*, Editura Științifică, București, 1974, p. 25; 68-79.

¹¹ Simion Retegan, în Studiu introductiv la *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 5-51.

¹² Idem, p. 5-7.

¹³ Dumitru Suciuc, *op. cit.*, documentul nr 13, p. 127-128.

¹⁴ Idem, p. 127.

Pavel se îndatorează, ca prunci[i] încât va ști dumnealui, cu cea mai mare silințe să-i învețe, și să steie de dânși[i].”¹⁵

Într-un alt act oficial apare însă foarte explicită situația în care argumentul apartenenței la comunitate joacă un rol decisiv în alegerea învățătorului. De data aceasta e vorba de cererea sătenilor din Inău, făcută la 6 februarie 1855, către comisarul cezaro-regal, de a-l recunoaște și întări ca învățător pe consăteanul lor George Tira¹⁶. Ei își motivau cererea fără echivoc: „fiindcă dânsul esse moșian de aici are casa și moșia sa și pentru simbria mai lesne ne împăcăm cu dânsul, decât cu streini, că uitându-ne noi împreiurul nostru și văzând lipsele noastre nu putem ca să aducem aici învățătoriu strein”¹⁷.

După cum ne putem da seama însă din alte documente, situațiile expuse mai sus nu erau cele mai rele. Din păcate întâlnim comunități în care locuitorii, adică părinții elevilor, dădeau dovadă de lipsă aproape totală de interes în ceea ce privește școala. Un caz de felul acesta este cel al satului Libotin. Birăul Toma Perța raporta la 22 decembrie 1859¹⁸, preturii cezaro-regale din Lăpușul Unguresc (Târgu Lăpuș) că locuitorii Libotinului nu aveau până la acea dată nici un dascăl și, prin urmare, copiii nu mergeau la școală. Birăul cerea pretorului să le stabilească numiților săteni un termen până la care ei să fie obligați să-și aleagă și să-și plătească un dascăl. Totodată Toma Perța atragea atenția că preferințele consătenilor săi pentru postul de învățător s-ar îndrepta către un anume Pavel Filip (probabil din aceeași localitate), dar acestuia îi lipsea atât talentul cât și cunoștințele necesare unui învățător. Într-adevăr pretorul Mitkiewitz din Lăpușul Unguresc a ținut seama de observațiile birăului Toma Perța și, în rezoluția pe care o găsim pe spatele documentului, datată 24 decembrie 1859, a dispus trimiterea actului protopopului tractual Vasile Cosma, în Rohia, cu specificația că Pavel Filip nu poate fi primit ca dascăl din cauză că nu are „științele trebuincioase”¹⁹.

O altă problemă în școlile sătești ale vremii respective era frecventarea cursurilor de către copii. Astfel o adeverință semnată de dascălul Grigorie Buda din Ungureni la 5 februarie 1862²⁰, atestă faptul că „umblă câte 6, sau cel mai mult câte 7 prunci” la școală, ceea ce cu siguranță era puțin față de numărul copiilor din sat. O situație mai exactă găsim în consemnarea dascălului Constantin Cosma din Rogoz, din 9 februarie 1862²¹, conform căreia 30 de băieți și 5 fete cu vârste cuprinse între 6 și 11 ani frecventau școala, în timp ce 28 de băieți și 30 de fete, aparținând aceluiași segment de vârstă, nu o frecventau. În ambele documente se fac referiri și la plata dascălilor. Dacă cel din Rogoz primea 12 florini pentru trei luni și jumătate de activitate

¹⁵ Idem, p. 128.

¹⁶ Idem, documentul 70, p. 174.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Idem, documentul 134, p. 222.

¹⁹ Idem, p. 222, nota 3.

²⁰ Idem, documentul 155, p. 238.

²¹ Idem, documentul 156, p. 238.

(sumă de altfel foarte mică), din consemnarea dascălului din Ungureni răzbate parcă deznădejdea totală: „iară pentru plată nu mai este nici o nădejde de nicăiri”²².

Un tablou mai complet al stării de lucruri din zonă, în ce privește școala și diversele ei probleme, îl oferă un raport sau „Protocol”, întocmit de Ioan Horvath, inspectorul școlar desemnat de sinodul protopopesc, purtând data de 10 ianuarie 1864²³. Raportul se referă la 8 localități din zonă și din el aflăm că învățătorul din Costeni avea o purtare „de mișloc” și cel din Cupșeni „e bun, însă beat”, în timp ce celorlalți 6 învățători nu li se aduceau obiecții nici în privința purtării, nici în privința preocupării pentru procesul de învățământ. Din consemnarea numărului de copii ce frecventau școala și a numărului celor ce nu o frecventau, observăm că situația nu era deloc bună. Stoiceniul era singura localitate unde numărul celor ce frecventau cursurile era mai mare decât al celorlalți, raportul fiind de 13 la 11. În celelalte localități consemnate, lucrurile stăteau mult mai rău. Astfel în Costeni frecventau doar 8 elevi, în timp ce 24 nu. În Cupșeni, față de 9 „prunci umblători”, 30 erau „neumblători”. În Ungureni raportul era de 11 la 24, în Libotin de 9 la 26, în Rogoz de 20 la 30, în Răzoare de 7 la 15, iar în Peteritea de 13 la 16²⁴. După cum ne putem da seama de aici frecvența era foarte slabă, iar de la rubrica privind preocuparea învățătorilor și a părinților pentru bunul mers al școlii, reiese foarte clar că vina o purtau părinții, care dădeau dovadă de nepăsare față de această problemă. La rubrica de observații se sugera necesitatea luării de măsuri de către autoritățile locale de stat pentru a-i obliga pe părinți să-și trimită copiii la școală²⁵.

Trebuie să precizăm aici că dintr-un raport ca cel al inspectorului școlar tractual de mai sus, nu reiese situația completă a școlii dintr-o anumită localitate. De pildă am văzut că la Rogoz se consemna buna purtare a învățătorului, dezinteresul părinților față de frecventarea școlii de către copii, ca și în celelalte localități ce apar în raport și faptul că 20 de copii cercetau școala, în timp ce 30 stăteau departe de ea. Ei bine, acestea nu erau, din păcate, singurele probleme ale școlii din Rogoz. După cum reiese dintr-o adeverință din vara anului 1864, semnată de preoții de aici, Gheorghe Herman și Ioan Cozma²⁶, în Rogoz nu numai că nu exista școală, dar nu exista nici măcar terenul pentru ridicarea unei școli, cu toate că „noi am prăbălit ca preoți ca să rădicăm”, după cum afirmau cei doi semnatari ai actului, care însă nu au beneficiat de sprijin în încercarea lor nici din partea juzilor satului, nici din partea autorității de stat²⁷. Conform aceluiași document, durata „anului” școlar era de doar câteva luni, căci judele cu bătrânii satului angajau dascăl „pre lunile de iarnă, adecă până la vremia ieșitului la plug”, pentru suma de 20 de florini.

²² Idem, documentul 155, p. 238.

²³ Idem, documentul 175, p. 253.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Idem, documentul 177, p. 255.

²⁷ *Ibidem*.

Un alt neajuns al acestei situații era acela că elevii „reuşeau” să uite tot până la iarna viitoare, când puteau să meargă din nou la școală²⁸.

Legat însă de prezența ori absența clădirilor de școli în protopopiatul Solnocului al II-lea, de frecventarea ori nefrecventarea școlii de către copii și de motivele acesteia, precum și de alte probleme școlare, găsim mai multe într-un raport din 1865, nesemnlat, dar întocmit probabil de către protopopul tractual Vasile Cosma din Rohia și adresat Consistoriului mitropolitan din Sibiu²⁹. Raportul răspunde punctual la câteva întrebări adresate de Consistoriu, cu privire la starea școlilor din protopopiat. De aici aflăm că doar patru din cele cincisprezece localități pomenite aveau edificiu școlar: Poiana Porcului, Costeni, Dobric și Suciul de Jos. Casa de școală din poiana Porcului era donația Ilenei Anisie, văduva preotului Nicolae Man din aceeași localitate și necesita reparații. Cea din Costeni a fost cumpărată cu 80 de florini din banii bisericii de la parohul Daniil Costea, a fost reparată și mai avea nevoie doar de rechizite școlare. Clădirea școlii din Dobric a fost edificată de localnici, însă era foarte mică și îi lipseau de asemenea rechizitele. În sfârșit, la Suciul de Jos avem o situație diferită. Aici fostul proprietar al satului a dăruit românilor ortodocși și greco-catolici un teren pe care aceștia au ridicat o clădire din lemn cu două chilii, pentru a servi ca școală celor două confesiuni. Din păcate lucrul a rămas neterminat, prin urmare clădirea nu era funcțională. În celelalte localități: Văleni, Peteritea, Mașca (Răzoare), Rohia, Borcut, Inău, Stoiceni, Cupșeni, Ungureni, Libotin și Rogoz, școala funcționa în case închiriate. Lipsa școlilor din majoritatea localităților protopopiatului și faptul că acolo unde existau nu erau niște clădiri arătoase se datora împrejurării că populația respectivelor comune era, după cum am arătat deja mai sus, foarte săracă și nu-și permitea mai mult. Tot din acest motiv lipseau din dotarea școlilor și livezile în care elevii ar fi trebuit să învețe pomăritul în mod practic³⁰.

Din cele cincisprezece sate menționate în raportul mai sus pomenit, un singur învățător avea o leafă fixă, aprobată și de Consistoriu. E vorba de cel din Poiana Porcului (Fântânele), plătit cu 30 de florini din veniturile unei fundații școlare existente acolo. Ceilalți dascăli își negociau plata cu comunele respective, în fiecare an „când mai mult, când mai puțin”. Documentul înfățișează și cauza pentru care, în general, în semestrul de vară nu se țineau cursuri: părinții aveau nevoie de copii să-i ajute la lucrul câmpului ori să-i trimită la îngrijitul vitelor. Cei mai săraci „carii nu au marhă, îi dau de păstori la alții carii au ceva dobitoace”, pentru a-și câștiga hrana, în timpul verii, iar iarna, din cauza lipsei hainelor potrivite erau nevoiți a-și ține copiii acasă³¹.

Există în acest raport și două puncte pozitive: nu se găseau la acea dată în protopopiat cazuri de învățători angajați pe acest post pentru a fi scutiți de efectuarea

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Idem*, documentul 197, p. 269.

³⁰ *Idem*, p. 270.

³¹ *Ibidem*.

serviciului militar, cum s-a mai întâmplat uneori prin alte părți³² și nu existau cazuri de preoți care, din exces de zel întru apărarea autonomiei bisericești, să fi obstrucționat în vreun fel desfășurarea procesului de învățământ.

Se pare totuși că problemele semnalate până acum nu i-au lăsat indiferenți pe cei implicați direct în procesul de învățământ, căci în doar câțiva ani observăm schimbări de bun augur în ceea ce privește frecventarea cursurilor de către copii și plata dascălilor. Dintr-un „Protocol” al școlilor din Protopopiatul Solnocului al II-lea, pe anul 1868/1869, ce cuprinde toate cele 16 localități aparținătoare acestui protopopiat³³, ne putem da seama că situația s-a îmbunătățit substanțial în ce privește frecvența, iar în ce privește sursele de finanțare pentru plata învățătorilor, s-au găsit noi soluții în unele cazuri, iar în altele mobilizarea locuitorilor era mult mai bună. Astfel, urmărind numărul elevilor ce frecventau cursurile școlii, comparativ cu al celor ce ar fi fost obligați să o facă, avem următoarele date: la Borcut frecventau 32 de copii din 40, la Văleni, 70 din 76, la Dobricul Lăpușului 18 din 24, la Dobriținaș (Dumbrava) 22 din 26, la Ineu 42 din 42, în Costeni 41 din 52, în Cupșeni 64 din 64, în Libotin 60 din 60, în Mașca (Răzoare) 20 din 43, în Peteritea 30 din 30, în Poiana Porcului (Fântânele) 49 din 49, în Rogoz 73 din 117, în Rohia 25 din 25, în Stoiceni 12 din 12, în Suciul de Jos 30 din 30, iar în Ungureni 50 din 50. Iată deci că din cele 16 sate amintite, în 9 avem un procent de frecvență a școlii de 100%, iar în celelalte localități, cu excepția satului Răzoare (unde frecventau școala toți cei 20 de băieți, dar nici una din cele 23 de fete), procentul copiilor care cercetau școala trece bine de 50%³⁴. Aceste date arată clar o îmbunătățire a situației școlare față de anii trecuți. În ce privește plata învățătorilor, ea varia între 10 și 70 de florini, sume plătite fie din lada comunală, fie de către părinții copiilor ce mergeau la școală. Excepție făcea Poiana Porcului unde cei 40 de florini ai învățătorului se plăteau din veniturile fundației școlare existente aici. În anul următor, 1869/1870, avem un protocol asemănător³⁵ din care rezultă însă o scădere destul de mare procentului copiilor umblători la școală. În acest an cel mai rău stăteau satele Dobriținaș (Dumbrava), cu 4 școlari din 53 de copii de vârstă școlară, Dobric cu 10 din 58 și Ungureni cu 48 din 163. Au crescut în schimb remunerațiile dascălilor, ele încadrându-se de această dată între 36 și 120 de florini, sursele de venit rămânând în principal lada comunală și plata percepută de la părinți³⁶.

Datele atât de diferite pe care le avem din două rapoarte elaborate în doi ani școlari consecutivi ne fac să ne întrebăm dacă nu cumva ar fi posibil ca

³² Această practică a fost menționată și de Pavel Vasici în raportul său asupra învățământului confesional românesc ortodox. Vezi *George Bariț și contemporanii săi. Vol. II. Corespondența primită de la Pavel Vasici, Alexandru Roman și Atanasie Șandor*, ediție de Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș, Gelu Neamțu, Grigore Ploșteanu și Mircea Popa, coordonatori Ștefan Pascu și Iosif Pervain, editura Minerva, București, 1975, p. 95 - 103.

³³ Dumitru Suciul, *op. cit.*, documentul 271, p. 360-361.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Idem*, documentul 273, p. 363-364.

³⁶ *Ibidem.*

realitatea să fi fost „înfrumusețată” de către autorul respectivelor rapoarte, care era chiar protopopul tractului Solnocul al II-lea, în vederea creării unei imagini cât mai bune a activității sale pe tărâm școlar. Această bănuială persistă în momentul în care parcurgem alte două documente, datate la 20 august³⁷ și respectiv 19 octombrie 1870³⁸. Primul din cele două e răspunsul dat de Consistoriul arhidiecezan la relațiunea protopopului Samuil Cupșa din Cupșeni referitoare la ținerea examenelor aferente celor două semestre ale anului școlar de curând încheiat, relațiune întocmită la 15 august 1870, la care fusese atașat un conspect din care reieșea că toți copiii din toate comunele protopopiatului ar frecventa școala fără cea mai mică excepție, lucru destul de diferit de alte situații școlare din aceeași perioadă și din aceleași comune. Un alt act al sinodului mitropolitan de la Sibiu, din 19 octombrie 1870, este răspunsul la raportul anual despre starea școlilor din protopopiat, întocmit de administratorul tractului în 10 august 1870. Din pomenitul raport reiese de asemenea o frecvență a școlii de 100% în toate comunele tractului. Consistoriul arhidiecezan s-a arătat mulțumit de acest fapt, dar și-a exprimat și îndoiala față de corectitudinea datelor cuprinse aici: „...deși acest raport apare cam esagerat în această privință”³⁹ (a frecvenței). Rămâne, deci, un semn de întrebare asupra corectitudinii datelor despre situația școlară din protopopiat în anii 1868/69 și 1869/70⁴⁰. Totuși, o tendință de „îmbunătățire” în principal a rapoartelor asupra frecvenței școlii de către copii arată că forurile superioare bisericești le cereau insistent protopopilor să se ocupe mai mult de viața școlară din protopopiatele lor, pentru că altfel aceștia nu ar fi avut motive să încerce să raporteze superiorilor situații mai bune decât în realitate.

Datele pe care le avem din anii următori celor pomeniți mai sus se încadrează mult mai bine în specificul zonei. Astfel în semestrul I al anului școlar 1872/3 s-au ținut cursuri în școlile tuturor celor 16 comune ale protopopiatului⁴¹, fără să întâlnim nicăieri un procent de frecvență a școlii care să se apropie măcar de 100%. În cele mai bune cazuri acesta trecea ușor de 50%, excepție făcând doar Suciul de Jos, unde au cercetat școala 35 de copii din cei 47 care ar fi fost obligați să o facă. Deși din datele referitoare la primul semestru nu rezultă un interes deosebit al copiilor și părinților pentru școală, în semestrul al II-lea lucrurile au stat încă și mai rău⁴². De data aceasta în 10 din cele 16 comune amintite nu s-au mai ținut cursuri de loc. În celelalte 6 comune, în care procesul de învățământ a continuat și în semestrul al II-lea, numărul școlarilor era mult mai mic față de cel din primul semestru. Datele de mai sus le confirmă un „Raport despre starea școalelor din protopopiatul Solnocului de Sus pe anul 1873”⁴³, întocmit de către protopopul Samuil Cupșa în

³⁷ Idem, documentul 290, p. 387.

³⁸ Idem, documentul 299, p. 393-394.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Idem, documentul 271, p. 360-361 și documentul 273, p. 363-364.

⁴¹ Idem, documentul 324, p. 417-418.

⁴² Idem, documentul 328, p. 423-424.

⁴³ Idem, documentul 329, p. 425-426.

luna iulie a anului pomenit. Din același act mai aflăm referitor la starea edificiilor școlare că cele din Borcut, Dobricul Lăpușului și Poiana Porcului se aflau încă în curs de ridicare, deci nu erau gata. În celelalte comune starea acestor edificii era apreciată ca fiind bună, iar în Răzoare și Peteritea chiar foarte bună. Din același raport mai aflăm o serie de date cum ar fi numele directorilor locali, al cateheților, al învățătorilor, la cei din urmă precizându-se și școlile absolvite. Din rubrica referitoare la plata dascălilor deducem că lucrurile nu s-au schimbat prea mult în ultimii 3-4 ani, căci salariile acestora se încadrau și acum între 30 și 121 de florini, plătiți în principal din lada comunală ori de către părinții elevilor. La Poiana Porcului se păstra în continuare fundația școlară din al cărei venit era plătit salariul dascălului, iar în Ungureni acesta se obținea dintr-o arendă comunală. Rohia era singura comună unde pe lângă plata în bani se menționează și plata unei cote în produse, constând din „4 cupe de cucuruz de tot elevul”. În continuare Borcutul este singura localitate în care școala nu avea grădină cu pomi pentru practica elevilor.

Cele trei rapoarte din anul 1873, menționate mai sus, au atras în mod deosebit atenția Consistoriului arhidiecezan din Sibiu, în calitatea acestuia de Inspectorat Suprem Școlar Arhidiecezan, determinându-l să obiecteze în patru puncte și să-i ceară protopopului de la Cupșeni să rectifice rapoartele⁴⁴. Cele patru puncte asupra cărora Consistoriul atrage atenția sunt:

1. Prezența slabă a elevilor în școală în primul semestru al anului 1872/3;
2. Prezența și mai slabă în semestrul al II-lea a aceluiași an în șase comune, în timp ce în celelalte zece comune ale protopopiatului, cu peste 800 de copii de vârstă școlară, nu s-au mai ținut cursuri de fel, cu toate că Legea învățământului din 1868, prevedea că în școlile populare confesionale durata anului școlar trebuia să fie în sate de cel puțin 8 luni, iar în orașe de 9 luni;
3. Deși rezultatele examenelor se cereau trecute pentru fiecare obiect în parte, aici apăreau doar trei rubrici cu obiectele: *scrisoare*, *comput* și *alte studii*;
4. a) Cu toate că în semestrul al II-lea nu s-au ținut cursuri în 10 comune din tract, din rubrica destinată examenelor rezultă că s-ar fi dat examenele semestriale și aici;

b) Chiar dacă raportul protopopului poartă data de 13 iulie 1873, din rubrica destinată examenelor reiese că acestea s-au ținut în întreg protopopiatul între 1 și 13 august 1873!⁴⁵

Ca urmare a problemelor semnalate, Senatul școlar arhidiecezan îi cerea protopopului Samuil Cupșa să refacă raportul și să indice starea reală a învățământului din protopopiatul său.

De fapt toate aceste insistențe ale autorităților superioare bisericesti către inspectorii școlari districtuali (protopopi), în vederea aducerii școlilor confesionale românești la un nivel care să corespundă cerințelor legale, trebuie puse în strânsă

⁴⁴ Idem, documentul 334, p. 430-431.

⁴⁵ *Ibidem*.

legătură și cu legea cu numărul 38 din 1868 a lui Iosif Eötvös, care avea o serie de prevederi foarte meticuloase ce priveau fie învățământul în general, fie condițiile pe care trebuie să le îndeplinească fiecare tip de școală⁴⁶. Astfel era prevăzută obligativitatea frecventării școlii pentru copii cu vârste între 6 și 12 ani; obligativitatea cursurilor de repetiție până la 15 ani; impunea o pregătire de specialitate pentru învățători; stabilea condițiile pe care trebuiau să le îndeplinească edificiile școlare în privința dimensiunilor, luminozității, etc; fixa durata anului școlar la 8 luni pentru școlile de la sate și la 9 luni pentru cele de la orașe; stabilea lista obiectelor ce trebuiau predate în mod obligatoriu în școală. Legea mai stabilea de asemenea obligația satelor cu cel puțin 30 de copii și care nu aveau o școală confesională de a întemeia și întreține o școală comunală. Prin aceeași lege le era acordat școlilor confesionale un răstimp de 6 ani în care să ajungă în situația de a îndeplini condițiile enumerate mai sus. În caz contrar ele urmau să fie transformate în școli comunale⁴⁷. Trebuie să menționăm aici că în majoritatea școlilor comunale limba de predare era maghiara. La o analiză atentă a prevederilor pomenitei legi a învățământului, nu este foarte greu să observăm că în afara intenției, lăudabile de altfel, a promovării instruirii popoarelor din imperiu, prin intermediul tineretului, în școală, putem identifica aici și obiective mai puțin onorabile, cum ar fi trecerea treptată a învățământului popular din mâna naționalităților, respectiv a bisericilor acestora, sub controlul exclusiv al autorității politice, în scopul atingerii „idealului oficial al statului cu o singură națiune, cu o singură limbă”⁴⁸. Așa se poate explica insistența cu care Consistoriul din Sibiu cerea protopopilor să se străduiască pentru aducerea învățământului confesional românesc la nivelul cerut de lege, ca astfel școlile să rămână pe mai departe confesionale și, deci, românești.

Termenul de 6 ani acordat de lege școlilor confesionale pentru a se pune la punct a expirat în 1874. Strădaniile autorităților bisericești au dat parțial rezultate. Dintr-un conspect privind starea școlilor din protopopiatul Solnocul Superior, întocmit în vara anului 1874 de către protopopul Samuil Cupșa⁴⁹, se vede că în două comune și anume Dobric și Suciul de Jos școlile existau și chiar îndeplineau cerințele legale, dar neputând fi făcute de către românii ortodocși singuri, aceștia le-au ridicat și le foloseau împreună cu românii greco-catolici de aici. Avem și cinci comune: Peteritea, Dobriținaș – Dumbrava, Inău, Costeni și Rogoz, unde școlile existau și erau într-o stare corespunzătoare. Grupul majoritar al raportului îl formează, din păcate, cele nouă comune (Rohia, Mașica-Răzoare, Cupșeni, Ungureni, Borcut, Văleni, Libotin, Poiana Porcului-Fântânele și Stoiceni) ale căror școli nu corespundeau condițiilor impuse de noua lege a învățământului. În legătură cu aceste școli se menționează la rubrica „Observațiuni” că ele au fost ridicate și acoperite corespunzător,

⁴⁶ Simion Retegan în *Studiu introductiv la Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)*, editura Dacia, Cluj Napoca, 1994, p. 15-16.

⁴⁷ *Idem*, p. 16.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Dumitru Suciul, *op. cit.*, documentul 362, p. 456.

însă le mai lipsește dușumeaua și nu sunt „văcălite”. Ceea ce e mai important însă, comunele bisericești se angajeau să le finalizeze prin eforturi și mijloace proprii, astfel încât ele să fie în concordanță cu legea. Formularea explicației din capul coloanei în care erau trecute cele nouă comune amintite mai sus, e de natură să genereze unele întrebări: „În cari comune școalele noastre în starea prezentă nu sunt precum cere legea înse comuna noastră bisericească s-a declarat că este în stare și voește din mijloacele sale a rădica și susține școalele comunale (s.n.) conform legii”⁵⁰. Am arătat mai sus că una din prevederile legii lui Eötvös era aceea ca dacă un sat cu cel puțin 30 de copii nu avea o școală confesională, acela era obligat să întemeieze și să susțină o școală comunală, adică o școală aflată sub controlul direct și exclusiv al statului, care putea să-și impună aici condițiile sale, inclusiv în ceea ce privește limba de predare⁵¹. Ar fi posibil oare ca raportul menționat să se refere la astfel de situații? Credem totuși că nu, deoarece cea care se angaja să ridice și să susțină respectivele școli era comuna bisericească. Dacă prin școlile comunale se înțelegeau cele din textul legii învățământului, acestea ar fi trebuit să fie susținute de către comuna politică, așa cum se vede și în alte acte, și nu de cea bisericească. Considerând acest raționament corect și dacă situația din raportul amintit era exactă, putem spune că nici cele nouă comune cu școlile neterminate nu erau foarte departe de intrarea în legalitate, dacă până la acel moment au reușit să înalțe edificiile școlare în conformitate cu legea și să le acopere.

Înainte însă de a trage o concluzie, vom mai analiza un ultim act din colecția pe care am folosit-o până aici. El aparține de asemenea anului 1874 și e un un protocol al școlilor din inspectoratul Solnocului de Sus⁵². De aici putem vedea că singura comună în care procesul de învățământ nu a demarat era Dobricul Lăpușului. Motivul a fost următorul: școala fiind comună pentru ortodocși și greco-catolici, cele două comunități bisericești angajau învățătorul alternativ pentru câte un an fiecare. În 1874 fiind rândul greco-catolicilor, aceștia nu au reușit să angajeze un învățător și, prin urmare, nu se făcea școală. În multe din celelalte comune se poate observa o îmbunătățire a frecvenței elevilor la școală. Este cazul Văleniului, cu 49 de elevi din 52 de copii de vârstă școlară, al Rohiei, cu 48 din 53, sau al Suciului de Jos, cu 36 de elevi din 38 de copii care ar fi fost obligați să cerceteze școala. Se consemnează aici și sumele plătite dascălilor, între 40 și 86 de florini, cu observația că la Borcut, „din cauză căci se face școală” (probabil în înțelesul de școală multă, sau școală serioasă), ar fi cazul să fie mărit salariul de 40 de florini al învățătorului Ioan Vaida⁵³.

Urmărind aceste documente referitoare în special la starea învățământului confesional românesc din protopopiatul Solnocului al II-lea, și care acoperă o perioadă de 23 de ani din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, putem spune că ele arată o evoluție pozitivă a școlii românești din Țara Lăpușului în această perioadă.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Simion Retegan, *op. cit.*, p. 15-16.

⁵² Dumitru Suciul, *op. cit.*, documentul 368, p. 464-465.

⁵³ *Ibidem*.

Putem caracteriza deceniile 6, 7 și primii ani ai deceniului al 8-lea din secolul lui Șaguna ca o perioadă de mare avânt în învățământul rural românesc, ceea ce se întâmpla în spațiul restrâns de care ne-am ocupat, fiind reprezentativ pentru întreg spațiul transilvan. O însemnată contribuție la acest avânt, care de multe ori depășea posibilitățile materiale ale comunităților sătești, a avut-o trecerea la statutul de oameni liberi a unui mare număr dintre țăranii români din Transilvania, prin desființarea iobăgiei. Asistăm în perioada amintită la o adevărată explozie în ceea ce privește înființarea de școli confesionale în mediul rural transilvănean, după cum se vede și din cifrele statistice, conform cărora, românii de la nord de Carpați (cu excepția Bucovinei), aveau în 1844 un număr de 1274 de școli, pentru ca cifra lor să ajungă la 2569 în 1870⁵⁴. Desigur, trebuie să recunoaștem că multe din instituțiile școlare întemeiate după 1848, în marele avânt pe care l-am pomenit mai sus, nu erau tocmai ceea ce ar fi trebuit să fie o școală din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, având învățători necalificați, cu o pregătire destul de modestă, desfășurând o pregătire școlară efectivă redusă de multe ori doar la lunile de iarnă și confruntându-se cu frecvența deficitară a elevilor, dar aceste aspecte sunt tocmai cele pe care s-au străduit mereu să le îmbunătățească forurile superioare bisericești și, după cum am văzut chiar din documentele prezentate, Sinodul arhiepiscopical de la Sibiu, în calitatea sa de Inspectorat școlar superior al școlilor confesionale ortodoxe. Și strădaniile lor au dat roade. Mai mult decât atât, în timpul regimului absolutist din deceniul al 6-lea, mai ales în urma patentei din decembrie 1851, pe măsură ce toate celelalte posibilități de acțiune publică ale românilor transilvăneni erau suspendate, școala confesională a rămas singurul domeniu în care mai era posibilă acțiunea în favoarea cauzei naționale⁵⁵. Intelectualitatea românească, în rândul căreia clerul, mai cu seamă cel superior, juca un rol deosebit de important, a realizat că fără educarea prin școală a națiunii române înfăptuirea dezideratelor naționale era mult îngreunată, dacă nu chiar imposibilă.

În încheiere, putem spune că strădaniile de ridicare prin cultură a națiunii române din Transilvania au dat roade și putem afirma, fără teama de a greși, că aceste roade se fac tot mai mult observate în evoluția societății românești din interiorul Carpaților, pe măsură ce ne apropiem de sfârșitul secolului al XIX-lea, și vor culmina la momentul 1 Decembrie 1918.

⁵⁴ Cifrele diferă în funcție de sursele citate, însă din punct de vedere procentual situațiile sunt asemănătoare la diferitele izvoare de informație. Pentru amănunte a se vedea Simion Retegan, *Sate și școli...*, p. 7.

⁵⁵ Simion Retegan, *Satul românesc din Transilvania, ctitor de școală (1850 – 1867)*, p. 13.

BISERICĂ ȘI STAT LA SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

ADRIAN-AUREL PODARU

ABSTRACT. Church and State at St. John Chrysostom. The present paper tries to underline the main aspects of Chrysostom's thinking regarding the relation between Church and State. The starting point in our analysis is the Edict of Milan, thanks to which the status of the Christian Church was about to be irremediably changed, this new situation bringing a lot of great advantages, but also some disadvantages. Up to the patriarchate of Saint John in Constantinople, there were three major attitudes of the new Christian emperors towards the Church, which we have tried, briefly, to emphasize. Nevertheless, these were attitudes that characterized, and will characterize during the history, rather the Western part of the Empire in its relation with the Christian Church.

As regarding the Eastern part, which was known under the name of "The Byzantine Empire", the so-called *Byzantine symphony* was not without thorns, especially in that sphere where the interests of the Emperor and of the Church collided: the external administrative field of ecclesiastical affairs, with its most important aspect, the appointment to or dismissal from patriarchal office. Even the appointment of Chrysostom was an example of this kind. He will be soon in conflict with the imperial court (but not only with it), especially on moral grounds. This is, in fact, the main criterion according to which Saint John analyses the relation between Church and State: the Christian moral law. The State is now Christian; its citizens must be, first of all, good Christians. The society is, in fact, the Body of Christ; the citizens are members of this body. All members are hierarchically structured, they must be content with their positions and must fulfill their suitable responsibilities, otherwise it will all turn into chaos. What are the responsibilities of the State? How should be a good emperor? What about the Church and its mission? Which one comes in the first place, the Church or the State? All these questions will receive an answer by reading this paper.

Preliminarii

În istoria creștinismului, anul 313 constituie o dată care va marca profund raportul dintre Biserica lui Hristos și puterea seculară. Persecutată timp de trei secole (e drept, nu încontinuu, nu pe toată întinderea Imperiului și nu cu aceeași frenezie de toți împărații¹), Biserica creștină, la început numărându-și adepții mai

¹ A se vedea Vladimir Soloviov, *Declinul viziunii medievale despre lume*, în Ioan I. Ică jr. și Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 63.

ales dintre păturile de jos ale societății, cuprindea, la începutul secolului al IV-lea, într-un număr destul de consistent, membri din toate structurile sociale. Dacă deja majoritatea locuitorilor Imperiului erau creștini, acest lucru este îndoielnic; dar, chiar dacă nu constituiau o majoritate, „creștinii formau, precum sunt astăzi grupurile prohibite, o minoritate entuziastă, organizată, activă, eficientă și, de aceea, predominantă”².

Promulgarea Edictului de la Milan aduce Biserica într-o situație complet nouă în raport cu Imperiul roman. Aflat la început pe poziții ostile acesteia³, statul a fost recunoscut, în general⁴, ca o ordine a creației, menit să asigure bunăstarea, pacea și siguranța necesare supușilor săi. Dar în secolul al IV-lea, odată ce împăratul devine creștin, statul pare să fi devenit un aliat al Bisericii sau chiar un instrument secundar al mântuirii, mai întâi permițând și favorizând creștinismul, pe urmă chiar impunându-l⁵. Dacă cu doar un secol în urmă, Tertullian afirma că ideea unui Împărat creștin era o contradicție în termeni⁶, acum circumstanțele sunt cu totul altele, convertirea lui Constantin cel Mare dând posibilitate Bisericii de a colabora cu Statul, iar Statului de a se sprijini pe Biserică pentru menținerea unității sale⁷.

Departate de a fi o simfonie, conlucrarea dintre Stat și Biserică s-a lovit încă de la început de dificultăți dintre cele mai mari. Motivul principal al acestor dificultăți

² Elmer Truesdell Merrill, *The Church in the fourth Century*, în „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, vol. 50 (1919), p. 104.

³ Lucrul acesta nu ar trebui să ne mire prea mult, dacă privim întreaga problemă din punctul de vedere al politicii imperiale. Pentru ea, religia era o problemă de stat. Orice religie era îngăduită, atâta vreme cât îndeplinea două condiții: a) să nu încurajeze activități subversive față de Stat; b) să acorde celorlalte religii aceeași libertate și toleranță pe care le-a primit și ea din partea Statului. Prima condiție era dovedită prin participarea fiecăruia la cultul împăratului. Evident că o astfel de cerință nu a fost îndeplinită pe motiv că, acționând astfel, creștinii ar deveni idolatri. De asemenea, mesajul evanghelic fiind universal, creștinii nu puteau admite alte căi de mântuire, paralele Bisericii. Adăugăm la aceste aspecte și faptul că, datorită caracterului de catacombă al creștinismului primar, o serie de acuze de imoralitate dintre cele mai grave planau asupra comunităților creștine (antropofagie, desfrâu colectiv etc.). Coroborate, amplificate și colportate, aceste acuze nu puteau duce decât la o atitudine ostilă față de creștini din partea societății civile (pentru o dezvoltare mai amplă, a se vedea A. J. Rayner, *Christian Society in the Roman Empire*, în „Greece & Rome”, Vol. 11, No. 33 (May, 1942), p. 113-123).

⁴ Excepție face Apocalipsa (17: 3-6, 18) care, prin atitudinea ei profund negativă și pesimistă față de Stat (Statul este târfa îmbătată de sângele sfinților și al mucenicilor lui Iisus), contrastează cu toate celelalte poziții nou-testamentare privitoare la puterea seculară. Această ultimă carte a Bibliei resimte, după cât se pare, primele persecuții de sub Nero și Domițian (a se vedea Gregory T. Armstrong, *Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine*, în „Journal of Bible and Religion”, Vol. 32, No.1 (Jan. 1964), p. 2).

⁵ George Huntston Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, în „Church History”, Vol. 20, No. 3 (Sept., 1951), p. 4.

⁶ Cf. Elmer Truesdell Merrill, *op. cit.*, p. 105.

⁷ Nu este scopul lucrării noastre de a dezbate circumstanțele convertirii împăratului Constantin cel Mare și Sfânt: a fost o convertire sinceră sau un act politic al unui mare vizionar și om de stat? Ceea ce ne interesează pe noi aici sunt consecințele practice care decurg, pentru cele două instituții, în privința relațiilor care trebuie să existe între ele. Sunt ele două parteneri egale de dialog și conlucrare? Ce atribuții îi revin fiecăreia? Care dintre cele două prevalează asupra celeilalte? (în cazul în care o astfel de întrebare este legitimă).

Își are originea în întâlnirea dintre învățătura creștină, pe de o parte, și moștenirea religioasă și culturală păgână a Împăratului, pe de alta, la care acesta (adică împăratul) nu putea renunța atât de ușor. Pentru un păgân, distincția dintre religie și politică, atât de dragă evreilor și creștinilor, nu avea nici un înțeles⁸. Ceremoniile religioase erau atât de strâns legate de serviciul și de loialitatea față de Stat, încât un păgân obișnuit nu ar fi putut înțelege porunca Mântuitorului de a da Cezarului cele ale Cezarului, și lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu (Matei 22: 21). Din punct de vedere politic și nu numai, religia și statul erau inseparabile istoric. Așa cum remarcă G. W. Bowersock, „abilitatea de a gândi în termeni de religie și politică ca și categorii separate nu a ieșit la suprafață în gândirea păgână decât pe vremea lui Iulian Apostatul (361-363), și aceasta, evident, fiindcă fusese crescut ca un creștin”⁹.

Expresia cea mai evidentă a acestei identități între religie și politică era cultul împăratului. Inițiat cu mai bine de trei secole în urmă prin apoteozarea lui Caesar, cultul imperial asigura unitatea Imperiului și constituia una dintre cele mai bogate surse de sprijin popular. Când însuși împăratul a devenit creștin, această moștenire păgână trebuia să fie reevaluată. Nici Constantin, nici urmașii săi nu ar fi dorit să renunțe prea ușor la această prerogativă ce le aducea sprijinul poporului, însă nu ar fi dorit, de asemenea, nici să se reprezinte ca dumnezei, în competiție cu singurul Dumnezeu adevărat. Acest „conflict de interese” este ilustrat dramatic în cursul secolului al IV-lea de trei împărați: Constantin cel Mare (306-337), Constanțiu al II-lea (337-361) și Teodosie cel Mare (379-395). Toți trei ilustrează, într-un fel sau altul, conflictul dintre tradiție și inovație, dintre moștenirea antică păgână politeistă și credința creștină a unicului Dumnezeu.

Teoretizări hrisostomice cu privire la raportul dintre Biserică și Stat.

În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, raportul dintre Biserică și Stat trebuie văzut în mod esențial în relație cu doi termeni fundamentali: păcatul adamic și necesitatea unui model de ordine¹⁰. Raportul dintre cele două este de cauză-efect: păcatul adamic este cel care a stricat ordinea și armonia existente anterior *în mod firesc*, astfel că acum, în condițiile unui univers decăzut, haotic și lipsit de armonia originară, un model de ordine, de data aceasta *impus prin consimțământul tuturor*, conform căruia să ne rânduim viața, este absolut necesar atât pentru dezvoltarea noastră spirituală, cât și pentru pacea lumii.

⁸ S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, mai ales p. 15-19, apud G.W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.*, în „Classical Philology”, Vol. 81, No. 4 (Oct., 1986), p. 298.

⁹ G. W. Bowersock, *op.cit.*, p. 299.

¹⁰ Pentru acest capitol, suntem îndatorați în mod special lui David C. Ford, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, Editura Sofia, București, 2004, și lui Elaine Pagels, *op. cit.*, care ne-au furnizat informații de primă mână. Lucrări speciale pentru concepția politică a lui Ioan Gură de Aur există, după știința noastră, doar două, la care însă nu am avut acces până în acest moment: S. Verosta, *Johannes Chrysostomus: Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz, 1960; J. Stephens, *Ecclesiastical and Imperial Authority in the Writings of John Chrysostom: A Reinterpretation of His Political Philosophy*, teză de doctorat, nepublicată, University of California, Santa Barbara, 2001.

Astfel de modele de ordine se constată în toată creația lui Dumnezeu, în trupul omenesc, în persoana umană (la modul ideal, în raportul dintre suflet și trup), în așezarea societății, și chiar în ipostasul treimic al dumnezeirii (Tatăl este unicul principiu). Toate acestea dețin două caracteristici fundamentale¹¹:

a) în primul rând, o armonie sau consonanță generală a unei diversități de elemente care conlucrează între ele;

b) în al doilea rând, o ierarhizare ordonată a părților constitutive ale acestora, esențială pentru înlesnirea și menținerea unei conlucrări armonioase între ele.

Dacă în cadrul creației și al trupului omenesc, conlucrarea armonioasă a diferitelor părți care sunt dispuse ierarhic – și, de aceea, neegale – pare că se desfășoară în mod firesc, de la sine, în cazul armoniei persoanei umane (conlucrarea dintre suflet și trup) și al celei care trebuie să existe în societate, elementul volitiv joacă un rol esențial. Să le luăm sistematic.

În creație, toate componentele disparate ale ordinii naturale coexistă în mod armonios tocmai pentru că nici unul nu-și încalcă hotarele sau limitele date. El se referă la „rânduiala acestor stihii, a luminii și a întunericului, care își păzesc neîmpiedicat drumul și nu depășesc măsurile proprii, ci-și cunosc propria lor fire”¹². Cu alte cuvinte, elementele componente ale Creației înțeleg într-un fel calitățile și limitele naturii lor și, în mod implicit, le acceptă și le respectă¹³.

Aceeași ordine se observă și în alcătuirea trupului omenesc. Superioritatea unora față de altele din punctul de vedere al funcției lor (de exemplu, piciorul este inferior ochiului) nu le face cu nimic mai prejos pe cele inferioare. Căci dincolo de această diferență funcțională, toate membrele sunt egale între ele și formează o unitate ontologică absolută, tocmai datorită faptului că ele sunt, toate, într-un sens pe deplin autentic, același lucru: părți ale corpului omenesc: „Căci ceea ce este ochiul este și piciorul, pentru aceea că fiecare dintre ele este un mădular al trupului, iar trupul este format deopotrivă din amândouă. În această privință nu este nici o deosebire între ele. Și nici nu poți spune că trupul este format doar dintr-unul din aceste mădulare, nu și din celălalt. Deoarece în această privință toate mădularele sunt egale între ele, pentru simplul motiv că toate alcătuiesc un singur trup”¹⁴. Mai mult, existența acestor deosebiri de funcție este vitală, căci altfel, trupul nostru nu ar putea să fie funcțional; în virtutea acestui fapt, și anume că fiecare contribuie *în mod esențial, deși într-o măsură diferită*, la funcționarea trupului, toate membrele sunt vrednice de aceeași cinstire¹⁵. Sănătatea trupului, de asemenea, este dată de felul în care fiecare mădular își îndeplinește atribuțiile sale, indiferent dacă sunt modeste sau mărețe. Dacă piciorul nu ar fi mulțumit de poziția sau de funcția sa și

¹¹ Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 202.

¹² *Omilia III la Facere*, 10, PG 53, 35. Este ceea ce exprimă Psalmistul în Psalmul 18, 1: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria”.

¹³ David C. Ford, *op. cit.*, p. 206.

¹⁴ *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 250 (cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 209).

¹⁵ *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 253.

ar vrea să le schimbe cu alt membru, această dez-ordine ar duce, de fapt la ruina întregului trup: „Drept aceea, nu numai capul trebuie să fie așezat acolo unde este așezat, ci și piciorul este, de asemenea, de trebuință să se afle așezat acolo unde este așezat. Căci dacă le-am schimba poziția, și unul dintre ele și-ar părăsi locul său și s-ar muta într-alt loc, deși s-ar părea că își îmbunătățește situația, aceasta ar însemna distrugerea și ruina întregului [trup]¹⁶.

Nu în zadar am expus cele de mai sus. După cum spuneam, armonia din creație și din trupul omenesc se realizează în mod firesc, de la sine, atâta vreme cât nu intervin consecințele păcatului strămoșesc (calamitățile în creație, boala în trup). Pentru armonia care trebuie să se realizeze în persoana umană și în interiorul societății, ele pot oferi coordonatele esențiale necesare acesteia, la care se adaugă, de data aceasta, voința fiecărui individ în parte.

Aceeași dublă deosebire a asemănarilor și a deosebirilor, Sf. Ioan Gură de Aur o vede în tainica și fascinanta întrepătrundere dintre suflet și trup. Ambele sunt dependente între ele, fiecare funcționează prin intermediul celuilalt în această viață, dar pentru realizarea armoniei perfecte dintre ele, sufletul trebuie să fie cel care conduce trupul cu înțelepciune și iubire¹⁷. În caz contrar, ruina ambelor este inevitabilă. Superioritatea hranei sufletești față de cea trupească indică aceeași superioritate a sufletului față de trup: „Întocmai după cum trupul are trebuință de hrană, tot așa și sufletul; dar în timp ce trupul se hrănește cu pâine, hrana sufletului este cuvântul lui Dumnezeu”¹⁸.

Ajungem, astfel, la problema noastră, cea a raportului dintre cele două instituții existente în interiorul societății – Biserica și Statul – unde vom descoperi aceleași modele ca în cele expuse mai sus. Predicând credincioșilor din Antiohia în timpul cumplitei așteptări a pedepsei imperiale, ca urmare a distrugerii statuiilor, Ioan Gură de Aur spune că, la început, Dumnezeu a cinstit neamul omenesc cu stăpânire. Căci expresia „Dumnezeu ne-a făcut după chipul Său” înseamnă și acest lucru: „Ceea ce vrea să spună este imaginea conducerii. Și precum în ceruri nu există nimeni superior lui Dumnezeu, tot așa pe pământ nu există nimeni superior omului”¹⁹. Transpus în termeni politici, acest lucru nu înseamnă că vreun om, fie chiar împăratul, ar putea întrupa *singur* stăpânirea pe care Dumnezeu i-a acordat-o lui Adam²⁰; ea se realizează colectiv, și se referă la stăpânirea omului asupra creației. Dumnezeu a acordat-o întregului neam omenesc, ca o calitate naturală, inerentă naturii noastre comune.

În acest context, Sf. Ioan distinge între conducerea naturală și cea artificială, cea din urmă caracterizând puterea imperială: „Căci dintre conduceri, unele sunt naturale (*physikai*), altele artificiale (*cheirotoneitai*); naturale, precum stăpânirea leului asupra patrupedelor, sau a vulturului asupra păsărilor; artificiale, ca a împăratului

¹⁶ *Omilia XXX la I Corinteni*, PG 61, 253. Aceeași idee și în *Omilia III la Coloseni*, PG 62, 322.

¹⁷ A se vedea, în acest sens: *Omilia XIII la Filipeni*, PG 62, 275-282; *Omilia XIII la Romani*, PG 60, 509; *Omilia XXI la Facere*, PG 53, 175-185, cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 215-216.

¹⁸ *Omilia IV la Ozia*, PG 56, 121.

¹⁹ *Omilia VII la Statui*, 2, PG 49, 93.

²⁰ A se vedea Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 69.

asupra noastră; căci nu conduce peste tovarășii săi slujitori²¹, având o autoritate naturală. De aceea, se întâmplă că împărații își pierd adeseori stăpânirea²². Deși Dumnezeu a intenționat, la început, să existe doar stăpânire naturală, Hrisostom explică faptul că păcatul a întrerupt această ordine: „Dintru început, Dumnezeu a făcut doar o singură stăpânire, punându-l pe bărbat deasupra femeii²³; dar după ce neamul nostru s-a aruncat cu capul înainte într-o dezordine extremă, au apărut și alte forme de conducere²⁴. Raportul superioritate-subordonare, firesc în cazul bărbatului și al femeii, indică o violare a naturii atunci când intră în relația dintre om și om²⁵. Însă în contextul acestei lumi supuse păcatului, aceste stăpâniri artificiale devin necesare, mai mult, sunt un răspuns înțelept din partea lui Dumnezeu față de neascultarea omului.

În *Omilia XXIII la Romani*²⁶, Sf. Ioan delimitează clar între putere, ca fapt în sine, care este de origine divină, și stăpânitori, cei care întrupează puterea. Comentând versetul 1²⁷ al capitolului 13 din Epistola către Romani a Sf. Ap. Pavel, Ioan își imaginează un dialog cu Pavel: „Dar ce spui? Așadar orice stăpânitor este hirotonisit și așezat de Dumnezeu în slujba de stăpânitor? «Nu am spus aceasta, zice, și nici că este vorba de fiecare dintre stăpânitori; ci deocamdată eu vorbesc despre faptul în sine. A fi stăpâniri, și unii să stăpânească, iar alții să fie stăpâniți, toate acestea nu se petrec în lume la voia întâmplării, nu se perpetuează printre popoare ca niște valuri de mare purtate de vânt încoace și încolo, ci toate sunt lucrarea lui Dumnezeu și a tainicei Lui înțelepciuni». De aceea nici n-a zis că «nu este stăpânitor, decât numai de la Dumnezeu», ci vorbește de lucrul în sine²⁸. Necesitatea acestei diviziuni, ca unii să conducă, iar alții să fie conduși, își are rațiunea în evitarea dezordinii, a haosului, a anarhiei: „Dar fiindcă egalitatea în cinste de multe ori atrage după sine sfadă și luptă, de aceea Dumnezeu a făcut multe stăpâniri și multe supuneri în același timp: ca de pildă între bărbat și femeie, între fiu și părinte, între cel bătrân și cel tânăr, între rob și slobod, între dascăl și

²¹ Termenul grec este *homodoulos*, și exprimă egalitatea oamenilor de împreună slujitori, co-slujitori.

²² *Omilia VII la Statui*, 2, PG 49, 93.

²³ Această stăpânire naturală a bărbatului asupra femeii nu este, în concepția lui Ioan, deloc înjosoare ci, dimpotrivă, singura în măsură să asigure unitatea și armonia celor doi (a se vedea pe larg David C. Ford, *op. cit.*).

²⁴ *Omilia XXXIV la I Corinteni*, 7, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 70.

²⁵ Vorbind, de exemplu, despre sclavie, Sf. Ioan scrie: „dacă cineva ar întreba de unde a apărut sclavia și de ce a intrat în viața omenească (...), le voi spune: sclavia este fructul lăcomiei, al decăderii și al cruzimii... este rezultatul păcatului” (*Omilia XXII la Efeseni*, 9, PG 62, 157). În acord că părinții contemporani lui, Sf. Ioan a scris mult și în privința sclaviei, însă nu a atacat instituția ca atare, ci doar s-a străduit, pe linie pauliniană, să amelioreze suferința umană, să-i umanizeze pe stăpâni și să-i îndemne pe sclavi să descopere frumusețea libertății interioare, cea adusă de Hristos.

²⁶ Această omilie este considerată de J. Quasten (*Patrologia*, vol. III, pag. 444, apud David. C. Ford, *op. cit.*, p. 224, nota 1) „un excepțional tratat compact de gândire politică creștină”.

²⁷ „Tot sufletul să se supună înalțelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu”.

²⁸ *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 615.

ucenic, între stăpânitor și stăpâniți. (...). Anarhia pretutindeni este un mare rău și pricină a tuturor tulburărilor”²⁹.

O altă delimitare semnificativă pe care o face Ioan este aceea dintre stăpânirea interioară și stăpânirea exterioară, aceste două feluri de stăpânire realizându-se la nivelul persoanei umane (cea dintâi) și la nivelul societății (cea de-a doua). În *Comparație între rege și monah*³⁰, în care se întrezărește preocuparea sa pasională de a înfățișa contraste ascuțite între puterea spirituală și cea seculară și de a dovedi superioritatea celei dintâi³¹, Sf. Ioan spune: „Împăratul stă în fruntea multor popoare, orașe și țări. Prin poruncile lui este stăpân peste generali, guvernatori, oștiri, popoare, senate. Monahul, om consacrat lui Dumnezeu și care și-a ales viața singuratică, este stăpân peste mânie, peste invidie, peste iubirea de arginți, peste plăcere și peste toate celelalte păcate”. Aceeași idee este exprimată și în *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*³²: „Căci există [aceste] feluri de stăpânire: una, potrivit căreia oamenii stăpânesc popoare și cetăți, reglând această viață politică; pe care și Pavel a arătat-o, spunând că: «Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu» (Rom., 13: 1). Apoi, pentru a arăta folosul acesteia, a continuat, spunând că: «Căci ea (stăpânirea) este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău» (Rom. 13: 4). A doua, potrivit căreia fiecare, având rațiune, se conduce pe sine însuși; și la aceasta a făcut Apostolul referire, atunci când a zis: «Iar dacă voiești să nu-ți fie frică de stăpânire, fă binele și vei avea laudă de la ea» (Rom. 13: 3), vorbind despre cel care se conduce pe sine”³³.

Această diferență este capitală, căci în viziunea lui Ioan, numai cel care realizează mai întâi stăpânirea asupra propriei sale persoane este în măsură să stăpânească și asupra celorlalți: „Împărat adevărat este acela care este stăpân peste mânie, peste invidie, peste plăcere. Într-adevăr, acela-i împărat care-și cârmuiește toate poftele și gândurile lui după legile lui Dumnezeu. Într-adevăr, acela-i împărat, cel care-și păstrează liberă mintea, care nu îngăduie să se înscăuneze în suflet tirania plăcerilor. Pe un om ca acesta aș dori mai degrabă să îl văd conducător de popoare, de orașe, de oștiri, stăpânitor peste apă și uscat. Un om care pune rațiunea mai presus de patimile sufletești va putea, condus de legile lui Dumnezeu, să stea cu ușurință și în fruntea oamenilor, va putea să fie ca un tată pentru supușii săi, conducând orașele cu toată blândețea. Cel care pare că îi conduce pe oameni, dar este rob mâniei, dragostei de putere și plăcerilor, mai întâi de toate este vrednic de

²⁹ Idem, PG 60, 615. Dacă cineva ar ridica obiecția că cei ce conduc nu își îndeplinesc îndatoririle încredințate lor, el le replică următoarele: „Nu-mi spune despre unul care se folosește în mod nevrednic de acest lucru (adică de funcția sa de conducere), ci privește la buna întocmire a instituției în sine și vei vedea marea înțelepciune a Celui care a rânduit această lege” (*Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 618).

³⁰ Operă de tinerețe, compusă în perioada antiohiană, când viețuirea sa ca monah îi era încă proaspătă în memorie, nu fără urmă de regret; PG 47, 387-392.

³¹ Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 94.

³² PG 61, 501-512.

³³ *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*, PG 61, 507.

râs în fața supușilor săi. Poartă, e drept, coroană bătută în pietre nestemate, poartă coroană de aur, dar nu-i încununat cu înțelepciune; îi strălucește, e drept, trupul de podoaba purpurei, dar nu-i este împodobit sufletul. Mai mult, nici nu știe cum să conducă popoarele. *Cum poate să conducă și să îndrepte pe alții prin legi, când nu poate să se conducă pe sine însuși?*³⁴.

Se observă cu ușurință care este chipul împăratului în concepția lui Gură de Aur: el este creștin, fără îndoială, iar în suflet, monah, nefiind supus nici unei patimi trupești. Stăpânirea sa asupra celorlalți este eficientă numai în măsura în care sufletul său este, la rândul-i, stăpân peste trup³⁵. Rațiunea pentru care un împărat creștin trebuie să fie astfel este aceea că el devine model de urmat pentru supușii săi. Înalta sa poziție provoacă o emulație corespunzătoare din partea supușilor: un împărat nelegiuit va avea supuși nelegiuiți; un împărat virtuos va avea supuși virtuoși. Pe de altă parte, exemplul împăratului creștin poate fi un îndemn la convertirea celor încă necredincioși; în mâinile Împăratului stă soarta creștinismului. În *Omilia XXI la Statui*, Ioan, închipuindu-și-l pe Flavian vorbindu-i lui Teodosie, spune: „Chiar acum păgânii, evreii, întreg Imperiul, chiar și barbarii (căci și aceștia au aflat despre aceste evenimente) sunt cu ochii ațintiți la tine, așteptând să vadă ce sentință vei pronunța cu privire la cele întâmplate. Și dacă vei da o sentință umană și milostivă, toți vor aplauda această hotărâre și-L vor lăuda pe Dumnezeu și vor spune unii către alții: «Cât de mare este puterea creștinismului, căci împiedică și înfrânază un om care nu are pe nimeni egal cu el pe pământ, un suveran suficient de puternic ca să distrugă și să devasteze totul, și îl învață să pună în practică o astfel de înțelepciune pe care cu greu ar aplica-o cineva într-o situație privată! Într-adevăr, mare trebuie să fie Dumnezeul creștinilor, care îi face pe oameni îngeri, mai presus de orice forță constrângătoare a naturii!»³⁶.

Un astfel de împărat devine o binecuvântare pentru supușii săi, căci domnind cu înțelepciune, el devine girant și paznic al ordinii, al păcii și al bunăstării Imperiului. Vorbind nu numai despre împărat, ci și despre întregul aparat politic și administrativ imperial, Sf. Ioan, pe linia paulină³⁷, spune: „Dar tocmai pentru aceasta, încă dintr-un început, după consimțământul obștesc, toți au crezut de cuviință ca stăpânitorii să fie întreținuți de noi, căci ei, neglijând afacerile lor, se îngrijesc de treburile obștești, și în acest scop, ei își cheltuiesc toată vremea și energia lor, iar ale noastre toate sunt astfel în siguranță. (...). De aceea și într-o altă epistolă poruncește nu numai de a se supune, ci și de a se ruga pentru ei, arătând și folosul ce-l au dacă vor face aceasta (I Timotei, 2:2)”³⁸.

³⁴ *Comparație între un rege și un monah*, PG 47, 388-389.

³⁵ Observația este valabilă în cazul oricărei relații stăpân-supus, cu atât mai mult în interiorul Bisericii, unde acest raport este viabil atât în interiorul ierarhiei (diacon-preot-episcop), cât și în relația cler-laici.

³⁶ *Omilia XXI la Statui*, PG 49, 217.

³⁷ Romani, 13: 6: „Căci pentru aceasta plătiți și dări. Căci [dregătorii] sunt slujitorii lui Dumnezeu, stăruiind în această slujire neîncetată”.

³⁸ *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617.

Răspunsul ideal din partea supușilor, față de un astfel de împărat ideal (creștin și monah, care se îngrijește de binele obștesc) nu poate fi altul decât supunerea din conștiință³⁹ față de legile pe care el le emite și care sunt bune. Mai mult, împăratul – creștin și monah – conduce și legiferează în conformitate cu legea creștină, nu diferit de ea. Introducând legile Sale, Hristos nu a vrut să răstoarne ordinea obștească a statului, ci să amelioreze nedreptățile existente în ea. Asumându-le, împăratul devine imitator al lui Hristos (*Christomimetes*), or acest lucru nu poate să provoace, din partea supușilor, decât supunere, respect și recunoștință.

Departate de a fi atât de simplu, Sf. Ioan Gură de Aur este conștient de prăpastia care desparte idealitatea de realitate. Nici împăratul nu este acel monah creștin la care visează⁴⁰, nici cetățenii nu sunt acei creștini care se supun din conștiință. În ceea ce-i privește pe cetățeni, Statul devine un aparat care, pentru asigurarea ordinii și a păcii, se folosește de frică și de coerciție. Stăpânirea imperială, mai presus de toate, rezumă consecințele sociale ale păcatului⁴¹. Pentru că majoritatea oamenilor au urmat și încă urmează exemplul lui Adam, astfel de guvernare este indispensabilă și este girată de Dumnezeu: „Dumnezeu Însuși i-a înarmat pe magistrați cu putere... Dumnezeu se îngrijește de siguranța voastră prin ei... Dacă ați desființat sistemul justiției publice, ați desființat orice ordine din viața noastră... Dacă lipsiți cetatea de conducătorii ei, vom fi nevoiți să ducem o viață mai puțin rațională decât cea a animalelor, mușcându-ne și devorându-ne unul pe celălalt. ... Căci ceea ce sunt grinzile pentru case, aceea sunt conducătorii în cetăți, și precum, dacă le-ai lua pe acelea, zidurile fiind separate, ar cădea unele peste altele, tot astfel, dacă ar fi să lipsești lumea de magistrați și de teama care vine de la aceștia, case, cetăți și națiuni vor cădea unele peste altele într-o confuzie totală, neexistând nimeni care să reprime, să respingă sau să le convingă, prin teama de pedeapsă, să redevină pașnice”⁴². Forța și coerciția constituie apanajele puterii imperiale, sunt surrogate ale dragostei și ale conștiinței, și sunt folosite pentru realizarea păcii, a armoniei și a

³⁹ Cf. Romani, 13: 5.

⁴⁰ Teodosie se apropie cel mai mult de acest deziderat, Ioan vorbind despre el în termeni foarte elogioși (a se vedea *Omilia VI împotriva catarilor*, PG 63, 491 ș. u.). Dar există și multe reproșuri la adresa împăraților și a puterii imperiale, care, la o analiză mai atentă, vizează rămășițe legislative ale moștenirii păgâne, încă existente la acea dată. Referindu-se la legile romane, „în cea mai mare parte corupte, nefolositoare și ridicole”, Ioan subliniază absurdul situației: acestea expun la tortură sau la execuție pe omul care fură haine sau bani, în schimb, trece cu vederea delictul mai grav: „Cine ar fi considerat, de către majoritatea oamenilor, mai înțelept decât cei care sunt socotiți demni de a da legi pentru cetăți și popoare? Și totuși, pentru acești oameni înțelepți, imoralitatea sexuală nu pare să fie demnă de a fi pedepsită; cel puțin, nici una dintre legile păgâne (...) nu-i aduce pe oameni la judecată pentru acest motiv” (*Omilia XII la I Corinteni*, 9, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 72). Mai mult, legile romane le îngăduie negustorilor să le facă sclave pe tinere și să le antreneze în „specialități” sexuale, pentru a le vinde mai apoi ca prostituate. Și totuși, tradiția păgână îi numește pe legislatori „binefăcătorii comuni ai cetății”, căci au instituit jocuri publice care reprezintă, pe de o parte, prostituate și copii prostituați (în teatre), iar pe de altă parte, lupte între oameni și animale sălbatice (în arene).

⁴¹ Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 71.

⁴² *Omilia VI la Statui*, 1, PG 49, 81-82.

ordinii unei societăți care ar fi trebuit să le aibă pe acestea în mod firesc, după chipul vieții treimice: „Cele mai multe bunuri prin aceste stăpâniri se acordă cetățitorilor, și dacă vei desființa aceste stăpâniri, toate vor pieri, și nu numai cetatea, nici numai țara, sau casa ori târgul, ci nimic nu va putea sta; totul se va răsturna pe dos, și cei mai tari vor înghiți pe cei mai slabi”⁴³. Învățați cu fapta bună prin forță și prin frica de pedeapsă, oamenii ar putea ajunge, în cele din urmă, să facă acestea și din frică de Dumnezeu: „Mulți, la început îndeletnicindu-se cu fapta bună de frica dregătorilor, după aceea fac așa și pentru frica de Dumnezeu. Pe oamenii proști nu-i pot înfricoșa atât cele viitoare, pe cât cele prezente”⁴⁴. Mergând pe linia paulină, împăratul și întreg aparatul imperial devin, pentru cetățenii răi, instrumentul mâniei lui Dumnezeu prin care se restabilește pacea și ordinea.

Înainte de a dezbate problema împăratului care nu este un bun creștin, credem că este necesar să facem o paranteză pentru a introduce în discuție cealaltă instituție care intră în raport cu Statul, respectiv Biserica⁴⁵. Nu ne interesează aici problemele doctrinare legate de ființa Bisericii⁴⁶; ne interesează doar acele aspecte care au de-a face cu problematica noastră. Biserica este „trupul lui Hristos”, al cărei cap este Iisus Hristos Însuși. Ea este un trup organic ale cărei membre, care sunt credincioșii, trebuie să stea într-o armonie perfectă⁴⁷. În *Omilia XV la Epistola a II-a către Corinteni*, Sf. Ioan spune despre Biserică că este: „baia spirituală, care înlătură nu murdăria trupului, ci petele sufletului, prin nenumăratele ei metode de pocăință”⁴⁸. Aceste două aspecte, cel organic, comunitar, și cel soteriologic, sunt cele care ne interesează pe noi în mod deosebit. Biserica este o comunitate organică, unitară, care, prin ierarhia ei, se îngrijește de mântuirea credincioșilor ei, aceștia fiind, în același timp, cetățeni ai Statului.

Vorbind despre puterea eclesiastică, Sf. Ioan se exprimă astfel: „Însă aici mai există și o a treia stăpânire, mai înaltă decât stăpânirea politică. Care, deci, este aceasta? Este cea din Biserică. Și pe aceasta o amintește Pavel, atunci când zice:

⁴³ *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617. De asemenea, *Comentariu la Isaia*, I, 23, PG 56, 24: „Căci conducătorii trebuie să reprime neorânduilele oamenilor, să-i învețe tot ceea ce este de trebuință și să-i facă ascultători față de lege”.

⁴⁴ *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 617.

⁴⁵ Introducerea discuției despre Biserică și stăpânirea eclesiastică, într-o paranteză, nu se face cu intenția de a discredita în vreun fel această instituție, ci, dimpotrivă, de a o potența.

⁴⁶ Profesorul Nicolae Chițescu ne asigură că nici nu vom găsi o doctrină sistematică despre Biserică la Sf. Ioan, iar explicația este simplă: „Sfinții Părinți (ai secolului IV – n.n.) socoteau că Biserica – mediul vieții noi, duhovnicești – este o evidență prin ea însăși, ca și viața însăși: nici una, nici alta nu se definesc rațional, ci se trăiesc, se experimentează; iar cei ce nu le trăiesc și nu le experimentează, nici nu le înțeleg. Mai e nevoie să discuți despre existența luminii, când soarele îți inundă vederea? Noțiunea de Biserică poate să nu existe, deși ea este lucrul cel mai sensibil și mai cunoscut” (Prof. N. Chițescu, *Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice”, Seria II, anul XIV (1962), nr. 7-8, p. 397).

⁴⁷ Saint Jean Chrysostome, *Oeuvres complètes*, ed. M. Jaunin Arras, Paris, 1885, IV, p. 196, apud Doctorand Mihai Enache, *Învățătura despre Biserică după Sf. Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, anul XXVI (1974), nr. 1, p. 128.

⁴⁸ *Omilia XV la II Corinteni*, PG 61, 510.

«Ascultați pe mai marii voștri și vă supuneți lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă, ca să facă aceasta cu bucurie și nu suspinând, căci aceasta nu v-ar fi de folos» (Evrei 13: 17). Căci această stăpânire este cu atât mai bună decât cea politică, cu cât cerul [este mai bun] decât pământul, ba chiar cu mult mai mult. Mai întâi, ea urmărește în principal nu cum să pedepsească păcatele deja săvârșite, ci cum să nu se pună început [acestora]; apoi, [dacă] au fost comise, [ea urmărește] nu cum ar putea fi îndepărtat membrul bolnav, ci cum ar putea fi distruse păcatele. Iar față de lucrurile acestei vieți nu are un interes mare, ci în toate se ocupă de lucrurile care sunt în ceruri»⁴⁹.

Prin preocuparea sa esențială pentru sufletele credincioșilor, Biserica se străduiește să îi redea societății chipul pe care ar fi trebuit să îl aibă, dacă păcatul nu ar fi intrat în lume: „legea noastră se acordă cu natura”, spune Ioan⁵⁰. Ceea ce Statul se străduiește să facă prin frică și prin coerciție, Biserica încearcă să facă prin convingere și sfat⁵¹. Se poate spune chiar că Statul este un surrogat al Bisericii, absolut necesar pentru apărarea celor drepti, din cauza liberului arbitru care îi face pe mulți să nu își asume mesajul ei. Eșecul Bisericii nu trebuie să dezarmeze; vina nu este a ei, ci a celui care nu vrea să asculte de ea⁵². Nici nu trebuie să o determine să își schimbe mijloacele de a-i educa și îndrepta pe credincioșii ei. Ea trebuie să respecte, oricât de greșită ar considera că este, libertatea de alegere și de acțiune a fiecăruia: „Nu avem autoritate asupra credinței tale, iubitele, și nici nu îți comandăm aceste lucruri în calitate de domni și stăpâni ai tăi. Suntem numiți pentru predicarea cuvântului, nu pentru putere, nici pentru autoritate absolută. Noi ținem locul sfătuitoarelor pentru a vă îndruma. Sfătuitoarea își spune părerea sa, neforțându-și ascultătorii, ci lăsându-le stăpânire deplină asupra alegerii lor față de spusele lui»⁵³. Dacă Statul intervine cu mijloace coercitive să asigure pacea și ordinea între supușii lui, care altfel – respectiv din conștiință – nu ar putea fi asigurate, aceasta se face pentru a-i

⁴⁹ Idem, PG 61, 507-508.

⁵⁰ *Omilia XV la II Corinteni*, PG 61, 509.

⁵¹ Aceeași idee și la Tertullian, *Apologeticum*, 4, 39; Iustin, *Apologia I*, 12, 42 (cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 73).

⁵² Acest lucru reiese cu limpezime din *Cuvânt la fericitul Vavila și împotriva lui Iulian și către elini*, PG 50, 533-572. Vavila a fost episcop al Antiohiei și a fost martirizat pe la mijlocul secolului al III-lea, pentru că a îndrăznit să se ridice împotriva împăratului Filip Arabul și să îl mustre pentru o crimă săvârșită de acesta. Muștrarea lui nu a avut nici un efect pozitiv asupra împăratului. Dar, spune Ioan, „fericitul Vavila ne-a mai învățat un bine tot atât de mare, anume că fiecare trebuie să-și facă datoria lui, chiar dacă nu-i nimeni care să ia câștigul celor săvârșite de el. Nici Vavila n-a adus atunci împăratului vreun câștig de pe urma îndrăznirii lui; cu toate acestea, și-a împlinit datoria sa și n-a lăsat nimic nefăcut. Dar bolnavul, din pricina nebuliei lui, a zădărnicit știința doctorului, smulgând cu mare mânie leacul de pe rană”. Nu luăm în discuție aici situația în care slujitorul Bisericii este un personaj imoral. Din punctul de vedere al celui care ascultă mesajul evanghelic, slujitorul imoral în cauză nu constituie o scuză pentru eventualul său comportament păcătos.

⁵³ *Omilia XI la Efeseni*, PG 62, 87. Dacă o persoană se îndepărtează de la calea cea dreaptă, sunt necesare din partea preotului multă muncă, perseverență și răbdare, căci acela nu poate fi târât înapoi prin forță, nici înfrânat prin frică, ci trebuie recuperat prin convingere.

apăra pe cei drepți de cei răi și nedrepți. Conlucrarea dintre Biserică și Stat devine în acest punct evidentă: „Gândește-te bine: eu, de pildă, sfătuiesc pe fiecare să fie prudent, dar și dregătorul același lucru îl spune prin legile pe care le aplică; îndemn pe fiecare să nu fie lacom și nici să nu răpească dreptul altuia, dar și dregătorul pentru asemenea fapte este pus să judece. Așa că el este conlucrător nouă și ajutor, și pentru aceasta a fost trimis de Dumnezeu. Deci din amândouă părțile el este de respectat: și pentru că a fost trimis de Dumnezeu, și pentru că îndeplinește astfel de slujbă”⁵⁴.

Conlucrarea celor două instituții are în vedere planuri diferite: Statul este preocupat pentru ordinea și pacea de aici, de pe pământ, câtă vreme Biserica vizează în primul rând veșnicia, fără însă a exclude planul temporalității. De fapt, acesta este inclus în ceea ce urmărește Biserica: creștinul cu o viață morală ireproșabilă este și cel mai bun cetățean al Imperiului. Nu pentru el este instituită puterea politică, ci pentru cel nelegiuit. De aici decurge și superioritatea Bisericii față de Stat, tocmai datorită faptului că ea, Biserica, se apleacă asupra realităților veșnice. Lăudând curajul fericitului Vavila, care nu i-a permis împăratului Filip să intre în Biserică câtă vreme acesta nu-și mărturisea păcatul și nu obținea iertare, Sf. Ioan afirmă că episcopul „a arătat că cel ce deține preoția este un păzitor al lumii și al întregii suflări omenești cu o răspundere mult mai mare decât aceea a celui care poartă coroana”⁵⁵. Această temă a superiorității Bisericii față de Stat este dezvoltată mai amplu în *Omiile la Regele Ozia*, pe a cărui frunte „deodată s-a ivit lepra, în fața preoților, în casa Domnului, dinaintea altarului tămâierii”, atunci când „s-a mândrit în inima lui spre pieirea lui și a săvârșit o neleguire înaintea Domnului Dumnezeului său, căci a intrat în templul Domnului ca să tămâieze pe jertfelnicul tămâierii”, lucru care nu constituia un prerogativ al regilor, ci numai al preoților, „care sunt sfințiți să tămâieze”, sfidând mustrarea marelui preot Azaria (II Paralipomena, 26: 16-21). În respectiva omilie, Sfântul Ioan Gură de Aur și-l închipuie pe Azaria arhiereul adresându-i-se regelui Ozia: „Stai la locul care ți-a fost dat ție, căci atât regilor, cât și preoților li s-au rânduit anumite hotare. Însă preoția este mai mare decât stăpânirea regilor. Căci regele nu este vădit de înfățișarea sa; nici pietrele prețioase pe care le poartă asupra lui, nici aurul care-l înconjoară nu hotărăsc dacă el trebuie să fie rege. Regele ia parte la cârmuirea celor pământești, dar hotărârile legiferate de preoți sunt rânduite de sus: «Oricâte veți lega pe pământ vor fi legate și în cer» (Matei, 18: 18). Regelui i se încredințează lucrurile pământești, iar mie, lucrurile cerești (.....). Regelui i se încredințează trupurile, iar preotului sufletele. Regele iartă oamenii de datoriile lor bănești, preotul iartă păcatele oamenilor. Primul constrânge, al doilea povățuiește. Primul se folosește de arme lumești, al doilea se folosește de arme duhovnicești. Primul se

⁵⁴ *Omilia XXIII la Romani*, PG 60, 616.

⁵⁵ *La fericitul Vavila*, 51. Tot în acest tratat, Sfântul Părinte mai spune că Vavila „a arătat că la creștini, «împărat» și «ultimul dintre toți» sunt doar titluri și că, atunci când cineva greșește și trebuie pedepsit, cel cu diadema pe cap nu este nicidecum mai la adăpost decât cel mai neînsemnat om din împărăție” (idem, 51).

luptă cu barbarii, al doilea se luptă cu demonii. Aceasta [preoția] este o cărmuire mai mare și, din această pricină, regele este cel care-și așează capul în mâinile preotului, căci pretutindeni în Vechiul Testament, preotul ungea fruntea regilor cu untdelemn⁵⁶.

În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, supremația Bisericii asupra Statului se rezumă – în afară de problemele interne, doctrinare, canonice și cultive ale Bisericii – în special la domeniul vieții morale. Cetățenii care se supun Statului sunt și credincioșii care se supun Bisericii⁵⁷; or, în acest caz, Biserica este mai îndreptățită să ofere soluții decât Statul, deoarece ea are în vedere regenerarea interioară, nu doar o cumițenie exterioară: „Iar conducătorii acestei vieți, din nou, sunt cu atât mai prejos decât această [stăpânire] (a Bisericii – n.n.), cu cât este mai bine să stăpânești peste cel care consimte decât peste cel care nu consimte. Căci aceasta (stăpânirea Bisericii) este chiar o stăpânire în conformitate cu firea. Căci dincolo totul se face prin frică și prin constrângere; aici, însă, fapta bună este [făcută] cu intenție și prin liberă alegere. Și nu numai în această privință [această] stăpânire este mai bună decât cealaltă, ci și pentru că nu este numai o stăpânire, ci și o paternitate, ca să spun așa, căci are blândețea tatălui și convinge poruncind lucruri mai mari. Căci stăpânitorul lumesc spune: „Dacă săvârșești adulter, vei muri”; iar aceasta, doar dacă te-ai uita cu ochi desfrânați, amenință cu cele mai mari [pedepse]. Căci această curte de judecată este sfântă și ca să îndrepte nu numai trupul, ci și sufletul. Astfel, pe cât de mare este distanța dintre suflet și trup, pe atât de mare este și distanța care separă această stăpânire de aceea”⁵⁸.

⁵⁶ *Omilia IV la Ozia*, PG 56, 126. A se vedea, de asemenea, *Cuvânt de laudă la Sfântul Apostol Pavel*, II, 2: „Fără îndoială, lui Pavel i s-au încredințat treburile mai importante decât tuturor generalilor și împăraților care au trăit și trăiesc pe acest pământ”, și *Către cei care nu au venit la Biserică*: „Căci noi nu încredințăm celor care intră aici [în Biserică] nici conducerea neamurilor, nici a cetăților, și nici a oștirilor, ci o altfel de cărmuire cu mult mai aleasă decât însăși împărăția”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 334-336.

⁵⁷ Perioada de pastorație a lui Ioan cade într-o perioadă de relativă liniște dogmatică, când arianismul se stinge, iar nestorianismul încă nu izbucnise. În privința păgânilor, Ioan păstrează linia tradițională: suprimarea cultului păgân, însă fără persecutarea păgânilor (a se vedea, în acest sens, episodul dărâmării templelor idolești din Fenicia, relatat de Teodoret al Cyruului, *op. cit.*, PG 82, cartea 5, cap. 29). Pe de altă parte, spune Ioan, creștinii nu pot „să depindă de bunăvoința conducătorilor” pentru a promova idealurile creștine (*Împotriva celor care se opun vieții monastice*, 2, 9; PG 47, 344). Ei nu pot să forțeze sau să constrângă poporul să accepte calea lor; ei pot folosi doar puterea de convingere, rațiunea și blândețea (cf. Robert L. Wilken, *The Jews and Christian Apologetics after Theodosius I*, „*Cunctos Populos*”, în „*The Harvard Theological Review*”, Vol. 73, No. 3/4 (Iul.-Oct., 1980), p. 471. În privința iudeilor, lucrurile sunt ceva mai delicate (au fost dezbateri și încă sunt dacă Sfântul a fost antisemit sau nu). Din cauza penuriei bibliografice, nu ne-am putut face până acum o idee în această privință. Un studiu care ne-ar putea ajuta (dar la care încă nu am avut acces) este: Robert L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Fourth Late Century*, (The Transformation of the Classical Heritage Series, IV), Berkeley: University of California Press, 1983, XVII+190 p.

⁵⁸ *Omilia XV la Epistola II către Corinteni*, PG 61, 508. În *Omilia III la Faptele Apostolilor*, PG 60, 39-40, Sf. Ioan spune: „Grijile episcopului le întrec tot atât de mult pe ale împăratului, așa cum marea zbugiumată și lovită de furtuni nu se poate măsura cu apele umflate ale unui râu”.

Ambii stăpânitori, însă, pentru a-și atinge scopul – Ioan revine cu insistență asupra acestei idei – trebuie mai întâi să se stăpânească pe ei înșiși: „Dar nici cel care urmărește [să obțină] stăpânirea politică, nici cel care urmărește [să obțină] puterea spirituală, nu ar putea să le administreze pe acestea bine, dacă nu s-ar fi stăpânit mai întâi pe ei înșiși, precum trebuie, și dacă nu ar fi păzit cu toată strictețea fiecare dintre cele două legi ale formei lor de guvernare”⁵⁹. Insistența cu care accentuează această idee se datorează conștientizării enormei responsabilități care planează asupra celor aflați în posturi de conducere. Nimeni nu ar trebui să se străduiască vreodată în mod deliberat să aibă funcții înalte, nu numai pentru că setea după putere este în mod fundamental o atitudine necreștinească, ci mai ales pentru că este nespun de dificil să mânuim puterea în duhul smereniei dumnezeiești⁶⁰. Cu accente vădit retorice, expunerea hrisostomică încearcă să ne lumineze mintea și inima astfel încât să pricepem cât de mare este primejdia funcțiilor înalte: „Să nu urmărim, dar, să avem funcții înalte sau să fim înconjuțați de onoruri și putere, ci să trăim în duhul virtuții și al înțelepciunii. Funcțiile înalte împing de multe ori la fapte care nu sunt pe placul lui Dumnezeu. Trebuie să ai suflet tare ca să îndeplinești o funcție înaltă așa cum trebuie [...]. De aceea, pe mulți funcția înaltă i-a făcut chiar fără voia lor să insulte, i-a scos din fire, le-a luat frâul limbii, le-a deschis ușa gurii; sufletul lor, purtat ca de vânt, scufundă corabia în cel mai mare adânc de păcate. Pe un om înconjuțat de atât de mari primejdii îl admiri? Un astfel de om spui că merită invidiat sau imitat? Ce nebunie!”⁶¹.

Același îndemn de a fugi de funcțiile înalte îl adresează și conducătorilor bisericești: nu numai că o viață complet dezrobită de păcat este mult mai dificil de menținut atunci când te afli într-o asemenea funcție, dar și pedepsele pe care le atrag asupra lor, păcătuiind, sunt mai grave: „În toată vremea, tu meriți o pedeapsă mai mare decât cel pe care-l osândești. Căci a păcătui tu însuși nu este același lucru cu a cădea din nou în aceleași păcate pentru care l-ai pedepsit tu pe altul, muștrându-l din pricina lor. Vezi cum se agravează învinuirea și crește plata?”⁶². Pedepsele cele mai aspre sunt rezervate celor care fac totul pentru a dobândi poziții

⁵⁹ *Omilia XV la Epistola II către Corinteni*, PG 61, 508. Aceeași idee și în *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 566: „Cel care este în stare să-și stăpânească propriul suflet și să-l facă să supună și să cârmuiască trupul va fi în stare să-și stăpânească și propria familie. Iar cel care poate să facă aceasta în casa sa, o va face și în orașul său; și, dacă o poate face în orașul său, înseamnă că o va face și [dacă va fi stăpân] peste lumea întreagă”.

⁶⁰ Cf. David C. Ford, *op. cit.*, p. 284.

⁶¹ *Omilia XL la Evanghelia după Matei*, PG 57, 444. A se vedea și *Omilia II la Tit*, PG 62, 672: „Căci puterea duce la multe ispite; ea îl face pe om aspru și nemulțumitor [...], înconjurându-l cu multe prilejuri de a se mânia”, ca și *Omilia I la Tit*, PG 62, 668: „Căci cel ce e necredincios într-o situație personală, va fi cu atât mai necredincios atunci când este înălțat într-o funcție publică. E lucru de mare laudă dacă un om cucernic rămâne așa după ce a ajuns într-o funcție înaltă de conducere. Căci el va fi, dar, mult mai puternic atacat de slava cea deșartă și de iubirea de avuție și de satisfacerea voii sale atunci când funcția lui îi va da putere”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 284.

⁶² *Omilia V la Romani*, PG 60, 424.

de conducere în Biserică numai din motive egoiste, împinși de dorința de a parveni: „O! Ce primejdie mare! Ce s-ar putea spune acestor oameni nenorociți, care se aruncă într-o prăpastie atât de adâncă a pedepselor? Ai să dai seama pentru toți cei pe care-i conduci – femei și bărbați și copii. Și vrei să-ți vâri capul într-un asemenea foc mare! Mă întreb dacă se va mântui vreunul din acești stăpânitori, atunci când văd cum, aflați față în față cu o astfel de primejdie și cu indiferența din aceste timpuri, totuși se găsesc unii care aleargă și se aruncă pe ei înșiși asupra unei atât de mari poveri a stăpânirii”⁶³.

În cele din urmă, conchide Ioan, este mai bine să fii condus decât să conduci. Conducerea nu a fost instituită în beneficiul celor care conduc, ci în beneficiul celor conduși⁶⁴: „Spune-mi, dar, care este menirea stăpânului? Nu este aceea de a-i ajuta pe supușii lui și de a le face bine?”⁶⁵. O cărmuire eficientă și de calitate depinde la modul absolut de o autentică și completă *purtare de grijă* față de cei care se află în poziții de subordonare: „Căci nimic nu va avea putere să atragă discipolii, decât convingerea că superiorul lor le poartă de grijă și că se ocupă de ei, pentru că aceasta este dragostea care întrece priceperea”⁶⁶. (...). Exercițierea acestei responsabilități continue presupune temeri, frământări, renunțări și dificultăți de tot felul⁶⁷.

În această perspectivă, conducătorul trebuie să se îmbrace cu virtuțile creștine. În primul rând curățirea de patimi. Apoi smerenia: „Da, chiar dacă ești înțelept, sau bogat, sau ocupi o funcție înaltă, smerește-ți inima. Nu o lăsa să se umple de mândrie și de gânduri deșarte [...]. Tu să ai mereu cugetul smerit”⁶⁸. Urmează dragostea și faptele bune. În privința dragostei, Ioan spune: „Dacă cel care conduce iubește pe cei conduși, totul rezistă bine. Iubirea din partea celor conduși nu este cerută atât de mult cum este cea care trebuie să-l stăpânească pe cel care conduce”⁶⁹; cât privește faptele bune, ele sunt necesare oricărei funcții de autoritate: „Spune-mi, dar, care este menirea stăpânului? Nu este aceea de a-i ajuta pe supușii lui și de a le face bine?”⁷⁰. Și iarăși: „Nimic nu este mai dezonorant decât un conducător care nu face poporului său nici un bine”⁷¹. Aceste virtuți atrag respectul oamenilor. Pe acestea le învață Biserica, acestea trebuie să fie proprii atât conducătorilor eclesiastici, cât și celor statali. Conducătorii care-și vor întemeia autoritatea pe virtuți vor fi cei

⁶³ *Omilia XXXIV la Evrei*, PG 63, 233. A se vedea, de asemenea, și *Omilia I la Tit*, PG 62, 668: „Drept aceea, sunt peste măsură de uimit să văd că unii dintre ei doresc o povară atât de mare. Om netrebnic și nefericit ce ești, nu vezi ce reprezintă, de fapt, ceea ce dorești tu?”, apud David C. Ford, *op. cit.*, p. 287.

⁶⁴ Termenul latin *minister* exprimă foarte bine acest lucru. El înseamnă „cel care slujește”.

⁶⁵ *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 366. A se vedea și *Omilia III la Faptele Apostolilor*, PG 60, 37, unde Sfântul Ioan spune, privitor la Biserica Primară: „Pe atunci, autoritatea episcopală (*epistasia*) nu era o chestiune de demnitate [fast și strălucire], ci de pronoioare purtare de grijă (*pronoia*) față de cei păstoriți”.

⁶⁶ *Omilia IX la Filipeni*, PG 62, 248.

⁶⁷ David C. Ford, *op. cit.*, p. 288.

⁶⁸ *Omilia IV la II Corinteni*, PG 61, 426.

⁶⁹ *Omilia X la Coloseni*, PG 62, 366.

⁷⁰ *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 366.

⁷¹ *Omilia VIII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 74.

mai eficienți, nicidecum cei care instituie un regim de teroare: „Nimănui nu-i va fi frică de omul blând și frumos la suflet, dimpotrivă, noi toți îl vom respecta, îl vom cinsti și-l vom preamări. Nu vezi tu că omul care pricinuieste înfricoșare este urât și disprețuit de toți⁷²?

Dacă împăratul este un astfel de cârmuitor evlavios, bun și înțelept, aceste virtuți îl împodobesc mai mult decât diadema și purpura. Însă împăratul poate fi, dimpotrivă, opresiv și nedrept. Cum afirma în *Epistola XXIII către Romani*: este adevărat că stăpânirea civilă este de la Dumnezeu, dar asta nu înseamnă că orice stăpânitor a fost hirotonit de El. Atâta vreme cât nedreptatea unui astfel de împărat nu atinge pietatea, creștinul trebuie să suporte cu demnitate asuprirea venită din partea acestuia⁷³. În cazul în care stăpânitorul este necredincios, atunci creștinii nu trebuie să i se mai supună. Tâlcuind Matei, 22: 21, Sfântul Ioan Gură de Aur întărește această susținere a sa: „Când auzi pe Hristos spunând: „Dați, deci, Cezarului, cele ce sunt ale Cezarului, află că îți spune să dai Cezarului numai acelea care nu vatămă cu nimic credința; altfel, n-ar mai fi o dajdie și o vamă dată Cezarului, ci diavolului”⁷⁴. Totuși, această nesupunere nu trebuie să îmbrace forma unei revolte, ci doar pe aceea a refuzului de a îndeplini, chiar cu prețul vieții, ceea ce cere împăratul și care vine în contradicție cu credința și morala creștină.

La fel cum e conștient de faptul că împăratul poate fi nedrept, imoral și necredincios, tot astfel știe și că Bisericele din Antiohia și Constantinopol sunt departe de idealul dorit. Moștenind viziunea sa despre Biserică de la înaintașii săi eroici (Iustin, Athenagora, Clement, Origen)⁷⁵, Hrisostom, comparând biserica din timpul său cu cea a acelora, în mod alternativ deplânge și are accese de furie: „Plăgi, mișunând împreună cu bețele de nespun, au venit asupra bisericilor. Posturile cheie au devenit vandabile, de aceea apar nenumărate rele, și nu există nimeni care să redreseze sau care să le înlăture pe acestea. Într-adevăr, dezordinea și-a asumat un fel de metodă și consistență proprii”⁷⁶. Bogăția excesivă, enorma putere, luxul, acestea distrug integritatea Bisericii. Clericii, infestați cu boala „dorinței de stăpânire”, se luptă pentru candidați pe baza preeminenței familiei, a bogățiilor sau a partizanatului.

⁷² *Omilia LII la Faptele Apostolilor*, PG 60, 365.

⁷³ Cu toată neșărităta sa convingere legată de necesitatea conducerii civile, care este rânduită spre bunăstarea materială și spirituală a oamenilor, totuși Sfântul Părinte afirmă într-una din omiliile sale că este mai bine să fim lipsiți de conducător decât să avem unul necorespunzător: „Însă poate va spune cineva că există și un al treilea rău [pe lângă acela al absenței unui cârmuitor, ceea ce va duce la anarhie, și cel al neascultării celor supuși sau nesupunerii lor față de stăpânire] – anume, atunci când stăpânitorul este nepriceput. Eu însumi cunosc aceasta, și nu este un rău de nețut în seamă, ci este chiar un rău mult mai mare decât anarhia. *Căci mai bine este să nu fii condus de nimeni decât să fii condus de un om rău*” (*Omilia XXXIV la Evrei*, PG 63, 231). Credem că Ioan afirmă acest lucru luând în considerare calitatea înțelnică a multor creștini care, la amenințarea unui împărat necredincios și rău, ar fi în stare să-și lepede credința în schimbul vieții.

⁷⁴ *Omilia LXX la Evanghelia după Matei*, PG 58, 656.

⁷⁵ Cf. Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁶ *Omilia VI la Efeseni*, PG 62, 48.

Alții susțin candidatura prietenilor, a rudelor, a lingușitorilor, „însă nimeni nu se uită la cel care este într-adevăr calificat”. Ei ignoră, lucru de care Hrisostom se plânge, singura calificare valabilă: „un caracter excelent”⁷⁷. Pe bună dreptate, păgânii ridiculizează întreaga afacere: „Vezi, spun ei, cum toate afacerile între creștini sunt pline de slavă deșartă? Există la ei ambiție și ipocrizie. Despoaie-i de numărul lor, și nu sunt nimic”⁷⁸.

Acea viziune a Bisericii ca o insulă de curățenie în mijlocul unui ocean de nelegiuire și corupție, proprie perioadei persecuțiilor, nu se mai potrivea cu circumstanțele unei religii de stat, ale unei biserici ajunsă dintr-o dată în grațiile împăratului, bogată și puternică. Tocmai împotriva acestei decăderi a Bisericii și a societății creștine a luptat Ioan cu toate puterile sale, dorind ca Imperiul și Biserica să își merite cu adevărat numele de creștine.

În loc de concluzii

Studiul de față, despre raportul dintre Biserică și Stat în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur, nu se vrea nici pe departe exhaustiv⁷⁹. Există, însă, câteva linii directoare pe care le-am surprins și care sunt definitorii pentru concepția lui Ioan Gură de Aur. Datorită păcatului adamic, o structură ierarhică a Imperiului și a Bisericii este absolut necesar să existe. Fiecare trebuie să fie mulțumit cu locul său și să își facă datoria care îi revine, datorită funcției pe care o deține, *cu toată responsabilitatea și în conformitate cu legea morală creștină*. Stăpânitorii trebuie mai întâi să își stăpânească propriile patimi; numai o astfel de stăpânire interioară asigură succesul stăpânirii asupra celorlalți, stăpânire care vizează binele obștesc, fie că e vorba de cel temporal, aici și acum, fie că e vorba de cel din veșnicie. Deoarece Biserica se apleacă asupra realităților veșnice, ea este superioară Statului, însă nu intervine în problemele care îi revine exclusiv acestuia (cum va face Apusul). Statul trebuie să colaboreze cu Biserica și să îi asigure acesteia toate condițiile necesare pentru ea, la rândul ei, să se îngrijească de mântuirea credincioșilor care sunt, în același timp, cetățeni ai Statului. Statul este acum creștin, de aceea, definiția Bisericii ca Trup al lui Hristos se aplică și Statului: împăratul și demnitarii au devenit și ei membre ale Trupului, cu sarcini diferite, dar complementare sarcinilor care le revin membrilor ierarhiei bisericești; împreună, ei trebuie să aibă în vedere un scop eminent soteriologic. Supunerea față de Stat are limitele sale: în cazul unui împărat care emite decrete împotriva credinței, creștinii *sunt obligați* să nu se supună acestora. Nesupunerea este, însă, întotdeauna pașnică, ea nu îmbracă niciodată forma unei revolte.

Proiectul lui Ioan, acela de a reforma societatea creștină urbană, a eșuat. El nu s-a realizat niciodată la scară generală. Eșecul i-a adus multe critici. Un istoric a

⁷⁷ *Despre preoție*, 3, 15, PG 48, 652.

⁷⁸ *Omilia XI la Efeseni*, PG 62, 86.

⁷⁹ Există două condiții obiective care ne împiedică să avem astfel de pretenții: 1) imposibilitatea, până în acest moment, de a avea acces la întreaga literatură de specialitate legată de această temă, și 2) neparcurgerea întregii opere hrisostomice, pentru a scoate toate acele citate care au legătură cu raportul Biserică-Stat. Cum spuneam și altundeva, concepția lui Ioan Gură de Aur nu este sistematică, ideile sale sunt răspândite în toată opera sa, de aceea, cercetătorul trebuie să facă munca unei albine.

afirmat că „Ioan a disprețuit cu mândrie bunăvoința curții, pe care se sprijinea înalta sa poziție de episcop, prin idealismul său prostesc”⁸⁰. Altul se întreabă dacă Ioan merită să fie cinstit ca un sfânt și martir sau dacă trebuie să fie condamnat „ca un idealist lipsit de finețe diplomatică, un zelot lipsit de tact, un fanatic incapabil de nuanțe și victimă a propriului său comportament”⁸¹.

A privi astfel lucrurile înseamnă a bagateliza imensul bine pe care un astfel de om îl poate aduce societății în mijlocul căreia trăiește, înseamnă a considera că, mai presus de sfințenie, stă abilitatea diplomatică, sau că sfințenia presupune această abilitate diplomatică care știe să facă compromisuri și care ar fi (oare?) o cale mai sigură spre îndeplinirea unui astfel de proiect de reformă. La astfel de opinii, o singură ripostă ne vine în minte, pe care abia îndrăznim să o rostim, de teamă să nu fie o blasfemie: Dacă Sfântul Ioan poate fi considerat astfel, ce se poate spune despre Hristos?

⁸⁰ Otto Seeck, *Geschichte des Untergang der antiken Welt* (6 vol. în 8, Berlin: Siemenroth& Troschel, 1897-1920), 5. 336-337, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 95.

⁸¹ Florent van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie: le dossier et les origines d'une légende*, în „Analecta Bollandiana” 97 (1979), 131-159, apud Elaine Pagels, *op. cit.*, p. 95.

PREOȚIA SACRAMENTALĂ ȘI PREOȚIA OBȘTEASCĂ LA PĂRINTELE ISIDOR TODORAN

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. *Sacramental priesthood and common priesthood at Father Isidor Todoran.* Priesthood represents a central point which concentrates and implies the main chapters of Dogmatic Theology: christology, soteriology, ecclesiology. From the very beginning Church is composed by clergy and faithfuls, this having precise functions and roles.

Through the Mystery of Ordainment is given the grace of priest's service, which is essential and fundamental for the Church. The hierarchy has an important and irreducible role in the life of Church.

The laymen are a constitutive element, an active and responsible factor of Church.

In Orthodoxy, common priesthood are not a formula without sense. Special priesthood and the common one - the place and the role of which can not be minimized in the frame of the ecclesial Body - no exclude one each other, are not ontological different, but they are complementary, even dependent one of other.

The kingly priesthood of the people of God can carries out its missionary vocation merely through the sacramental, charismatic priesthood.

Nelipsită din gama temelor supuse dezbaterii în orice dialog al Bisericilor Apostolice, tradiționale, Ortodoxă și Romano-catolică cu blocul Bisericilor Protestante, bilateral sau în cadrul Mișcării Ecumenice, învățătura despre preoție în general, și în special sacramentalitatea Tainei Hirotoniei este hotărâtoare în refacerea unității creștine, mereu actuală, problema cheie din perspectivă ortodoxă. "Unitatea Bisericii ca organism teandric de mântuire se impune cu evidență... Duhul Sfânt fiind așezătorul slujitorilor bisericești, ierarhia Bisericii este aceeași, adică cea în succesiune canonică neîntreruptă de la Apostoli."¹

Cu ocazia centenarului Isidor Todoran (1906-1985) încercăm abordarea acestui subiect, al ierarhiei sacramentale și al preoției generale, cercetând scrierile părintelui profesor, cu toate că nu există între acestea un studiu sau articol care să trateze această problematică în special.

Preoția reprezintă un punct central, care concentrează și implică în sine principalele capitole ale Teologiei Dogmatice, hristologia, soteriologia, ecclesologia. "Întreaga ecclesiologie ortodoxă se întemeiază pe existența preoției creștine"².

¹ Pr. prof. dr. Isidor Todoran – "Unitatea Bisericii în perspectivă ecumenică" O. XXV(1973), nr. 3, p. 341.

² Pr. Dr. Vasile Mihoc – "Preoția după Noul Testament", M.A. nr. 4-6/1974, p. 250.

În Ortodoxie este subliniată importanța soteriologică a preoției sacramentale. Necesitatea ministeriului este dublă: soteriologică și eclesiologică. Euharistia și Hirotonia merg împreună, se intercondiționează reciproc, datorită lui Hristos, Care rămâne Arhiereu în veac.

Noul Testament vorbește despre trei feluri de preoție: a lui Hristos, de hirotonie și împărtească. Nu există preoți fără jertfe și jertfă fără preoți. Acestea au împreună - temei în iconomia mântuirii. Hristos la Cina cea de Taină, care este o anticipare a Jertfei, instituite în mod anticipat preoția specială pentru săvârșirea Euharistiei și a celorlalte Taine, instituirea are loc în Ziua Învierii, dar Hristos devine deplin lucrător prin preoți numai la Cincizecime. «Duhul Sfânt, odată dăruit Bisericii la Cincizecime, se întinde prin lanțul neîntrerupt al hirotoniei (punerii mâinilor)»³.

Mântuitorul a voit ca puterea dată Apostolilor să fie transmisă în fiecare loc și în orice timp și le-a dat împuternicirea de a transmite puterea sfințitoare, învățătoarească și conducătoare urmașilor lor, pentru a naște și forma pe oameni pentru Împărăția lui Dumnezeu, căci ei nu puteau trăi veșnic, iar dispozițiile date de El nu puteau avea un caracter efemer, ci trebuie să se păstreze continuu, până la sfârșit. Slujirea trebuie să dureze “până ce vor ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes 4,13). Mântuitorul însuși folosește termenul *εκκλησία*, cu sensul de ierarhie Mt 18,17. Intenția Lui de a crea o Biserică organizată ierarhic – cler și popor - este vădită de alegerea celor 12 Apostoli și 70 de ucenici. «Slujirea apostolească și a ierarhiei bisericești în general, a clerului – episcopi, preoți și diaconi, având astfel grade și însărcinări diferite, potrivit locului ce-l ocupă canonic în Biserică – este tot întreită după modelul Mântuitorului – învățătoarească (profetică), arhierească sau sfințitoare și conducătoare.»⁴

După Învierea sa din morți Iisus Hristos nu mai putea rămâne pe pământ pentru ca și-a îndeplinit misiunea, Sacerdoțiul Său unic e perpetuat prin preoția bisericească, sacramentală, instituită de El. «Întreita slujire a Mântuitorului îndeplinită de El direct (mântuirea obiectivă) se continuă în Biserică, pentru câștigarea mântuirii credincioșilor (mântuirea subiectivă) prin Duhul Sfânt care asistă Biserica, și în chip văzut prin Sf. Apostoli, instituiți direct de către Însuși Iisus Hristos, și prin urmașii Apostolilor chemați și așezați în slujire după rînduiriile apostolești întemeiate pe poruncile Domnului, apilcate de Sf. Apostoli și rămase așa în Biserică.»⁵

Biserica se compune din cler și credincioși de la început, așa cum arată Faptele Apostolilor și epistolele pauline în repetate rânduri (F. Ap. 1,15-16; 15,23-29; 20,28; Filip 1,1 I Cor 1,2), aceștia având roluri și funcțiuni precise. «Apostolii ca trimiși ai Domnului și conduși de Duhul Sfânt au acordat urmașilor lor puterea preoțească, hirotonind episcopi, preoți și diaconi pentru continuarea slujbei apostolești.

³ Pr. Dr. Isidor Todoran – “Apostolicitatea Bisericii” M.A. VII (1962), nr.3-6, p. 321.

⁴ Pr. prof. Isidor Todoran – “Misiunea preotului de propovăduitor al cuvântului lui Dumnezeu în lumina Dogmaticii Ortodoxe” *Îndrumător bisericesc al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, 5 (1982), p. 73

⁵ *Ibidem*, p. 73

De aici provine împărțirea membrilor în ierarhie și credincioși, cler și popor.»⁶ Chiar Simon Magul sesizează stările diferite: Apostoli, slujitori bisericești și creștini (F.Ap. 8,17-19). Hirotonia episcopilor Timotei și Tit indică raportul de continuitate între Apostoli și episcopi. Episcopii Tit din Creta și Timotei din Efes nu au avut dispoziții să supună credincioșilor alegerea sau aprobarea alegerii diaconilor și preoților, cu toate că trebuia să se țină seama de buna reputație a candidaților la hirotonie.”În Biserică toată puterea și autoritatea vin de la Domnul, prin Apostoli, și sunt exercitate de ierarhie, fără excluderea restului Bisericii, deci în armonie cu întregul bisericesc. Prin urmare aici mișcarea este de sus în jos. Nu Capul primește putere de la membre, ci, invers, membrele de la Cap. Și, totuși, aici nu este afirmat un absolutism ierarhic (clericalist).”⁷

Conceptul de *preoție ierarhică, sacramentală* nu apare ca atare în Noul Testament, dar, Însuși Sf. Apostol Pavel face distincție între preoția sacramentală, primită printr-un har special în Hirotonie și preoția generală, a credincioșilor, primită de toți creștinii la Botez. Structurile harice ale Bisericii sunt date de Sf. Apostoli, asigurând o deplină organizare comunităților creștine pe care le-au întemeiat, hirotonindu-le, preoți și daconi și așezând episcopi în cetăți. Viața creștină, programul spiritual al Bisericii (F. Ap. 2,42) impunea hirotonirea preoților și diaconilor încă din primele zile ale creștinismului. În F. Ap. 6,6 avem prima descriere din Noul Testament a unui act de rânduire în treptele preoției sacramentale instituirea diaconilor care se face într-un cadru liturgic prin rugăciuni și punerea mâinilor. ”Prin Preoție (Hirotonie) se dă harul slujirii preoțești, slujire esențială și fundamentală a Bisericii”⁸.

Se poate afirma că, într-un sens foarte profund, Biserica se realizează prin slujirea sacerdotală a preotului împreună cu credincioșii. În consecință acolo unde dispare instituția preoției comunitatea rămâne o simplă asociație religioasă, Sfânta Liturghie se săvârșește în frunte cu episcopul sau preotul, care este organul lucrării lui Hristos. Biserica întregă – cler și popor – își exprimă în și prin Sfânta Liturghie slujirea ei sacerdotală, pe care o exercită prin preoția ierarhică, sacramentală. ”Motivul pentru care Dumnezeu a făgăduit și împărtășește pe Duhul Sfânt prin punerea mâinilor este același pentru care, în general, împărtășește harul Său prin lucrări văzute în Sf. Taine, corespunzătoare firii văzute și nevăzute a omului (trup și suflet), ca și naturii văzute și nevăzute a Bisericii.”⁹ Potrivit învățaturii ortodoxe prin slujirea preoțească ni se împărtășește neîntrerupt harul mântuitor al Jertfei de pe Cruce, fără de care nu putem intra în Împărăția lui Dumnezeu. «În centrul lucrării sacramentale (sfințitoare) a Bisericii stă aducerea jertfei euharistice, pe care laicii n-o pot săvârși, întrucât le lipsește harul preoției împărtășit prin hirotonie.»¹⁰

⁶ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. prof.dr. Ioan Zăgrean, – *Teologia Dogmatică*, manual pentru Seminariile teologice, EIBMBOR, București, 1991, p. 313.

⁷ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – “*Însemnătatea elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești*” - *Scrieri alese*. Volum omagial, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 509.

⁸ Idem – “*Sfintele Taine în viața creștină*”, *Îndrumător bisericesc al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului*, 2 (1979), p. 81.

⁹ Idem – “*Apostolicitatea* ...”, p. 322.

¹⁰ Idem – “*Însemnătatea* ...”, p. 503.

Cuvintele Sf. Pavel (F. Ap. 20,28) arată că episcopii nu dețin puterea harică și nu păstoresc în baza delegației de la credincioși. Comunitatea nu-și consacră singură preotul (F. Ap. 14,23). Preoția aparține constitutiv și originar Tainei lui Hristos și iconomiei mântuirii și se descoperă ca o întrupare a Preoției lui Hristos. Ea ține de ființa Bisericii, care nu poate fi concepută fără ea. Ierarhia are preoția sacramentală de la Hristos, prin Apostoli în Duhul Sfânt. Episcopii, preoții și diaconii nu pot fi concepuți ca niște delegați sau ca o emanație a comunității. «Săvârșitorii Sfințelor Taine, propovăduitori ai cuvântului dumnezeiesc, nu sunt delegați sau însărcinați, cu această slujbă de către ascultătorii lor, ci de către Domnul, în Duhul Sfânt (F. Ap. 20,28).»¹¹

Membrii ierarhiei sunt persoane autorizate de Mântuitorul prin Duhul Sfânt de a-l ajuta pe om în demersul său soteriologic (In 20,22). Cuvintele “Luați Duh Sfânt cărora veți ierta păcatele vor fi iertate, iar cărora le veți ține ținute vor fi” arată transmiterea unei puteri spirituale, iar suflarea este o manifestare externă, văzută. În pericopele In 10,1-16 și In 21,15-17 avem imaginea Bisericii organizate, în păstori și păstoriți. Principiul ierarhic poate fi urmărit din veacul apostolic, când avem completă scara ierarhiei bisericesti (F. Ap. 15,6; 23).

Preoția este instituția fără de care Biserica nu-și poate îndeplini rolul ei mântuitor. «Ierarhia bisericască are un rol important și ireductibil în viața Bisericii, Biserica fiind zidită ființial și organic în mod ierarhic.»¹² În preot, în episcop și în episcopat e reprezentată comunitatea bisericască. Episcopul reprezintă comunitatea, dar nu rupt de comunitate ci în unire organică. «Ierarhia bisericască este în Biserică, nu deasupra Bisericii»¹³

În manualul de Dogmatică pentru Seminarii al cărui coautor este găsim o definiție a Hirotoniei, potrivit căreia aceasta este «Taina în care prin punerea mâinilor episcopului și prin rugăciuni, harul divin se pogoară asupra unui candidat anume pregătit, sfințindu-l și așezându-l într-o treaptă a ierarhiei bisericesti împărtășindu-i acestuia puterea de a învăța cuvântul lui Dumnezeu, de a săvârși lucrările sfinte și de a conduce pe credincioși pe calea mântuirii.»¹⁴ Părintele profesor subliniază cu rigoare importanța acestei sfinte Taine: «Spre deosebire de celelalte Taine în care harul dumnezeiesc se împărtășește credincioșilor prin preot în calitate de săvârșitor al acestora, Preoția sau Hirotonia este Taina prin care, o persoană este consacrată în scopul de a săvârși toate celelalte Taine, ca reprezentant văzut al lui Hristos, adevăratul săvârșitor al tuturor Tainelor.»¹⁵ Preoția nu este o instituție accesorie Bisericii pentru asigurarea ordinii în cadrul comunității și a bunei funcționări a structurilor sale de ordin administrativ.

Biserica nu este instituție clericală, nu este numai cinul preoțesc. Toți creștinii participă în lume la o anumită lucrare (I Pet 2,9), toți sunt chemați la o slujire sau misiune mai înaltă decât cea a profeților și împăraților Vechiului Testament.

¹¹ Idem – “Apostolicitatea...”, p. 321.

¹² Pr. prof. dr. Isidor Todoran, Arhid. prof. dr. Ioan Zăgorean, – *op.cit.*, p. 313.

¹³ *Ibidem*, p. 313.

¹⁴ *Ibidem*, p. 351.

¹⁵ *Ibidem*, p. 351.

Preoția duhovnicească nu se poate exercita valabil decât în dependență cu preoția ierarhică și în ascultare de Biserică. Jertfele spirituale sau materiale sunt bine primite de Dumnezeu numai atunci când sunt aduse prin preoția specială sau în unire cu aceasta. «Biserica nu-i constituită nici numai din cler, nici numai din popor credincios, ci din amândouă aceste elemente. Ierarhia bisericească nu există pentru sine, n-are un scop în sine, ci este instrument în cadrul economiei, mântuirii, ca mijlocitoare pentru câștigarea mântuirii. Fără credincioși clerul n-are rațiunea existenței; după cum fără cler credincioșii nu constituie Biserica. Clerul și credincioșii se condiționează reciproc, participând împreună la viața bisericească cu îndatoriri și drepturi, colaboratori și unii și alții ai lui Dumnezeu în lucrarea de mântuire (I Cor 3,9,16).»¹⁶

Expresiile βασιλειον ιεράτευμα (I Pet 2,9), ιεράτευμα ‘άγιον (I Pet 2,5) sau βασιλείην καί ιερίην (Apoc 1,6) arată că prerogativele poporului ales din Vechiul Testament au trecut asupra creștinilor, ei sunt poporul sfânt al Noului Legământ, creștinii au harul Sfințelor Taine și ele fundamentează preoția obștească. «Starea de creștin, nu numai de cleric este o stare privilegiată. Creștinii sunt «Scrisoarea lui Hristos»... (II Cor 3,3); ei în raport cu necredincioșii sunt o stare harică, renăscuți prin botez (I Pet 1,23) și întăriți prin mirungere.»¹⁷

Laicii sau mirenii sunt un element constitutiv, un factor activ, responsabil al Bisericii. Preoția generală creștină nu este o formulă fără sens, conținutul acesteia este următorul:

a. Creștinii (în temeiul Botezului și Mirungerii) sunt mai presus decât preoții și proorocii Vechiului Testament (Lc 7,28).

b. Jertfa euharistică se aduce pentru toți creștinii; participarea acestora la aducerea jertfei (la Liturghie) a fost totdeauna și este o datorie a tuturor.

c. Jertfa fiind adusă de preoți nu este o jertfă personală, ci prin ei aduce jertfă întreaga Biserică. Euharistia este jertfa Bisericii. De aceea în Ortodoxie nu există liturghie privată sau particulară.

d. Fiind Euharistia jertfă comună, preotul nu poate jertfi la altar numai pentru sine, ci trebuie s-o facă pentru toți credincioșii, așa după cum Hristos nu s-a jertfit pentru Sine, nici numai pentru unii, ci pentru toți.

e. Ritualul Liturghiei arată necesitatea prezenței de credincioși la săvârșirea ei. Preotul rostește ecteniile cu voce tare, iar credincioșii răspund... a căror prezență nu-i simplă pasivă, ci activă, nefiind simpli spectatori. Credincioșii se roagă împreună cu preoții, împreună cu care ei formează o unitate rugătoare.

f. Botezul de necesitate este încă o dovadă a unei anume capacități harice a credincioșilor, întrucât principal toate tainele se săvârșesc numai de preoți.»¹⁸

În studiul intitulat *Noi orientări eclesiologice în Protestantism*, Pr. Prof. Todoran analizează critic concepția eclesiologică a celor doi corifei ai Teologiei dialectice sau a crizei: Karl Barth (1886-1968) și Emil Brunner (1889-1965) ce

¹⁶ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran – “Însemnătatea...p. 501.

¹⁷ *Ibidem*, p. 501-502.

¹⁸ *Ibidem*, p. 504.

rămân adversari ai ierarhiei de succesiune apostolică și a caracterului harismatic, sacramental al Bisericii, dar și a altor teologi. Teologul Eduard Thurneysen afirmă și vizibilitatea Bisericii, deși se menține pe linia specific protestantă a invizibilității Bisericii celei adevărate; consecvent cu doctrina Reformei respinge Taina Hirotoniei «nerecunoscând în Biserică o stare deosebită, preoțească, de orânduire divină. Motivul acestei respingeri este cel vechi al Reformei. Anume: întreaga realitate a întâlnirii (Begegnung) cu Dumnezeu se constituie prin intermediul cuvântului, adresat de Dumnezeu către noi, cuvânt comunicator de har și creator de comunitate (Gemeinschaft)... important este nu să se audă cuvântul preotului, ci cuvântul lui Dumnezeu, singurul prin care se realizează întâlnirea cu Dumnezeu.»¹⁹ și afirmă o oarecare autoritate a Bisericii. Deși *Hugo Odeberg* rămâne pe cunoscuta poziție protestantă, cele două idei importante ale sale cu privire la învățătura despre Biserică: “realismul eclesiologic organicist și prezența unui dar al grației pentru cei ce îndeplinesc slujbe bisericesti, idei care, consecvent urmărite – observă autorul – pot să ducă mai departe la o fericită dezvoltare a eclesiologiei protestante”.²⁰ Pr. Prof. Isidor Todoran constată că afirmarea deosebită la Hugo Odeberg a ordinii în Biserică și a diferențierii de funcții, pe temeiul unui dar al grației, se apropie de recunoașterea preoției speciale harice după orânduire divină (jure divino),²¹ fără ca prin aceasta să părăsească cadrele Teologiei Protestante.

Deși observă, în acest studiu, că mai multe idei referitoare la Biserică din scrierile teologilor protestanți contemporani se apropie de cele ortodoxe și uneori chiar concordă cu acestea, tendințe ce pot fi considerate ca marcând puncte de apropiere între marile confesiuni creștine prin accentuarea ideii de Biserică – realitatea supraindividuală, a oficiului bisericesc, îndeplinit de cei ce propovăduiesc cuvântul lui Dumnezeu și săvârșirea Sf. Taine, autorul își exprimă părerea de rău că: “nu putem înregistra nimic pozitiv în ce privește recunoașterea preoției speciale, sacramentale în Biserică”.²² Preotul așezându-se nedorit și nerânduit între Dumnezeu și credincios l-ar separa pe acesta de Tatăl ceresc și ar împiedica întâlnirea lor în timp ce pastorul, predicatorul sau laicul și-ar avea cuvântul oarecum asistat de Dumnezeu care ar face de fiecare dată din cuvântul lui excluderea preotului de la această favoare divină rezervată exclusiv celor mai sus menționați.²³ Pentru această afirmație nu cunoaștem însă nici un temei în Sf. Scriptură. Astfel în cuprinsul acestor noi orientări eclesiologice protestante descoperim unele idei și tendințe care ar putea să favorizeze un dialog interconfesional mai rodnic:

1. O tendință de afirmare a unui realism eclesiologic, deși încă nu se poate vorbi de părăsirea principială a vechiului și cunoscutului individualism protestant.
2. O tendință de oarecare recunoaștere și a vizibilității Bisericii, cu toată menținerea de principiu a invizibilității Bisericii celei adevărate.

¹⁹ Pr. Prof. Isidor Todoran – *Noi orientări eclesiologice în Protestantism*, în O. nr. 2/1966, p. 297.

²⁰ *Ibidem*, p. 302.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, p. 291.

²³ *Ibidem*, p. 298.

3. Afirmarea uneori mai hotărâtă – fie direct, fie subînțeleasă - a poziției deosebite și a importanței pe care le are clerul (slujitorii bisericești) în comunitatea bisericească deși însă nu s-a făcut nici un pas în direcția recunoașterii preoției (hirotoniei) ca Sfântă Taină”.

Știut este faptul că Biserica în întregime, până la Reformă a avut preoția specială, harică și opinează autorul că Biserica n-a putut să persiste în greșeală timp de cincisprezece secole și până în zilele noastre în cea mai mare parte a creștinătății, iar adevărul biblic, să fie redescoperit și pus în practică abia de către Reforma protestantă. În această ordine de idei se întreabă retoric: «Oare, Dumnezeu a putut îngădui ca Biserica Sa să meargă atâta vreme pe un drum greșit, rezervând doar pentru reformatori cinstea de a restabili adevărul evanghelic?»²⁴ Căci Mântuitorul a făgăduit să rămână permanent cu Biserica (Mat. 28,20), iar Duhul Sfânt, Duhul adevărului o va conduce la tot adevărul (In. 14,15; 15,26; 16,13).

Protestantismul nu se poate dispensa de slujitorii bisericești, dar tăgăduiește ierarhia de instituire divină, recurgând la diferențierea între *sacerdotium* – ce aparține de drept divin tuturor credincioșilor prin Botez și *ministerium* – încredințat de comunitate persoanelor anume pregătite și potrivite pentru aceasta. Preoții n-au constituit însă niciodată în Biserica Ortodoxă un obiect de credință. Ei nu sunt posesorii harului divin mântuitor, deși administrează Sfintele Taine, dar numai ca instrumente ale lui Dumnezeu. Nu ei împart sau acordă harul credincioșilor, ci Dumnezeu Însuși. Prin Hirotonie preoții nu devin super-creștini, pentru că nu este un super-botez. Ierarhia este moștenitoare pe orizontală a lucrării harice a lui Hristos. Teologia ortodoxă nici nu suprapune, nici nu înlocuiește lucrarea lui Hristos prin lucrarea preotului, “Căci Tu ești Care aduci și Care Te aduci și Te împarți”.²⁵

Concepția protestantă ignoră texte din Noul Testament, care se referă la harul preoției sacramentale, transmis prin hirotonie de către Apostoli și episcopi (I Tim 4,14; II Tim 1,6, F. Ap. 15,1-23; I Pet 5,1-2) ș.a. « Identificarea preoției sacramentale cu preoția generală sau universală a tuturor credincioșilor, primită prin botez stă în vădită contradicție la protestanți cu Sfânta Scriptură. »²⁶

II Tim 1,6 “Îți aduc aminte să aprinzi, iarăși, harul lui Dumnezeu, care este în tine prin punerea mâinilor mele”.

I Tim 4,14 “Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor cetui mai marilor preoților” (μή ἀμελεί τοῦ ἐν σοὶ Χαρίσματος ὃ ἐδόθη σοὶ διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν Χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου).

Acestea sunt temeiuri revelate foarte importante care nu pot fi contestate. Harul de care vorbește Sf. Ap. Pavel în II Tim 1,6 nu este o simplă harismă. Deși există deosebire între noțiunile de har (Χάρις) și harismă (Χάρισμα), Apostolul folosește un termen în locul celuilalt. «Vorbim despre un har special la fiecare dintre cele Șapte Taine... harul puterilor bisericești, după treptele ierarhice, în Sf. Taină a Preoției.»²⁷

²⁴ *Ibidem*, p. 298.

²⁵ *Liturgier*, EIBMBOR, București, 1980, p. 126.

²⁶ Pr. prof. dr. Isidor Todoran, Arhid. prof. dr. Ioan Zăgrean, –*op.cit.*, p.321.

²⁷ Pr. prof. dr. Isidor Todoran – “*Har și dar*”- M.A. IX (1964) nr.11-12, p. 871.

În Protestantism întreaga realitate a întâlnirii cu Dumnezeu se constituie prin intermediul cuvântului, adresat de Dumnezeu către noi. Acest cuvânt este purtător de har și creator de comunitate. “Cel ce mărturisește că mântuirea se câștigă exclusiv prin credința personală așezată de Dumnezeu în suflet, acela se poate dispensa fără nici o pierdere de orice realitate bisericească obiectivă și supraordonată lui, mai ales dacă i se pare că aceasta i-ar putea întrerupe sau slăbi legătura personală, directă cu Dumnezeu. Poate că acesta să fie unul din principalele motive pentru care teologia protestantă nu s-a străduit îndeosebi să elaboreze o eclesiologie mai dezvoltată și mai încheată”.²⁸

După învățătura ortodoxă însă credinciosul este membru al Bisericii întrucât este scos din lumea păcatului și a morții și introdus în Trupul lui Hristos, iar acesta nu ia ființă prin adunarea credincioșilor, ci el există ca realitate vie. “Spiritul Noului Testament este opus concepției individualiste. Hristos nu este simplă persoană individuală, ci realitate vie și permanent centru al Bisericii Sale, după cuvântul Apostolului I Cor. 12, 27”.²⁹

În Evul Mediu, în Apus, Biserica era înțeleasă, în mod eronat, doar ca ierarhie. În spirit de opoziție totală față de aceasta Protestantismul a suprimat orice sistem ierarhic din organizarea Bisericii, iar clerul înțeles ca o suprastructură organizată în mod ocazional nu are valoare decisivă pentru ființa Bisericii. Biserica Romană «pretinde că Hristos vorbește prin preot (Priester), care astfel este împărtășitorul harului în Biserică. În scaunul spovedaniei preotul romano-catolic dezleagă zicând: absolvo te – eu te dezleg, așezându-se astfel în locul lui Dumnezeu.»³⁰

Vorbind despre apostolicitatea Bisericii Pr. Prof. Isidor Todoran afirmă că Hirotonia și lanțul ei neîntrerupt de la Apostoli este de o importanță hotărâtoare pentru caracterul apostolic al Bisericii.

Hristos este prezent personal și activ în Biserică prin Duhul Sfânt cum era în și cu Apostolii. Domnul vine la noi prin intermediul apostoliei Bisericii, nu se poate ajunge la Domnul cu ocolirea Bisericii apostolice. Întâlnirea credincioșilor cu Hristos poate avea loc deci numai în Biserică. Scara care îl conduce pe credincios la Dumnezeu este în interiorul Bisericii.

Asemenea altor teologi ortodocși contemporani, Pr. Prof. Todoran înțelege prin succesiunea doctrinară, identitatea de totdeauna a Bisericii cu învățătura Apostolilor, legată de succesiunea spirituală, lanțul neîntrerupt a celor ce au capacitatea și dreptul de a hirotoni. Aceasta este de o importanță capitală pentru viața Bisericii. O ierarhie care nu se găsește în lanțul neîntrerupt al succesiunii apostolice nu este și nici nu poate să fie ierarhia bisericească, instituită de Iisus Hristos”.³¹

Nota constitutivă a adevăratei Biserici este succesiunea apostolică, care se păstrează nestrucată prin Hirotonie. Săvârșitorii Sf. Taine și cei ce propovăduiesc totodată Cuvântul lui Dumnezeu nu sunt delegați sau instituți în această demnitate

²⁸ *Idem – Noi orientări...*, p. 286.

²⁹ *Ibidem*, p. 301.

³⁰ *Ibidem*, p.297.

³¹ Pr. Prof. Isidor Todoran – “*Apostolicitatea ...*”, p. 321.

de cei ce ascultă, ci de Domnul în Duhul Sfânt cf. F. Ap. 20, 28, căci “apostolicitatea se manifestă în punerea în lucrare a puterilor Bisericii (sfințitoare, învățătoare și conducătoare), în oficiul spiritual bisericesc. Nici credinciosul singular, nici comunitatea de credincioși nu dețin adevărul creștin, ci trebuie să și-l însușească mereu prin slujirea celor investiți cu putere bisericească în Sfintele Taine și propovăduire”.³² Succesiunea apostolică are un aspect obiectiv - continuitatea harului și unul subiectiv - continuitatea credinței și unității credinței, conținând așadar *regula fidei*, apostolicitate doctrinară și harică, preotul fiind introdus în această succesiune prin Hirotonie. Succesiunea apostolică este înțeleasă numai cu sens exterior ca succesiune a cuvântului apostolic, în materie de predicare a cuvântului ... indisolubil legată de transmiterea harică a sacerdoțiului Mt 28, 19-20. "Mergând învățați toate neamurile botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh și învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată Eu sunt cu voi în toate zilele și până la sfârșitul veacului". Harul de la Apostoli și autoritatea prediciei apostolice se păstrează în Biserică sub supravegherea aceleiași ierarhii.

Renunțarea la preoția sacramentală a însemnat și ieșirea din succesiunea apostolică în Protestantism. Pentru a caracteriza această situație, Pr. Todoran redă în manualul amintit un citat din opera teologului rus Serghei Bulgakov: “Suprimarea ierarhiei a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă din această cauză devine asemănătoare creștinilor care deși sunt botezați în numele Mântuitorului Iisus, n-au primit pe Duhul Sfânt, pe care mâinile Apostolilor îl transmiteau de sus.”³³

Prestigios reprezentant al teologiei ortodoxe contemporane, Pr. prof. Isidor Todoran este preocupat de această problemă a preoției ierarhice sacramentale și a celei generale sau obștești a credincioșilor și o expune în diferite studii ale sale succint, clar și cu argumente scripturistice.

Izvorul, temeiul, dar și sursa de putere a preoției sacramentale, este arhieria lui Hristos, preoția este așadar articulată în preoția lui Hristos. Preoția sacramentală nu are la bază o inițiativă omenească, fie chiar eclesială. Alegerea Sf. Apostoli a avut la bază alegerea Mântuitorului, nu voința omenească. Hristos Însuși nu și-a luat arhieria de la Sine Însuși ca om (Evr 5,4) cu atât mai puțin omul nu-și poate lua preoția de la el sau de la comunitatea eclesială, ci de la Dumnezeu.

Preoția bisericească sacramentală este un dar special, poate cel mai mare, făcut oamenilor de Hristos, cel jertfit și înviat, care ni-l face prezent pe Însuși Dăruitorul în actele sacramentale săvârșite de ea.

Preoția specială și cea generală - al cărei loc și rol nu poate fi minimalizat în cadrul Trupului eclesial - nu se exclud, nu se deosebesc ontologic, ci sunt complementare, chiar dependente una de cealaltă. Preoția împăratească sau generală a poporului lui Dumnezeu își poate împlini vocația sa misionară numai prin slujirea preoției harismatice.

³² *Ibidem.*

³³ Serghei Bulgakov – *Ortodoxia*, Sibiu, 1933, p.55 (trad ed Nicolae Grosu) c.f. Pr. prof. dr. Isidor Todoran, Arhid. prof.dr. Ioan Zăgărean, – *op.cit.*, p. 323.

GNOSTICISMUL. APARIȚIE, CONCEPTE, ORGANIZARE, CLASIFICĂRI ȘI INFLUENȚE.

IOAN-GHEORGHE ROTARU

ABSTRACT. Gnosticism. Appearance, Concepts, Organization, Classifications, Influences. Gnosticism has appeared at the end the first century, first in Palestina, afterwards everywhere where the Christianity had spread. The founders of gnosticism has their roots from Simon the Magus, they claimed that they kept a secret knowledge, „gnosis” received secretly from apostles, „gnosis”, which no ordinary Christian can understand, but only the initiated ones. (gr. gnostikon = initiated). The morpheme „gnosis” has been used in of classic Greek language in order to express „the action of knowledge”, where ever its substantivized form knowledge comes from. Gnosis has functions and characteristics of fundamental ontological viewed from philosophical approach, or from a moral-theological approach for the human nature. Gnosis was a knowledge which not everybody has the skill to understand. Paul the Apostle, named gnosis like a false knowledge. (gr. *pseudonomos gnosis*). What gnosis is ? A way to be, a lifestyle and concrete conduct or existential which presents itself to be on absolute knowledge which saves, redeems by itself. It presents itself like divine revelation, which appeals all the time to ancestral mission which would be transmitted over through initiated ones. This initiated people, no matter of their philosophical, religion or cultural approach, they are named gnostics.

Gnosticism is known through the work of those who tried to discourage it (Hegesip. Irineu, Hipolit, Adamantiu, Tertullian, Epifaniou, Filastriu de Brescia, Teodoret de Cyr) and from Clement Alexandrin’s and Origen’s works. The very rich gnostic literature was lost all most entirely. From this literature has been kept some bits from 7 volumes from *Greek Patrology* of J.P.Migne. It has been kept another writing named *Faith, Wisdom*. The knowledge of gnosticism is relative because all Christian’s writings which did combat gnostic trend hasn’t been kept. Gnosticism is a sistem of heresy, strange and complicated through the multitude and variation of its ideas.

The founders (pioneers) of gnosticism were people with philosophical inclinations or those with a philosophical background, they tried to work out a sincretism of all the religious and all the philosopher up to then, under the Jesus Christ’s guidness, a kind of ecumenism of human origin. The old Christian writers have perceived the origin of gnosticism in antic philosophy mostly the platonical ones. From gnostic trend came out: orientalism (has been discovered even budist elements) Persan dualism, the Greek Eleusinian Mysteries, Egyptian Mysteries, blended with magic, babilonian astrology, Platon’s philosophy, stoical philosophy, Pitagora’s philosophy, Judaism cabbala (a mystic concept of numbers semnification), the element’s of Christian thinking.

Gnosticism was a religious phenomenon with syncretic character, embracing ideas from different old denominations, with some of them even from Judaism and Christianity.

Gnosticism is prior to Christianity and it's not the internal evolution product of it, but of a strong syncretic trend, which try to attract even the Christianity in the large river of religions and philosophical mixture of concepts.

Gnosticism is the endeavour to do from science a superior understanding of religion, a profound study of its mystery. Gnosticism has rationalized the religion and has considered that ensure the possibility of salvation and the knowledge of the truth through this way. All the gnostic systems considered that through gnosis they would come to happiness. Gnosis worked with some philosophical elements but it has religions aim, but in Christianity the gnostics tried to give religions dogmas and practice a philosophical expression.

a. Apariție și concepte.

Abia statornicit, creștinismul a trebuit să facă față unor curente care i-au încercat rezistența gândirii. Chiar în interiorul lumii creștine și-au găsit loc și s-au dezvoltat două curente, gnosticismul și neoplatonismul, care au avut o influență semnificativă asupra filosofiei creștine primare.

Gnosticismul și-a făcut apariția la sfârșitul secolului I, mai întâi în Palestina, iar după aceea, pretutindeni unde se răspândea creștinismul. Intemeietorii gnosticismului, trăgându-și originea de la Simon Magul, aveau pretenția să dețină o cunoștință secretă, o "gnoză" primitivă în chip tainic de la apostoli, "gnoză" pe care n-o poate pricepe orice creștin de rând, ci doar cei inițiați (gr. *gnostikos* = inițiat). Morfeul *gnosis* era folosit în limba greacă clasică cu rolul de a exprima "acțiunea de a cunoaște", de unde provine și forma sa substantivizată "cunoaștere". Gnoza are funcții și caracteristici fundamentale ontologice, privită fie din perspectivă filosofică, fie din perspectivă moral-teologică pentru natura umană. Gnoza era deci o știință pe care nu o aveau toți oamenii. Apostolul Pavel numea gnoza ca o falsă știință (gr. *pseudonomos gnosis*)¹ Ce este gnoza? Un mod de a fi, cu stil de viață și comportament concret sau existențial, care se prezintă ca fiind o cunoaștere absolută care salvează, mântuiește prin ea însăși. Ea se prezintă ca fiind o revelație divină, ce face apel tot timpul la o solie ancestrală care s-ar fi transmis printr-o linie de inițiați. Acești inițiați, indiferent de apartenența lor filosofică, religioasă sau culturală se numesc gnostici.²

Gnosticismul este cunoscut mai mult prin prisma scrierilor celor care l-au combătut (Hegesip, Irineu, Hipolit, Adamantiu, Tertullian, Epifaniu, Filastriu de Brescia, Teodoret de Cyr, precum și din operele lui Clement Alexandrinul și Origen. Literatura gnostică, foarte bogată, s-a pierdut aproape în întregime. Din

¹ Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, Societatea Biblică Interconfesională din Republica Moldova, 2001, 1 Timotei, 6,20: „Timotee, păzește-te și s-a încredințat; ferește-te de flecările lumesti și de împotrivirile științei, pe nedrept numite astfel”, p. 1168.

² Lucian Grozea, *Jocurile ființei în gnoza valentiniană orientală*, București, Paideia, 2001, p. 17-18.

această literatură se mai păstrează anumite fragmente în vol. VII din colecția *Patrologia graeca* a lui J.P. Migne. Se mai păstrează o lucrare intitulată *Credință, înțelepciune*. Cunoașterea gnosticismului este relativă, deoarece nu se mai păstrează nici toate scrierile scriitorilor creștini care au combătut curentul gnostic. Gnosticismul este un «sistem de erezii, straniu și complicat prin mulțimea și variația ideilor sale.³»

Întemeietorii gnosticismului, persoane cu înclinații filosofice, sau provenind din rândul filosofilor, au încercat să realizeze un sincretism al tuturor religiilor și filosofiilor de până atunci, sub cârmuirea lui Iisus Hristos, un fel de ecumenism de sorginte umană. Vechii scriitori creștini au văzut originea gnosticismului în filosofia antică, mai ales platonice.

În curentul gnostic se sintetizau: *orientalismul* (s-au descoperit chiar și elemente budiste), *dualismul persan*, *misterele eleusine grecești*, *misterele egiptene*, amestecate cu magie, *astrologia babiloniană*, *filosofia lui Platon*, *filosofia stoică*, *filosofia pitagoreică*, *cabala iudaică* (concept sistemic mistic al semnificației numerelor), *elemente ale gândirii creștine*.⁴

Gnosticismul a fost un fenomen religios cu caracter sincretist, înglobând idei din diferite culte vechi, cu unele chiar din iudaism și creștinism. Gnosticismul este anterior creștinismului și nu este nici produsul evoluției interne a acestuia, ci al unui puternic curent sincretist, care a încercat să atragă și creștinismul în marele fluviu al amestecului de concepte religioase și filosofice, intenționând transformarea acestuia într-o religie de mistere.⁵

Gnosticismul era strădania de a face din "știință", o înțelegere superioară a religiei, o aprofundare a misterelor ei. Gnosticismul raționaliza religia și considera că asigură posibilitatea mântuirii și cunoașterea adevărului pe această cale. Toate sistemele gnostice considerau că prin gnoză vor ajunge la fericire. Gnoza luca cu unele noțiuni filosofice, însă avea scop religios, în creștinism gnosticii încercau să dea dogmelor și practicilor religioase o expresie filosofică.⁶

Sentimentul primordial al persoanei gnostice era suferința sau îngrădirea din cauza stării existențiale și a locului străin unde-și desfășoară existența. Clement Alexandrinul, vorbind despre convingerea gnosticului reda gândirea acestuia că: "noi suntem morți, fiindcă existența noastră de aici are starea celor morți".⁷ Această atitudine despre starea ființei omenești va fi regăsită la toți gnosticii, indiferent de grupările din care ei provin. Gnosticii erau preocupați de întrebări ca: cine eram?, de unde am venit?, unde eram?, unde am fost aruncați?, spre ce

³ Nechita Runcan, *Istoria literaturii patristice din perioada persecuțiilor anticreștine*, Constanța, Ed. Europolis, 1999, p. 471-472. Vezi și Ioan M. Bota, *Patrologia*, Cluj-Napoca, Casa de Editură „Viața Creștină”, 1997, p. 49-50; Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 357.

⁴ Lucian Cristescu, *Galileanul*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 2002, p. 471-472; Vezi și Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 241-242.

⁵ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 242.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Clement Alexandrinul, *Fragmente din Theodot*, 22,2; cf. cu Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 19.

ne îndreptăm?, ce destin avem? de unde suntem răscumpărați? Salvarea sau mântuirea omului se poate realiza doar prin gnoză, ziceau gnosticii. Deoarece gnoză înseamnă mântuire și mântuirea este dată de un Salvator neînrobît de lumea păcătoasă și trecătoare.

În concepția gnosticilor, istoria salvării sau a mântuirii, concept esențial în gândirea creștină, era doar un mit divin, care putea fi regăsit într-o multitudine de forme în funcție de religia și cultura fiecăruia. Gnosticii considerau că ei au chemarea să unească aceste concepte divizate într-una singură, unitară. Au existat mai multe școli gnostice (cel puțin cinci școli mari) în Asia Mică, Africa de Nord și Grecia, Chiar dacă unii doar "filosofau", fără să creadă, unii au deviat râul creștinismului în diverse practici necreștine, chiar desfrâu, mistere și magie, închinare diabolică ș.a. Gnosticismul nu a fost o mișcare unită. Fiecare credea altceva, în funcție de "școala" lui.⁸

Gnosticismul, ca mișcare filosofico-religioasă, rămâne încă o problemă deschisă de studiu interdisciplinar, datorită interferenței multitudinii de aspecte pe care gnosticismul le provoacă.⁹ Gnosticismul este considerat un sincretism original,¹⁰ o adevărată constelație de concepte și motive ale spiritului Antichității târzii, gnosticismul s-a manifestat în forme variate pe scena istoriei, începând cu secolul I, până spre secolul V.¹¹ Gnosticismul atinge în secolul II apogeul și dispare către finele secolului al III-lea.

Secolul II d. Hr. a fost o perioadă de intensă efervescență religioasă. De peste tot și prin diverse forme, se căutau căile de a ajunge la unirea sufletului cu Dumnezeu. Se pare că atitudinea de a-l cunoaște pe Dumnezeu, în mod rațional, sau altfel spus a-l cunoaște filosofic, nu mai era suficientă. Ceea ce se căuta acum era o gnoză (gnosis), o experiență sacralizatoare și unificatoare, care să permită ajungerea la Dumnezeu printr-o legătură personală și contopirea adevărată cu el. Această febrilitate religioasă, a cărei obârșie se pare a fi orientală și anterioară creștinismului, se alimenta din anumite filosofii grecești, îndreptate și ele spre religie. Stoicismul și platonismul apăreau ca tehnici ce puteau fi utilizate în scopuri specific religioase, scopuri care nu le erau proprii, însă la care puteau fi

⁸ Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 472.

⁹ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 21.

¹⁰ Lucian Grozea prezintă în *Op. cit.* în nota de subsol nr. 90, de la p. 21 părerea lui P. Leveque despre existența mai multor feluri de "sincretisme" în religiile lumii greco-romane, după cum urmează: sincretismul de împrumut, care nu transformă profund religia originară, ci o îmbogățește și o completează; sincretismul de juxtapunere, tip care se manifestă în special în orientul elinizat și în teritoriile greco-bactriene; sincretismul de deviere a religiei tradiționale, care fără să împrumute multe lucruri de la zeii cei noi, suferă influența preocupărilor indigene; sincretismul de includere sau sincretismul de amalgam, în acest tip de sincretism religiile sunt modificate în mod total și formează prin contopirea lor o sinteză originală. Iar ultimul tip de sincretism este sincretismul henoteist, care tinde să unească toate divinitățile de același sex din mai multe religii. Ultimele două tipuri de sincretism, de includere, amalgam, și henoteist, reprezintă treapta cea mai evoluată a politeismului, care în Antichitatea târzie tindea către un monoteism ierarhizat, trăsătură întâlnită și în gnosticism.

¹¹ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 21.

adaptate. Gnosticismul secolului al II-lea este ansamblul sincretismelor de acest fel, care întâlnind noua credință creștină, au încercat să o asimileze.¹²

Termenul gnosticism, ca un termen generic, definește concepția abstractă despre realitatea istorică. De fapt în istorie au existat doar gnosticisme, adică metode și diverse tehnici de salvare, dar oamenii și doctrinele lor prezintă anumite caractere comune, care permit să li se atribuie același nume.¹³ Denumirea de gnosticism, comună tuturor doctrinelor, este întemeiată pe faptul că toate acestea au avut drept obiect, pe baza credinței într-o revelație, într-o descoperire pentru cei inițiați, transformarea acesteia într-o cunoaștere, capabilă să-l apropie și să-l unească pe om cu Dumnezeu. Istoria aceasta se sprijină pe dialogul dintre credința religioasă a omului (gr. *pistis*) și cunoașterea intelectuală (gr. *gnosis*). Problema care se pune era dacă credința religioasă poate fi concepută sau nu ca înțelepciune (gr. *pistis sophia*). Așa după cum unul dintre istoricii ei spunea că: "Gnoza este prima încercare de ansamblu de filozofie a creștinismului" (Lipsius) sau că a fost "elenizarea intensă a creștinismului" (Harnack). Gnosticismul a fost mai degrabă încercarea unor mitologii filosofice de a confisca creștinismul în folosul propriu.¹⁴ "Dacă ar fi să facem totuși o prezentare generală, am putea spune că, în general, gnosticii socoteau că Dumnezeul Vechiului Testament este altul decât cel din Noul Testament. În Vechiul Testament apare Dumnezeul inferior, Yahve al evreilor, care n-a putut să-i salveze pe evrei și i-a abandonat. În timp ce Dumnezeul Noului Testament superior, Hristos, opune Evanghelia sa legii lui Iahve. Gnosticii văd un conflict veșnic între Vechiul Testament și Noul Testament."¹⁵

Fondul comun al doctrinelor gnostice constă în dualism, emanaționism și salvare sau mântuire prin gnoză. Dualismul este o concepție cu caracter aristotelic, potrivit căreia există două principii veșnice și opuse. Gnosticismul nu poate să explice altfel dubla existență a spiritului și a materiei sau existența lumii prin actul creator al unei voințe libere și personale. Noțiunea de divinitate era cât se poate de abstractă, iar transcendența ei era dusă până la limită. Divinitatea nu putea fi numită sau definită. Divinitatea, în concepția gnostică era izvorul primar al tuturor perfecțiunilor. Ea era numită ca: preînțepit (gr. *proarche*), început (gr. *arche*), protopărinte, unul și totul (gr. *en kai pan*). Potrivit gândirii gnosticilor materia se află în opoziție absolută cu spiritul divin. Materia este socotită ca fiind sediul răului, sau chiar este indentificată cu răul. Ideea că răul își găsește originea în materie era de origine parsistă. Materia era numită când (gr. *me on*), ca fiind fără de formă și fără de ființă, în opoziție cu spiritul divin, ca în concepția platoniană, sau era numită haos. Lumea materială era considerată opera unui Demiurg (gr. *Demiurgos*), nu a lui Dumnezeu. Demiurgul era un eon inferior, emanat din divinitate în urma altora.

¹² Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995, p. 32.

¹³ Etienne Gilson, *Op. cit.*, p. 32; Vezi și Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁴ Etienne Gilson, *Op. cit.*, p. 33.

¹⁵ Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 472; Vezi și Petru Blaj, *Creștinismul părinților noștri*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 1995, p. 266-267.

Creația biblică era negată, și nu se considera că Dumnezeu a creat lumea materială, datorită faptului că materia fiind rea, să nu se facă din Dumnezeu absolut creatorul și originatorul răului. Eonii (gr. *aiones*) erau personificarea unor noțiuni filosofice sau figuri din vechea mitologie. Ei provin prin emanație din principiul divin, fie câte unul, fie perechi formate dintr-un eon masculin și un eon feminin. Numărul eonilor, la gnostici, variază, ajungând până la 365 sau chiar mai mulți (365 ceruri/7 eoni). Primii eoni sunt cei mai perfecți, iar cei mai imperfecti sunt ultimele emanații de eoni. Cu cât erau emanați mai târziu cu atâta era mai imperfecti. Ultimul eon emanat a fost Demiurgul, creatorul lumii materiale și din această cauză el era socotit mărginit, ignorant, pervers. Acest Demiurg era considerat ca fiind Dumnezeul iudeilor, numit căpetenie (gr. *archon*). Eonul superior era considerat ca fiind emanația cea mai înaltă și era numit (gr. *nous*), adică mintea, rațiunea sau (gr. *logos*), cuvântul. Eonii numiți și îngeri, alcătuiau împreună deplinătatea (gr. *Pliroma*) împărăția binelui și a luminii, a principiului bun și divin. Mântuirea sau salvarea era concepută de gnostici ca un proces de natură cosmică. Ea însemnând scăpare, eliberare de materie. Mântuire însemna dizolvarea lumii materiale, senzuale, prin separația elementelor și reînnoirea absolutului în sine însuși (gr. *apokatastasis*). Iar la acestea se ajunge doar prin gnoză.¹⁶

Pentru gnostici, lumea creată de Iahve este deteriorată, ca și El de altfel. "Semnul acestei defecțiuni este materialitatea. Tot ce e material pentru gnostici este rău. De-aici se naște și un conflict permanent, un dualism; o luptă între omul-suflet și omul-trup și, implicit, un conflict între Dumnezeul rău și Dumnezeul bun. Felul cum rezolvau gnosticii acest conflict, de la asceză extremă și până la orgii, ținea de învățătura proprie fiecărei școli."¹⁷

Gnosticii considerau că atunci când ultimul eon emanat, Demiurgul creator, a creat lumea materială, el a prins și închis spiritele în materie, spirite care se găsesec în oameni, animale, plante. Mântuirea era concepută de gnostici ca fiind eliberarea spiritelor din lumea materială în care erau închise, adică din împărăția materială și restabilirea lor din nou în *Pliroma*, adică împărăția spirituală,¹⁸ în deplinătatea absolută. "Felul cum se întâmplă acest proces de eliberare, la care aspiră sufletul omului, și de unire cu divinitatea, este deosebit conceput de gnostici. Diferențele între sistemele gnostice sunt de altfel multe, după cum stă la baza lor influența filosofiei platonice (la Alexandria), sau dualismul parsist (Siria)."¹⁹ Valoarea și rolul lui Iisus Hristos sunt minimalizate la gnostici. Iisus este considerat, în toate sistemele gnostice, marea răspântie a istoriei lumii. Gnosticii erau și dochetiști. Suferințele, moartea și învierea Lui erau doar aparente. Mântuirea nu se realizează prin moartea Lui pe cruce, ci prin gnoză. În privința moralei, gnosticii erau fie asceți deosebit de severi, pentru distrugerea materiei, care este corpul, fie erau

¹⁶ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 242-243.

¹⁷ Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 472.

¹⁸ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*.

libertini și antinomiști. Asceza gnostică interzicea căsătoria, carnea, vinul, plăcerile senzuale, în timp ce aripa libertină avea concepții libertine, fiind defrânați și senzuali, nerușinați și corupți. Oamenii erau împărțiți de gnostici în două sau trei categorii. Unii gnostici deosebeau *doar pneumatici* și *illici*. Categoria oamenilor *illici* îi reprezintă pe cei materiali și care nu se mântuiesc, ci se pierd, în timp ce categoria *pneumaticilor*, sunt acei oameni, care posedă scânteii divine, fiind singurii care se mântuiesc. Alte sisteme gnostice admiteau trei categorii de oameni, potrivit trihotomismului (spirit, suflet, trup) platonian și filonian. Acești gnostici împărțeau pe oameni în *pneumatici*, adică gnosticii și singurii care se mântuiesc; *psihicii* sau *sufleteștii*, care sunt simpli credincioși și pentru care gnoza rămâne închisă. Aceștia urmau să beneficieze de o fericire de natură inferioară, și *ilicii*, care erau ignoranți și osândiți la moarte. Gnosticismul nu recunoștea doctrinele creștine despre creație sau eschatologie, judecată, înviere sau despre rai și iad. Biblia era fie interpretată alegoric, fie lepădată. Gnosticii aveau cărțile lor, pretinse sacre, precum și o descoperire sau o revelație secretă, cunoscută doar celor inițiați. Ei considerau că lumea se va distruge prin foc, iar spiritele se vor uni în Pliroma.²⁰

"Punctul culminant al "teologiei mântuirii" era punctul când, nemulțumit fiind de ceea ce a făcut Dumnezeu Vechiului Testament, Dumnezeu suprem, trimite un eon primar, și anume pe Hristos, care, după gnostici, intră (ca un duh necurat) în trupul unui om, numit Iisus; și acesta reușește să rupă conflictul materie-spirit, aducând vestea cea bună că omul va fi eliberat de cămașa lui de forță, de trup; și că, prin gnoză, prin inițiere (și nu prin credință), va reuși să-și aducă sufletul înapoi în nemurire, omul fiind o fărâmă de Dumnezeu."²¹

În privința apariției gnosticismului s-au conturat odată cu sec. XIX și XX, câteva teorii de hermeneutică și anume:

a.l. Teoria sincretismului. Concepție apărută ca o reacție la concepțiile istoriciste ale lui F. Chr. Baur, teoria sincretismului a fost dominată de Religionsgeschichtliche Schule (școala de istoria religiilor).²² Această teorie considera că originile și esența gnosticismului nu se află în creștinism, ca deviantă doctrinară sau ca o erezie, sau în elenism, ci în religiile orientale, fie cea babiloniană, persană, iudaică ori egipteană, adică în simbioza elementelor acestor religii, simbioză datorată cuceririi Orientului de către Alexandru Macedon²³ și a principiului său ecumenist.²⁴ Elementele persane, babiloniene, iudaice, creștine, egiptene, grecești constituie simultan un mozaic din mai multe părți. Acest mozaic

²⁰ *Ibidem*, p. 244-245

²¹ Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 472-473.

²² Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, de la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare, București, Ed Polirom, 2001, p.195; Vezi Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 22. și notele de subsol nr. 98-99.

²³ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 22.

²⁴ Termenul ecumenist provine de la gr. oikos = casă și mene = lume, având însemnătatea de "toată lumea în aceeași casă", adică oameni cu diverse obiceiuri care locuiesc împreună în același imperiu, arie geografică etc.

cuprindea o varietate de concepte aparținând culturilor respective. Astfel: înălțarea sufletului prin sferele planetare, demonizarea cosmosului, originea babiloniană a puterilor astrale, determinismul astrologic preluat din misterele mithraice, dualismul iranian, preluat de la Platon (prin mitul lui Er), infernizarea lumii, adică transferarea Iadului din lumea subpământeană în lumea pământeană, elemente șamaniste de origine greacă, orfice, pithagoreice,²⁵ conceptele Kyrios²⁶ și Soter.²⁷

a.2. Teoria elenizării creștinismului. Această teorie aparține lui Adolf von Harnack, care pornind de la ideea că elenismul a fost forma cea mai avansată de gândire a Antichității, considera că în urma impactului dintre creștinismul apostolic (în mod special creștinismul paulin și cel ioaneic) și lumea elenistică s-a născut gnosticismul, care era considerat o "radicală elenizare a creștinismului". Gnosticismul, "creștinismul savant", a avut un rol determinant în perioada de început a creștinismului prin reinterpretarea și prin metamorfozarea vechilor mitologii păgâne în teme creștine. A. Boulanger își adaugă concepția sa lângă cea a lui Adolf von Harnack, afirmând despre gnosticism²⁸, că: "gnoza se integrează în logica evoluției creștine, că ea nu este, la urma urmei, decât exagerarea hiperbolică a tendinței care, de la început, îndeamnă creștinismul să se adapteze la gândirea religioasă elenistică."²⁹ În privința mandeismului și a maniheismului influențele sunt mai puțin de natură elenică și mai mult de natură iudaică și iraniană. Nu se poate spune totuși că numai gnosticismul, în perioada postapostolică, a fost stindardul gândirii creștine. Trebuie să evidențiem mari gânditori ca Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Teofil de Antiohia, Athenagora Atenianul, Irineu, Tertullian, Ciprian, ș.a. care au fundamentat doctrinara unele concepții creștine și au luptat împotriva gnosticismului, care i-a determinat să organizeze și să fundamenteze bine cultul creștin, după reguli ferme, îndepărtând pe cei care nu s-ar fi supus.³⁰ Gnosticismul "era creștinismul fără norme", așa cum spunea Simone Petrement.³¹

a. 3. Teoria apartenenței directe la iudaism sau la creștinism.

Teoria apartenenței la iudaism a fost promovată de M.Friedlander, dar a fost consacrată de R.M. Grant, J. Daniélou, J. Magne, J. Laccariere, I.P. Culianu. Teoria vrea să argumenteze originea gnosticismului prin prisma iudaismului. Potrivit lui R.M. Grant, originea gnosticismului s-ar regăsi într-o nevoie psihosocială, a diasporei iudaice, după distrugerea de către generalul Titus al romanilor a Templului din Ierusalim, în anul 70 d. Hr. Această distrugere a Templului, care era mândria lor națională, i-a afectat profund Evreii chiar se laudau cu Templul lor

²⁵ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 23-25.

²⁶ Gr. *Kyrios* = Stăpân, Domn, Fiul lui Dumnezeu.

²⁷ Gr. *Soter* = Salvator, Mântuitor, Restaurator.

²⁸ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 26.

²⁹ *Ibidem*, p. 26. cf. cu Rusu, Z., *Cultul Șarpelui la Tomis*, în S.T., nr. 3-4/1970, p. 230 sq. și *Orfeu, legături între orfism și creștinism*, trad. de D. Stanciu, București, 1992, p. 122.

³⁰ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 27.

³¹ S. Petrement, *Eseu*, p. 360., citat în Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 27.

vestit, deși la un moment dat Iisus Hristos le prevestise distrugerea Ierusalimului și implicit a Templului.³² El susține că iudeii mâhniți de pierderile avute au încercat să găsească un Dumnezeu care să nu mai fie înfrânt de cuceritorii păgâni.³³ Astfel ruperea de iudaismul ortodox, tradiție întâlnită în istoria lui Israel, datorită esenienilor și contactul cu unele elemente de sincretism grecesc ar fi dus la formarea dualismului gnostic, fapt ce ar explica existența a doi Dumnezei, unul necunoscut, Pantocrator, și altul ignorant, Kosmocrator.³⁴

I.P. Culianu, dincolo de granițele acestei nevoi de ordin psiho-social vede originea gnosticismului în teologia iudaică ierusalimiteană sau alexandrină, luând în considerare și influențele doctrinelor orfico-pitagoreice.³⁵ I.P. Culianu se referă mai ales la aspectele diteiste din operele lui Filon de Alexandria și din mistica rabinică.³⁶ În concepția lui I.P. Culianu, gnosticismul este un sincretism original, în care totul se preia și se valorifică prin reinterpretare.

Teoria apartenenței la creștinism. Această teorie a fost transmisă prin tradiția patristică și bisericească și acceptată de către majoritatea istoricilor bisericești, începând cu Eusebiu de Cezareea. Ea a fost promovată de către cercetători celebri ca F. Chr. Baur, Ch. Bigg, A. Hilgenfeld, E. de Faye, S. Petrement. Teoria apartenenței gnosticismului la creștinism consideră că gnosticismul este o erezie creștină. Gnosticismul primar, cel descris de Irineu (cel al lui Simon Magul, Menandru, Cerint, Saturnin, Basilide, Cerdon, Marcion) nu poate fi așezat în afara creștinismului din sec. al II-lea, iar gnosticismul din secolele III-V este rezultatul sincretismului dintre creștinism, filosofia greacă a Antichității târzii și cu religiile orientale. E. Boulanger face precizarea că termenul de eretic trebuie folosit cu prudență, deoarece: "deși apărătorii ortodoxiei i-au tratat pe toți gnosticii drepteretici, trebuie să fim cu băgare de seamă, căci numele de erezii îl merită doar acele sisteme ce au ca fundament creștinismul și ai căror adepți pretind că s-ar afla în posesia adevăratei doctrine creștine."³⁷ Singurul gnosticism, a cărui existență ar fi anterioară sau independentă față de creștinism, este întâlnit la Filon Alexandrinul.³⁸

³² Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, ed. cit., p. 952, Matei 24.

³³ Ideea se găsește și la I.P. Culianu, care spune că: "... realitatea istorică este în contradicție flagrantă cu ceea ce poporul evreu aștepta de la divinitatea sa, unele cercuri, care vesteau în mod tragic dezertarea zeului lor, nu se dau îndărât de la o soluție similară: să proclame eroarea vechii Legi, afirmând ignoranța ei în ceea ce privește existența unui alt Dumnezeu adevărat și bun, atras în transcendența sa absolută în raport cu lumea, în vreme ce Dumnezeul noutestamentar nu e decît un demiurg inferior, arogant, neputincios și ignorant *Religie și creșterea puterii*, în *Religie și putere*, trad. de M. M. Anghelescu și Ș., Anghelescu, București, 1996, p. 209.

³⁴ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 28 - 29.

³⁵ I.P. Culianu, *Experiențe*, p. 70 sq, citat în Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 29.

³⁶ *Idem*, p. 72-73, citat în Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 29.

³⁷ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 30.

³⁸ S. Petrement, *Eseu*, p. 272; *Idem*, *A Sep God*, p. 25, citat în Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 30.

R. Mcl. Wilson precizează că trebuie să fim atenți la ocaziile în care se întâlnesc motive gnostice, iar nu gnosticismul ca atare, ca un fenomen istoric.³⁹

a. 4. Teoria crizei existențiale.

Teoria crizei existențiale sau ca epilog hermeneutic asupra gnozei și gnosticismului a fost inaugurată convențional de ucenicul hegelian F.Ch. Baur și consacrată prin H. Jonas și argumentată de către o serie de cercetători celebri ca: G. Quispel, J. Lacarriere și I.P. Culianu. Această teorie s-a dorit a fi cheia explicației gândirii gnostice. S-a pornit de la asemănările dintre mentalitățile filosofice și poetice, nu în sens cronotopic și mai degrabă tropognostic, în esența lor.⁴⁰

Filosofia, potrivit unei afirmații celebre, zice I.P. Culianu, este o afacere germană de provincie. Dezbateră modernă, însă asupra gnozei, n-a ieșit din această provincie, unde alături de alte concepte, precum *nihilism* și *secularizare*, continuă să dea efervescență spiritelor gânditoare. Prin convenție, lucrarea lui F.Ch. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie*, (Tubingen, 1835.) este considerată semnalul discuției filosofice despre gnoză. S-ar putea merge chiar și la Gottfried Aaraold (1666-1714), a cărui lucrare, intitulată *Unparteiische Kirchen - und Ketzerhistorie* (1699) l-a influențat în mod decisiv pe Goethe. F.Ch. Baur este cel care inaugurează moda comparațiilor dintre gândirea modernă și gnosticismul vechi. Astfel, pentru F.Ch. Baur, filosoful G.F.W. Hegel este moștenitorul gnozei valentiniane. În gnoza valentiniană, *spiritul absolut* se află în vârful piramidei, iar eoniile sunt niște esențe în care spiritul se gândește pe sine, negându-se. Legătura care asigură coerența în diversitate a eonilor este iubirea. Toate acestea se regăsesc la Hegel.⁴¹ Gnosticismul și existențialismul se aseamănă în ceea ce privește fenomenologia ființei - în - lume, care este pro-iectare, abandon, uitare, inautenticitate. Dar în timp ce această condiție nu formează pentru gnostic, decât baza negatică care suscită în el forța pozitivă a angoasei și energia necesară în vederea salvării, în cazul existențialismului ea reprezintă mundanitatea în general, care are rolul de a oculta sensul ființei ca ființă - pentru - moarte. Acestea nu numai că nu sunt gnostice, dar sunt chiar inversul gnosticismului. Existențialismul este una dintre formele cele mai tipice ale nihilismului modern, care este antimetafizic, în timp ce gnosticismul este campionul transcendenței în istoria ideilor din Occident.⁴²

³⁹ R.Mcl, Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968. p. 9 sq., vezi pe această temă și: Rudolf Bultmann, *Theologie*, p. 169, sq.; G.W.MacRae, *Nag-Hammadi and the New Testament*, în "Gnosis", p. 145 sq; J.M.Robinson, *Gnosticism and the New Testament*, în "Gnosis", p. 125 sq, citat în Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 31 și nota de subsol nr. 187. Se făcea referire la textul biblic din I Timotei 6,20: "Timotee, păzește ce ți s-a încredințat; ferește-te de flecăriile lumești și de împotrivrile științei, pe nedrept numite astfel." în *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesională din Republica Moldova, 2001, p. 1168.

⁴⁰ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 31.

⁴¹ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Nemira, 1995, p. 321.

⁴² *Ibidem*, p. 334-335; Vezi și Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 32.

a.5. Teoria gnosticizării ca derută.

Nici una din teoriile menționate nu poate fi considerată completă, însă nici nu se poate spune că nu sunt acceptabile din punct de vedere epistemologic, în realitate ele se completează reciproc și dau posibilitatea cunoașterii unui complex cultural numit gnosticizăm.

Sintagma "gnosticismul ca derută" aparține eruditului academician Gheorghe Vlăduțescu.⁴³ Gnosticizăm a fost derutat și pentru păgâni și pentru creștini, deoarece fiecare își avea doctrina și tradiția bine încheată, în timp ce gnosticizăm erau în permanență inventivi, lucru ce-i făcea să se considere inițiatorii științei sfinte, ca atare, cei mai buni.⁴⁴ Înainte ca gnosticizăm să devină o mișcare, chiar așa neunitară cum se manifesta el, la începuturile creștinizămului, au apărut unele idei eretice, care au fost cel puțin, pe de o parte un suport în apariția și coagularea gnosticizămului.

În secolul I, gnosticizăm era în curs de formare, în secolul II se dezvoltă și înflorește, menținându-se periculos pentru creștinizăm până la jumătatea secolului al III-lea; după aceea decade. Spre sfârșitul secolului al IV-lea, vechile sisteme dispar. Se menține însă maniheizăm, care a apărut în secolul al III-lea, însă după decăderea acestuia, supraviețuiesc idei gnostico-maniheice în pavlicianizăm, apoi în bogumilizăm, la catari și albigenzi, în Evul Mediu. În epoca modernă idei înrudite cu gnosticizăm au filosofia mistică-panteistă a lui Iacob Bohme; cu filosofia lui Hegel și a lui Shelling. Idei înrudite se găsesc și la mica organizație din Paris, intitulată "Eglise gnostique de France"⁴⁵.

b. Organizarea gnosticilor.

Gnosticizăm s-au organizat sub diferite nume și în diferite forme ca: biserici, secte, adunări, colegii, diatribe, școli - alcătuind comunități, culte misterice, asociații ascetice, în sectele gnostice se putea intra numai după inițierea prin diferite rituri și după depunerea unui jurământ de credință că nu vor divulga altora tainele sau misterele încredințate lor. În rândul gnosticilor erau oameni de toate categoriile, unii preocupați de probleme religioase și filosofice, dar între gnostici erau și mulți șarlatani și oameni creduli, precum și unii amăgiți.⁴⁶ Sistemele gnostice cele mai însemnate sunt cel alexandrin și cel sirian.

b. 1. Gnosticizăm sirian. Este un sistem religios oriental, care se caracterizează prin dualizăm, prin dochetizăm și anti-iudaizăm exagerat. Cel mai de seamă reprezentant al acestui curent a fost Saturnin (Saturnin), care locuia în Antiohia, fiind socotit un discipol al lui Menandru și partizan al lui Simon Magul. Saturnin (Saturnin) este primul cu care se profilează un sistem gnostic.⁴⁷ Saturnin considera că Dumnezeuul

⁴³ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia primelor secole creștine*, București, Ed. Enciclopedică, 1995, p. 28.

⁴⁴ Lucian Grozea, *Op., cit.*, p. 27.

⁴⁵ Nechita Runcan, *Op., cit.*, p. 245.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, voi. I, de la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare, București, Ed. Polirom, 2001, p. 200; Vezi și Petru Blaj, *Op., cit.*, p. 267.

iudeilor este creatorul lumii, însă acesta este incapabil s-o salveze, s-o mântuiască. Satornin considera căsătoria o instituție diabolică. Oamenii erau împărțiți în cele două categorii pe care le-am amintit, pneumatice și illici.⁴⁸

b.2. Gnosticismul alexandrin. Este ramura gnostică cea mai însemnată. Irineu și Epifaniu susțin că întemeietorul curentului gnostic alexandrin se leagă de numele lui Basilide (Vasilide), care trăia în Alexandria în prima jumătate a secolului al II-lea, și că Basilide ar fi un discipol al lui Menandru și ca atare se leagă de gnosticismul samaritean. Basilide se lauda că ar fi discipol al lui Glaucias,⁴⁹ discipol al apostolului Petru, «au după alții al lui Matia (*Elenchos* XX,7,1.).⁵⁰ Unii dintre scriitorii vechi cred că Basilide a fost și în Persia. Sistemul de gândire al lui Basilide este mai evoluat și mai complex decât al lui Satornin. "Sistemul lui Basilide este prezentat variat la Clement Alexandrinul... și la *Ipolit...Philosophumena*: el apare ca o evoluție de jos în sus în procesul cosmic: la Irineu... și Epifaniu... este o emanație de sus în jos. La început era neantul, purul nimic, din care a ieșit haosul, iar din acesta se ridică marele arhon, care întemeiază *ogdoada*; un al doilea arhon întemeiază *ebdomada*, care este cerul planetar. Acest arhon a condus lumea până la Moise. Între marele Arhon (Dumnezeu) și arhonul *ebdomadei*, se găsesc 365 de ceruri, având fiecare șapte eoni și formând pliroma. Materia eternă, așezată adânc sub pliroma, a prins câteva părți de lumină, pentru eliberarea căroră Iehova, arhonul ultimului cer, a creat lumea, fără a le putea mântui."⁵¹ Datorită acestei incapacități a arhonului Iehova, Dumnezeu trimite pe eonul cu poziția cea mai înaltă (*nous*), mintea, care se unește la botez cu omul *lisus*, mântuind pe oameni prin gnoză și retrăgându-se în pliroma.

b.3. Sistemul gnostic al lui Valentin. Este pionierul sistemului gnostic cel mai dezvoltat și mai important. Valentin a răspândit acest curent la Alexandria și la Roma, unde a și murit pe la 160. d.Hr. Se consideră că dintre toți gnosticii Valentin a fost cel mai filosof, care a predat ideile gnostice în Alexandria până în 135, apoi la Roma până în 160.⁵² Valentin a fost o persoană care câștiga prin elocvența sa, ne spune Tertullian. Valentin atenuează dualismul gnostic oriental. Valentin este mai mult influențat de filosofie și privește lumea nu atât sub forma dualismului riguros ci a paralelismului dintre lumea superioară a ideilor și lumea inferioară a fenomenelor.⁵³

Valentin pune la originea tuturor lucrurilor o unitate nenăscută, nemuritoare, de neînțeles și de neconceput, numită *Tatăl* sau *Abisul*, care era un principiu bărbătesc. Acestui principiu bărbătesc îi trebuia alăturat un alt principiu de natură feminină, *Sige* (*Tăcerea*). Deoarece *Abisului*, care era iubire, nu-i plăcea singurătatea și dorea să aibă pe cine să iubească, să aibă pe cineva asupra cui să-și

⁴⁸ *Ibidem*; Vezi și Mihălcescu, *Istoria bisericească universală până la 1054*, București, 1911, p. 89.

⁴⁹ Claudio Moreschini, Enrico Norelli *Op. cit.*, p. 193. Vezi și Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 245-246.

⁵⁰ Claudio Moreschini, Enrico Norelli *Op. cit.*, p. 193

⁵¹ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 246.

⁵² Etienne Gilson, *Op. cit.*, p. 35. Vezi și Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 366

⁵³ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 246.

reverse iubirea. Din împreunarea *Abisului* cu *Sige* s-au născut *Intelectul (Nous)* și *Adevărul (Aletheia)*. Prima tetradă este compusă din cei patru: *Abisul, Sige (Tăcerea), Intelectul (Nous)* și *Adevărul (Aletheia)*, iar această tetradă este rădăcina a tot ceea ce există. În continuare *Intelectul (Nous)* și *Adevărul (Aletheia)* au dat naștere *Cuvântului (Logos)* și *Vieții*, care la rândul lor au dat naștere *Omului*, sau arhetipului său veșnic, precum și *Bisericii*. Prima ogdoadă fiind constituită, din *Cuvânt* și *Viață* s-au născut zece *Eoni*, iar din *Om* și *Biserică* s-au născut alți doisprezece *Eoni*. Totalitatea Ogdoadei inițiale a Decadei și a Dodecadei, care i se adaugă alcătuiesc laolaltă *Pleroma* sau *Pleromul*, o comunitate în care erau treizeci de ființe divine. Numărul de treizeci are legătură cu cei treizeci de ani ai lui Iisus Hristos. Ultimii membri ai *Pleromei* au fost *Voința (Theletos)* și *Înțelepciunea (Sophia)*. Mănată de curiozitate și ambiție *Înțelepciunea (Sophia)* se lasă pradă unei dorințe și anume aceea de a cerceta misterul *Abisului*, însă de o asemenea activitate era în stare doar *Intelectul (Nous)*. Dacă *Pleromul* nu ar fi fost înconjurat de o limită (*Horus*), care să-i împiedice căderea, *Înțelepciunea (Sophia)* ar fi căzut în gol. *Înțelepciunea (Sophia)*, fecundată de propria ei dorință și nu de *Voință* dă naștere la o fiică bastardă *Plăcerea (Hachamoth)*. Această fiică bastardă, fără tată, nefiind decât o materie amorfă, a fost izgonită din *Plerom*. Pentru a nu mai repeta astfel de greșeli *Intelectul* și *Adevărul* nasc atunci o ultimă pereche de *Eoni*, mascul și femelă, *Christos* și *Duhul Sfânt*. Această pereche de *Eoni*, îi învață și pe ceilalți *Eoni* ai *Pleromului* să respecte transcendența *Abisului* și să-l iubească, fără a avea pretenția de a fi asemenea lui. În *Plerom* a fost astfel restabilită ordinea. Mai rămânea de disciplinat fiica bastardă a *Înțelepciunii*, și anume *Plăcerea (Hachamoth)*. Din dorința comună a *Eonilor* se naște atunci o nouă ființă divină, *Iisus*, care curăță *Plăcerea* de patimi (tristețe, lipsă, teamă și nevoie), făcând din fiecare dintre acestea un principiu activ al lumii viitoare. *Plăcerea* curățată în acest fel rămâne un fel de materie potrivită procreării, aceea anume din care va fi făcut universul. *Demiurgul* stă împreună cu *Plăcerea* în tărâmul de jos. Fiind despărțit de lumea de deasupra prin *Limită (Horus)*, *Demiurgul*, inconștient de lumea de deasupra, crează un fel de imagine a *Pleromului*. *Demiurgul*, asemeni *Demiurgului* platonician, călăuzit în lucrarea lui numai de *Idei*, fără să știe de existența acestora, iar pe de altă parte asemeni *Marelui Arhon*, din concepția lui *Basilide*, *Demiurgul* valentinian se crede *Dumnezeul suprem*.⁵⁴

Din acțiunea formatoare a acestui *Demiurg* se nasc două clase de oameni: clasa oamenilor *Materiali* sau inferiori și clasa oamenilor *Psihici* sau superiori sau nobili. Clasa a treia a oamenilor *Spirituali*, sau cea mai nobilă, este doar în parte opera *Demiurgului*, deoarece ei participă, datorită *Plăcerii* la elementul spiritual divin. Prima clasă a oamenilor *materiali* sunt sortiți pierzării. Clasa a treia a oamenilor *spirituali* nu au nevoie de salvare, deoarece ei sunt

⁵⁴ Etienne Gilson, *Op. cit.*, p. 35-36. Vezi și Mircea Eliade, *Op. cit.*, p. 366-367.

mântuiri dinainte, de vreme ce sunt spirit prin natură. A doua clasă a oamenilor *psihici* este singura clasă care are nevoie de răscumpărare. A fost creat un Mântuitor ca să-i răscumpere. Mântuitorul s-a născut din Fecioara Maria, însă el nu este doar opera Demiurgului. La botez Eonul Iesus a venit la el și nu l-a părăsit, pentru a-l aduce în *Plerom*, decât doar pentru perioada suferințelor, a patimilor și a morții, unde urma să moară aparența trupului material pe care și-l asumase Mântuitorul. După ce Demiurgul va înceta să mai creeze, *Plăcerea* va intra cu toți oamenii *spirituali* în *Plerom*. Locul vacant lăsat de *Plăcere* va fi ocupat de Demiurg și de oamenii *psihici* răscumparați. Toate celelalte lucruri vor fi nimicite, împreună cu materia însăși, într-o pustiire universală.⁵⁵

Discipolii lui Valentin s-au împărțit în două școli: una italică și una orientală. Se cunosc câțiva dintre discipolii lui Valentin și anume: Ptolemeu, Heracleon, Marcu, Secundus. Curentul gnostic valentinian a fost combătut de Tertullian în lucrarea *Adversus Valentinianos*.⁵⁶

b. 4. Alte sisteme gnostice. Ofismul este un sistem gnostic în care un mare rol joacă șarpele (gr. *Ophis*, considerat mijlocitor al gnozei, adică al cunoștinței către oameni, fie ca un principiu bun (gr. *agathodaimon*), fie ca principiu rău (gr. *kakodaimon*). Ofiții considerau că Dumnezeu iudeilor (Demiurg, Ialdabaot) îi ținea pe oameni departe de cunoștință, pe care a adus-o șarpele. Șarpele era un simbol al diavolului și răului.⁵⁷ Curentul ofic este mai complicat decât cel al lui Saturnin, având numeroase nuanțe și ramificații: Naaseni (ebr. *nâhas* = șarpe), Setieni (de la Set), Cainiți (de la Cain), Perați. Alte curente gnostice sunt cei numiți Barbelognostici, Severieni (care întrebuițau scrierea *Pistis sophia*, cu nuanțări valentiniene, Barbonienii, Antitacții, Prodicienii. În ceea ce privește moralitatea unii erau asceți riguroși, iar alții desfrânați.⁵⁸

b.5. Sistemul gnostic al lui Bardesane, sau (Bar-Daisan). Bardesane trăia la Edesa, unde a murit în anul 202. El împreună cu fiul său Harmonius reprezintă un sistem gnostic mai apropiat de creștinism. Bardesane deși combătea unele idei eretice, are câteva concepții gnostice majore, cum ar fi: dualismul, emanația. Sunt și unii cercetători care consideră că Bardesane nu era dualist.⁵⁹ Tațian Asirianul a adoptat o doctrină cu nuanțe gnostice și o morală ascetică. Săvârșeau și euharistia cu apă, fiind numiți aquari, hidroparastați, ebcratiți, cumpătați.⁶⁰

b.6. Sistemul gnostic al lui Hermogen. Acesta era un sirian stabilit în Africa la finele secolului al II-lea. Sistemul gnostic al lui Hermogen era influențat de Platon și apropiat sistemului lui Marcion. Hermogen accepta teoria

⁵⁵ Etienne Gilson, *Op. cit.*, p. 36

⁵⁶ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 246.

⁵⁷ Gheorghe Vlăduțescu, *Filozofia primelor secole creștine*, ed. cit., p. 34.

⁵⁸ Nechita Runcan, *Op. cit.* p. 247. Andre Nataf, *Maestrîi ocaltismului*, București, Ed. Enciclopedică, 1995, p. 127.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

emanațiilor dar și teoria creației biblice. Sistemul hermogenian a fost combătut de către Tertulian în *Adversus Hermogenem*.⁶¹

b.7. Sistemul gnostic al lui Carpocrate. Acesta a trăit în Alexandria, la jumătatea secolului al II-lea. Sistemul lui Carpocrate reprezintă o gnoză anti-iudaică, păgână, panteistă. Numele său este contestat de unii istorici, considerând că el derivă de la numele zeului egiptean Horus-Karpokrates. Carpocrate susținea că religiile populare sunt diabolice, în special cea iudaică. Carpocrate practica magia "pe față", nu în "chip secret" (Eusebiu, IV, 7,9.). Clement Alexandrinul va conserva în *Stromata* III, 2,5-10, câteva părți din cartea *Despre dreptate* scrisă de către fiul lui Carpocrate, Epifanie, mort la vârsta de 17 ani. Carpocrate recomanda tuturor recunoașterea faptului că au aceeași condiție. Clement Alexandrinul a luptat cu îndârjire împotriva carpocratienilor, se pare datorită faptului că aceștia au ajuns la unele practici aberante, poate ceva mai târziu. Adepții lui Carpocrate și Epifanie cer ca femeile să fie comune (reiese că cei doi Carpocrate și Epifanie cunoșteau doctrina lui Platon): "prin învârtirea faclelor fac să se stingă lumina și se împreunează cum vor și cu cine vor" (în *Stromatele* III, 5,1; 10,1).⁶² Nu este exclus, apoi faptul că din egalitarismul de condiție teo-cosmică, sufletele de condiție nemuritoare, ar migra trecând dintr-un corp în altul, fie om, animal, sau plantă.⁶³ Este vizibilă influența platonice. Carpocrate pune pe aceeași linie valorică pe Hristos cu filosofii Pitagora, Platon, Aristotel, pe care-i așeza în locașurile de cult ale sectei sale. Gnoza carpocratiană era caracterizată prin corupție morală. Nu exista la el noțiunea de bine sau rău, ci numai imaginară. Agapele sale erau pline de imoralitate, deoarece așa cum precizăm mai sus atât Carpocrate cât și urmașii săi propovăduiau comunitatea de obște a bunurilor și a femeilor.⁶⁴

b.8. Maniheismul. Acest curent reprezintă o altă fațetă a gnosticismului, fiind un produs gnostic sincretist format din elemente de natură parsistă, budistă, teosofie babiloniano-haldeică, amestecate cu idei creștine. Maniheismul are un caracter mai oriental decât celelalte curente gnostice, asemănându-se cu elchesaismul, cu gnoza siriană. Curentul manihesit nu se dorea doar o religie pentru inițiați, ci una pentru toți, o religie cu caracter universal, întemeietorul curentului gnostic este Mani (Manes, Maniheos). Numele lui este înconjurat de multă legendă. Izvoarele cu privire la Mani, unele orientale (în limbile arabă, persană, siriană, armeană), altele occidentale (în limbile greacă și latină) se deosebesc mult unele de altele în ceea ce prezintă despre ereziarh. Mani se crede că era persan de origine nobilă, născut în regiunea Ctesifon, în Babilonia, pe la 215-216. Mani a primit o educație aleasă, a intrat în secta moghtasilah, încercând să străbată apoi lumea, răspândindu-și învățătura. Dintre toate sistemele gnostice, sistemul lui era cel mai

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine...*, p. 33-34.

⁶³ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁴ Nechita Runcan, *Op. cit.* p. 247-248. Vezi și Gheorghe Vlăduțescu, *Op., cit.*, pag. 34.

bine structurat și mai consecvent. Mani voia să dea perșilor o nouă religie, încercând să influențeze și lumea creștină. Se spune că ar fi murit jupuit de viu de către perși în anul 277.⁶⁵

La manihei, concepția dualismului era extrem de complexă, în opoziție se găsesc cele două împărății a luminii și a întunericului. Acestea sunt personificate, sunt vii, necreate și veșnice. Fiecare împărăție este considerată că are cinci serii de eoni sau regiuni, elemente sau membre, în lupta dintre cele două împărății, unele părți de lumină au devenit captive în împărăția întunericului. Acestea sunt sufletul lumii sau Iisus cel care suferă (*Jesus patibilis*). Elementele de lumină salvate s-au așezat în soare și formează aici pe Iisus cel care nu suferă, care nu pătimește, adică Mântuitorul (*Jesus impatibilis*). Elementele rele l-au creat pe Adam și pe Eva, create doar din materie, pentru a continua și perpetua prin naștere captivitatea elementelor luminoase. Orice om are un 'suflet luminos bun și unul rău. Iisus Hristos a coborât, în trup omenesc aparent, din soare pe pământ, spre a aduce eliberarea. Mani învăța că Iisus Hristos a venit să-i învețe pe oameni, să se ferească de cele trei categorii de păcate, săvârșite cu gura, adică vorbele, cele săvârșite cu mâinile, adică faptele și cele săvârșite cu sânul, adică plăcerile. Potrivit concepției maniheiste Iisus a murit doar în aparență. Mani pretindea că restabilește învățătura lui Iisus Hristos, care a fost răstălmăcită de apostoli. Mani a organizat secta sa după modelul creștin, alegându-și 12 apostoli (*magistri*), 72 de episcopi-profeți, diaconi și evangheliști. Comunitatea lui Mani era alcătuită din două categorii de membrii: unii erau *aleșii (electi)* sau *desăvârșiții*, iar a doua categorie erau *auditorii, (catehumenii)*. Aleșii se rugau pentru auditori, iar auditorii îi întrețineau pe aleși. Auditorii trebuiau să treacă în altă viață, prin metempsihoză, în Paradisul de Lumină spre a putea ajunge aleși (*electi*). Morala sectei era foarte severă, dar numai pentru *aleși*, nu și pentru *auditori*.⁶⁶ Maniheii cred că iarba și copacii sunt vii și că viața din ei este înzestrată cu simțire și cu puțința să se sufere când e rănită. Din această cauză nimeni nu putea să rupă sau să smulgă ceva și plivitul ogorului era interzis.⁶⁷ Augustin relatează despre manihei că aceștia respingeau ideea reîncarnării într-o vietate mai mică decât vulpea.⁶⁸ *Aleșii* erau vegetarieni, abținându-se de la carne, ouă, lapte și vin. Întemeiat ori nu pe o teorie a reîncarnării, vegetarianismul maniheilor este un fapt sigur, deoarece ei cred că se află amestecată în hrană, ca și în întreaga lume, substanța lui Dumnezeu. Această substanță divină, cred ei, este purificată de *aleșii* lor, prin însuși felul lor de viață, mai sfânt și mai bun decât al *auditorilor*.⁶⁹ Regimul alimentar al celor *aleși*, semănat cu posturi frecvente (parte importantă a Peciții gurii), avea drept scop eliberarea Luminii conținută în plantele cele mai bogate în substanță

⁶⁵ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 248; Simone Petrement, *Op. cit.*, p. 375; S. Manolache, *Op. cit.* p. 18-108.

⁶⁶ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 24, vezi și LP.Culianu, *Arborele gnozei*, ed. cit, p. 255.

⁶⁷ Ioan Petru Culia, *Arborele gnozei...*, p. 257.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 256-257. Vezi și Stelian Manolache, *Op. cit.*, p. 88-92.

dumnezeiască, cum ar fi pepenele.⁷⁰ Ei păstrau cele trei peceți (*signacula oris, manus et sinus*).⁷¹ Maniheii imitau sărbătorile creștine, Botezul și Euharistia, practicând botezul cu untdelemn și împărțirea fără vin.⁷²

Catehumenii posteau în fiecare duminică, rostind rugăciuni către Soare și Lună, dădeau de pomană iar *aleșii* posteau și în ziua de luni. Postul avea rolul de a pedepsi Arhonții care locuiesc în trupul oamenilor, sufletul este curățit de întuneric.

Maniheii considerau că omul, ca un microcosmos este imaginea fidelă a macrocosmosului. Păcatul ocupă în om exact același loc pe care Arhonții din *zone*, din zodiac, care provoacă toate relele și cutremurele de pământ, îl ocupă în întregul univers sensibil. *Kephalaionul* copt spune despre corpul uman că a fost construit din cinci elemente împrumutate de la Arhonții întunericului, iar sufletul omului a fost alcătuit din cele cinci membre ale Luminii. El are un sistem osos produs de Inteligență, un sistem nervos produs de Rațiune, un sistem circulator produs de Gândire, o "carne" produsă de Reflectare, o "piele" produsă de Voință. Pe lângă acestea sufletul posedă Inteligență, Rațiune, etc. provenite de la cei cinci eoni luminoși. Sufletul închis în corpul întunecos, este lăsat în voia păcatului, care-l va expune la toate păcatele, greșelile, aducându-l în starea de a-și uita originea. Eliberarea sufletului vine de la Inteligența (Nous)-Lumină care eliberează sufletul din celula corporală, înlănțuind cele cinci membre ale păcatului. Locul omului vechi căzut în păcat este preluat de "Omul cel Nou",⁷³ "Fiu al Dreptății", iar cele cinci componente ale sufletului său vor fi guvernate de Iubire (Inteligență), Credință (Rațiune), Perfecțiune (Gândire), Răbdare (Reflectare) și Înțelepciune (Voință). Această stare de împăcare, poate oricând să fie perturbată de păcat dacă vreunul dintre frați nu se supune regulilor comunității. Categorie că această concepție maniheică nu implică concepția a două suflete, unul bun și altul rău — lucru imputat de Augustin maniheilor. Lupta se dă între corp și sufletul fortificat, făcut viu de Iisus, care devine frate cu "Omul Nou".

În ce privește poziția față de principiul antropocentric, maniheismul rămâne o formă de gnosticism, cu deosebirea că nu fixează trei componente ale omului (*soma, psyche, pneuma*), ci doar două (*trup și suflet*). Dacă în gnosticism *pneuma* era înrudită cu eonii transcendenți, în maniheism, sufletul aparține Luminii, în maniheism, asemeni gnosticismului, omul este o creatură superioară creatorilor săi. Optimismul antropologic gnostic, în ciuda diverselor controverse despre sufletele condamnate, pe care Augustin le exploatează în lucrarea *De duabus animabus*, ca și în alte locuri, atinge în maniheism formularea cea mai democratică și mai convingătoare, în principiu, din moment ce fiecare ființă este dotată cu un suflet (sunt și grupuri gnostice care nu recunosc că fiecare om ar posedea o *pneuma*), acesta va avea parte de salvare, mai devreme sau mai târziu. În realitate, Mani

⁷⁰ Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei...*, p. 257.

⁷¹ Regula celor "trei peceți", adică abținerea de la lucrurile săvârșite cu gura (vorbele), cu mâna (faptele) și cu sânul (plăcerile).

⁷² Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 248-249.

⁷³ I.P.Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului...*, p. 222; *Arborele gnozei...*, p. 255.

pune restricții destul de mari, acestei constatări de o elementară logică. El considera că după conflagrația finală, încă vor mai exista suflete condamnate pentru eternitate, suflete, care vor fi încarcerate și comprimate în globul tenebros.⁷⁴

După toate aparențele, afirmația se referă la sufletele azvârlite în iad după moarte.⁷⁵ Atunci când Mani utilizează materialele biblice, (concepții, noțiuni), el folosește exegeza inversă, potrivit sistemului gnostic, reliefând și posibilități noi. Nu este nici o noutate în raport cu gnosticismul că Dumnezeu Vechiului Testament este Saklas și că acesta este tatăl lui Adam și al Evei și că el se împreunează cu propria lui fiică, sau că Iisus este Șarpele. În schimb istoria speciei umane de după Cain este surprinzătoare prin unele aspecte respingătoare. Căderea îngerilor din *Cartea Uriașilor*, reprezintă o adaptare a mitului din Enohul etiopian.⁷⁶

Maniheii erau encratiți, respingând căsătoria, a cărei origine se află, după ei în planurile lui Saklas pentru Adam și Eva și abhoră sexualitatea și procreația. Dar regulile acestea se refereau doar la *electi*, la cei *aleși*. Maniheismul s-a răspândit în mai multe regiuni ale lumii, astfel în Africa, unde l-au câștigat de adept pe Augustinus, înainte ca acesta să se convertească la creștinism. Secta întinzându-se în Imperiul Roman a fost persecutată de către împărați păgâni sau creștini. Mulți maniheii au fost chiar deportați pe coastele europene sudice (Italia, Galia). Influența maniheismului a fost foarte extinsă, până în China și până în Europa Orientală.⁷⁷ Ideile maniheice s-au păstrat și în Evul Mediu în sectele care se numeau "neomaniheice".⁷⁸

Maniheismul reprezintă într-un anumit sens, desăvârșirea și în aceeași măsură degradarea dualismului gnostic. Dualismul prea simetric nu este autentic. Instabilitatea este urmarea firească a doctrinelor de acest fel. Însă instabilitatea nu poate fi evitată. Maniheismul a reprezentat un efort susținut pentru menținerea a ceea ce nu putea fi menținut. Din moment ce la Mani există o concepție foarte pertinentă a istoriei religiei și a filosofiei, putem deduce că acest efort a fost conștient.⁷⁹ Mani a înțeles faptul "că doctrinele încep întotdeauna printr-o fază dualistă și apoi decad puțin câte puțin, că discipolii sunt întotdeauna infideli, că nici doctrinele cele mai adevărate și mai frumoase nu durează. El a visat să lase o învățătură adevărată, care să nu se poată degrada nicidecum. În acest scop și-a scris singur mesajul, în acest scop a insistat asupra dualității -interzicând am spune - suprimarea sau atenuarea ei, arătând credinciosului că este dator să statornicească două principii fundamentale. În sfârșit, în acest scop a perfecționat teoria dualității îndrumând-o către o simetrie perfectă a contrariilor. Va fi fost o încercare spectaculoasă și nobilă, ca și proiectul său de a unifica toate religiile și toate filozofiile sub semnul

⁷⁴ I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului...*, p. 222-228.

⁷⁵ Al-Nadim, p. 796 D, citat în I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 229.

⁷⁶ I.P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului...* op. cit, p. 229. *Arborele gnozei*, ed. cit..., p. 256.

⁷⁷ Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 498; I.P. Culianu, *Arborele gnozei*, ed. cit, p. 256.

⁷⁸ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 249. Vezi și Stelian Manolache, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2002.

⁷⁹ Simone Petrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la maniheii*, Symposium, 1996, p.376- 377.

unei singure înțelepciuni."⁸⁰ Faptul că această încercare a lui Mani a eșuat era și din cauza faptului că mișcarea era, într-o anumită măsură, forțată și artificială. Cu toate aceste neajunsuri ea merită prețuirea care i se cuvine. Mani încearcă să obțină durabilul, eternul, din ceea ce este trecător, vremelnic. Chiar dacă el nu reușește, efortul lui este de admirat.⁸¹

Mani, gnosticul persan, cu mare influență, în secolul III, răspândește în creștinism învățături zoroastrice și budiste, cu un puternic suport pentru nemurirea sufletului.⁸²

c. Alte sisteme.

c.1. Marcionismul. Este o erezie care are asemănări cu gnosticismul. Teologii chiar obișnuiesc s-o numească "quasi-gnostică". Între gnosticism și marcionism există doar asemănări parțiale. Șeful sectei, Marcion s-a născut la Sinope (în Pont), pe la anul 85. Deoarece în Pont existau comunități iudaice și creștinismul pătrunsese acolo de timpuriu. Se pare că Marcion a fost fiul unui episcop creștin, care ar fi fost excomunicat din biserică, chiar de tatăl său, datorită învățăturilor sale eronate. Marcion pleacă la Roma între 138-139 unde intră în legătură cu alți eretici, cu gnosticul Cerdon⁸³. Marcion,⁸⁴ la Roma, a încercat să intre în comunitatea creștină, oferind chiar o sumă de bani, însă episcopul considerându-l eretic l-a respins, fapt ce l-a determinat pe Marcion să-și înființeze secta sa proprie în anul 144. Erezia lui provine din felul cum înțelegea raportul dintre cele două Testamente. Marcion considera că Vechiul și Noul Testament nu sunt opera aceluiași Dumnezeu, ci că există doi Dumnezei. Potrivit concepției sale, Dumnezeul Vechiului Testament, creatorul nu are calitățile de a fi omnipotent și omniștient. Acest Dumnezeu este drept și aspru, (lat. *deus justus*, gr. *theos dikaios*). Dumnezeul Noului Testament este atotputernic și atotștiutor, el este Dumnezeul cel bun (gr. *theos agathos*). Potrivit concepției marcionite, Dumnezeul cel bun era necunoscut, chiar și de demiurgul creator al Vechiului Testament. Acest Dumnezeu bun s-a descoperit oamenilor, împotriva voinței celui alt Dumnezeu, din compasiune față de soarta acestora. El s-a descoperit în Iisus Hristos, coborând asupra acestuia în anul al 15-lea al domniei lui Tiberiu Cezar. Acest Dumnezeu bun a învățat, a făcut minuni, a combătut legea și opera Dumnezeului Vechiului Testament. Marcion considera că Dumnezeul Vechiului Testament dorea să întemeieze o împărăție omenească doar pentru iudei, cu scopul de a-l înălța ca nație, în timp ce Dumnezeul cel bun al Noului Testament dorește să înalțe pe ai Săi, într-o

⁸⁰ *Ibidem*, p. 377.

⁸¹ *Ibidem*, p. 377-380.

⁸² Lucian Cristescu, *Op. cit.*, p. 498.

⁸³ Unii istorici neagă lucrul acesta pentru a scoate în evidență originalitatea lui Marcion, care ar fi fost unul din cei mai mari gânditori ai creștinismului din primele secole, socotit un geniu și un reformator religios, care s-ar fi inspirat direct de la Apostolul Pavel și din Noul Testament. Vezi Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 249-250.

⁸⁴ Marcion era un om bogat, fiind proprietar de corăbii. A oferit ca ajutor Bisericii creștine suma de 200 000 sesterti. Episcopul i-a înapoiat banii considerându-l eretic.

împărăție cerească. Dacă Dumnezeuul Vechiului Testament exercita judecată, Dumnezeuul cel bun oferă fericiri și binecuvântări. Marcion nu admitea dogma creștină a revenirii lui Hristos pentru a judeca lumea, fiind și dochetist în gândirea sa. Marcion admitea doar Evanghelia după Luca, fără primele capitole, și încă zece epistole pauline. Deși considera autentic Vechiul Testament, îl combatea, considerându-l pomul cel rău ce trebuie aruncat în foc, în timp ce Noul Testament, pe care nu-l admitea decât parțial, îl considera pomul cel bun care rodește. Marcion era foarte rigorist, admitând asceza severă, interzicând căsătoria și consumul de carne și vin, opere ale Dumnezeului-demiurg creator vechi-testamental. Marcionismul admitea dualismul biblic pe baza celor două testamente și nu un dualism metafizic, ca la gnostici. Marcion nu admitea teoria eonilor și necesitatea gnozei. Tertulian va demonstra în lucrarea *Adversus Marcionem*, unitatea dintre cei doi Dumnezei și anume faptul că nu sunt doi Dumnezei, ca în concepția lui Marcion, ci doar unul⁸⁵. Interesul lui Marcion era mai de grabă, de ordin soteriologic, decât cosmologic și filosofic. Marcion nu avea doctrina mistică a inițierii și nici nu împărțea pe oameni în pneumatici și ilici și nu despărțea credincioșii de catehumeni. Marcion și-a organizat secta în comunități, cu cler, cu lăcașuri cultice și cu imne proprii. El n-a întemeiat școli, în schimb, urmașii lui Marcion au modificat ideile lui adoptând maniheismul.⁸⁶

c. 2. Montanismul. A fost o sectă eretică apărută în Frigia, după a doua jumătate a secolului al II-lea. Montanismul avea idei hiliaste, rigoriste și apocaliptice. În timp ce gnosticismul dorea să cuprindă creștinismul într-o religie universală, montaniștii concepeau creștinismul ca o religie îngustă, sectară, exclusivistă. Regiunea Frigiei, în care a apărut montanismul, era una de mișcări de idei religioase și cu o viață religioasă mai dramatică. Montan, șeful sectei a fost sacerdot al zeiței Cybele. După anii 156-157, iar, potrivit lui Eusebiu de Cezareea, după 172, Montan a început să învețe pe oameni lucruri apocaliptice, privitoare la sfârșitul lumii.⁸⁷ Se pare că cea mai importantă achiziție umană pentru montaniști a fost

⁸⁵ Ioan G.Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p.51; Ioan M.Bota, *Op. cit.*, p. 50.

⁸⁶ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 249-252; I.P.Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit, p. 180-197.

⁸⁷ *Montan* învăța despre sfârșitul lumii și coborârea Ierusalimului ceresc, împărăția de 1000 de ani a lui Hristos cu a dreptilor. Montan se socotea Paracletul (Mângâietorul), anunțat de Iisus Hristos. Montan vorbea în numele și în locul lui Dumnezeu, când spunea: "Eu sunt Tatăl, Cuvântul și Paracletul", "Eu Domnul Dumnezeu, atotputernicul, sălășluind într-un om." Montan pretindea că prin el, Paracletul, se desăvârșește revelația Noului Testament, care altfel este incompletă. Montanismul era o religie foarte rigoristă, eschatologică. Predicile profetice despre eschaton ale lui Montan sau ale unor episcopi montaniști, atrăgeau mulțimile, în stări de extaz, așteptând împărăția de 1000 de ani. Montan și-a alăturat câteva femei, Maximilia, Quintilla, Priscilla, care cădeau în extaz și somnambulism. Ideile montaniste au adunat mulți credincioși. Ei erau numiți "montaniști", "catafrigi", (gr. *He katafrigas eresis* = erezia frigenilor) "pepuzieni". Ei se numeau "spirituali" (gr. *pneumatikos*), iar pe ceilalți îi numeau "psihici". Montanismul s-a extins și în Galatia și în alte provincii din Asia Mică. Aceștia erau organizați având episcopi, profeți, evangheliști, chiar femeile puteau intra în clerul montanist. Montaniștii au dorit să rămână în interiorul creștinismului. Biserica creștină a luat atitudine împotriva lor la sinoadele contra montanismului cuprinse în

la Cartagina, Tertulian. Se pare că el trecut la montanism în anul 213,⁸⁸ însă nu a acceptat toate aberațiile sectei. Om de formație culturală înaltă, a influențat mult și montanismul. Tertulian⁸⁹ avea concepția filosofică a nemuririi sufletului,⁹⁰ argumentată rațional psihologic,⁹¹ în lucrarea *De testimonio animae*. Tertulian recunoaște influența lui Platon în gândirea sa, după cum afirmă chiar el: "Mă îndrept acum spre partea intelectuală a sufletului despărțit de corp, așa cum laudând-o a prezentat-o Platon..."⁹² Concepțiile lui au influențat montanismul. Nemulțumit de montanism și-a alcătuit o sectă proprie întemeiată pe propria sa doctrină, care a dăinuit și după moartea sa din anul 240. Încă și pe timpul lui Augustin tertulianiștii mai aveau biserici la Cartagina, iar acesta va încerca să-i împace cu biserica creștină.

c. 3. Hiliasmul (Milenarismul). A fost numită astfel de la termenii (gr. *chilia ete* sau (lat. *mille anum, millenium*) — o mie de ani. Secta avea credința în revenirea lui Iisus Hristos pentru a întrona împărăția pământească timp de o mie de ani, devenind o teocrație terestră, după învierea dreptilor. După aceasta, în concepția lor, urma *eschatonul*, adică sfârșitul lumii, învierea generală și judecata viitoare, în timpul împărăției de o mie de ani. Dumnezeu cel rău, Diavolul va fi împiedicat să mai facă rău, iar cei buni și drepti domnesc cu Iisus în lumea cealaltă. Hiliasmul s-a format din înțelegerea eronată a precizărilor lui Iisus Hristos și a Apostolilor în legătură cu aceste subiecte. Ideea hiliasmului era mai veche decât creștinismul, ea provenind din iudaism.

Ea a avut la început forma unei așteptări apropiate a împlinirii făgăduinței împărăției milenare, avea rolul de a aduce mângâiere în persecuții și diverse prigoniri ale creștinilor. Ideea hiliastă s-a menținut și la unii scriitori creștini din secolele III-IV ca: Lactanțiu, Metodiu, Commodian, Victoriu de Poetavio. Și Tertulian a fost hiliast ca montanist. Hiliasmul a fost combătut fie de gnostici, fie de creștini, în răsărit l-au combătut alexandrinii, mai ales Origen. În apus mai ales Augustin a combătut hiliasmul.⁹³

perioada 160-180. Respînși de comunitatea creștină ei s-au organizat separat. Montanismul cu ideile lui a fost combătut de către Claudiu Apolinarie, Miltiade, Rodon, Meliton de Sardes și alții. Dintre partizanii săi cei mai însemnați au fost Alcibiade, Themison, Alexandru, Theodot, iar la Roma pe Procul și Eschin, iar la Cartagina pe Tertulian. Cu trecerea timpului montaniștii s-au divizat, după unii lideri ai lor, în diverse fracțiuni numite "quintilienii", «pepuyani», «priscilienii», «tertulianiști», «eschiniți» sau «aschiniți», «proclienii», «artotyriți» - aceștia utilizând la împărțășanie pâine și brânză., «tascodrușiții», care-și fixau la rugăciune degetul arătător de nas; Vezi amănunte la Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 253-254.

⁸⁸ Ioan G.Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent..., p.50-51; Ioan M.Bota, *Op. cit.*, p. 50.

⁸⁹ Pentru istoria filosofiei cele mai interesante opere ale lui Tertulian sunt: *Apologeticum (Apologeticul)*, *De praescriptione haereticorum (Prescripția contra ereticilor)*, și tratatul *De anima (Despre suflet)*. Vezi Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu...*, p. 88.

⁹⁰ Vezi comentariile la Tertulian de la p. 118-131; Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Op. cit.*, p. 381-383.

⁹¹ Ioan G.Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent..., p. 51.53.54; Vezi și Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Op. cit.*, p. 383.

⁹² *Între antichitate și renaștere. Gândirea Evului Mediu, București*, 1984, p. 24, cap. Tertulian, citat în Petru Blaj, *Creștinismul Părinților Noștri...*, p. 159.

⁹³ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 254-256.

c. 4. Alogii. Aceștia formau o sectă foarte puțin cunoscută. Apariția lor în Asia Mică (Frigia), este legată de montanism și anume ca o reacție la curentul lui Montan. Se pare că numele lor provine de la (gr. *alogos*), împotriva Logosului, așa cum crede și Epifaniu. Ei combăteau montanismul și ideea lui Montan de a fi Paracletul. Scrierea *Apocalipsei* lui Ioan era considerată a fi a lui Cerint. Între *alogii* este socotit scriitorul creștin roman Caius, precum și Theodot, un anti-trinitar.⁹⁴

În concluzie gnosticismul⁹⁵ a fost un fenomen religios cu caracter sincretist, înglobând idei din diferite culte vechi, cu unele chiar din iudaism și creștinism. Gnosticismul este anterior creștinismului și nu este nici produsul evoluției interne a acestuia, ci al unui puternic curent sincretist, care a încercat să atragă și creștinismul în marele fluviu al amestecului de concepte religioase și filosofice, intenționând transformarea acestuia într-o religie de mistere.⁹⁶

Gnosticismul, ca mișcare filosofico-religioasă, rămâne încă o problemă deschisă de studiu interdisciplinar, datorită interferenței multitudinii de aspecte pe care acesta le provoacă.⁹⁷ Gnosticismul este considerat un sincretism original, o adevărată constelație de concepte și motive ale spiritului antichității târzii.

BIBLIOGRAFIE

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică Interconfesională din Republica Moldova, 2001.
2. **Blaj, Petru**, *Creștinismul părinților noștri*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 1995,
3. **Bota, Ioan M.**, *Patrologia*, Cluj-Napoca, Casa de Editura „Viața Creștină”, 1997.
4. **Coman, Ioan G.**, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
5. **Cristescu, Lucian**, *Galileanul*, București, Casa de Editură „Viață și Sănătate”, 2002.
6. **Culianu, Ioan Petru**, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Nemira, 1995.
7. **Culianu, Ioan Petru**, *Arborele gnozei, mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, București, Ed. Nemira, 1998.
8. **Eliade, Mircea**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986.
9. **Gilson, Etienne**, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 256. Vezi și Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Op. cit.*, p. 358.

⁹⁵ Pentru gnosticism vezi și Ioan-Gheorghe Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 227-249.

⁹⁶ Nechita Runcan, *Op. cit.*, p. 242.

⁹⁷ Lucian Grozea, *Op. cit.*, p. 21.

GNOSTICISMUL. APARIȚIE, CONCEPTE, ORGANIZARE, CLASIFICĂRI ȘI INFLUENȚE.

10. **Grozea, Lucian**, *Jocurile ființei în gnoza valentiniană orientală*, București, Paideia, 2001, p. 17-18.
* * *Între antichitate și renaștere. Gândirea Evului Mediu*, București, 1984.
11. **Manolache, Stelian**, *Dualismul gnostic și maniheic din perspectivă teologică*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2002.
12. **Mihălcescu, L.**, *Istoria bisericească universală până la 1054*, București, 1911
13. **Moreschini, Claudio; Norelli, Enrico**, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, de la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare, București, Ed Polirom, 2001.
14. **Nataf, André**, *Maeștrii ocașismului*, București, Ed. Enciclopedică, 1995.
15. **Petrement, Simone**, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici și la manihei*, București, Ed. Symposion, 1996.
16. **Runcan, Nechita**, *Istoria literaturii patristice din perioada persecuțiilor anticreștine*, Constanța, Ed. Europolis, 1999.
17. **Rotaru, Ioan-Gheorghe**, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
18. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1970.
19. **Vlăduțescu, Gheorghe**, *Filozofia primelor secole creștine*, București, Ed. Enciclopedică, 1995.
20. **Wilson, R. Mel.**, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968.

BISERICA, STAT, NAȚIUNE ÎN TRANSILVANIA SECOLULUI AL-XVIII-LEA

LICINIU IUSTIN CAMPEAN

ABSTRACT. Church, State, Nation in 18th century Transylvania. In Transylvania, the 18th century represents a time of political, economic, cultural, and social unrest, that had direct consequences on the relations between Church, State and Nation. Despite all these, the Romanian people was not aware of the struggle between State and church, that troubled the life of the Roman-catholic peoples; the Church and the Nation lived in full solidarity from the very beginning; as the Church witnessed all great deeds of the Romanian people.

This century is decisive for crystallizing the national consciousness and forms a time of affirmation of the national unity, even if the ecclesiastic unit cannot be accomplished. The Romanians, as well as the Uniates promoted the idea of a national church that corresponded to the political aspirations of the Romanians, to put the ecclesiastical institutions into the service of the national cause. The Union of 1700, the cultural and social changes that the Romanians experienced on a historical plan determined and influenced the relation between the three realities: Church, State and Nation.

Istoria politică, religioasă, culturală a unui popor nu poate fi evocată fără a avea în vedere trei elemente cheie, cu rol fundamental, în dezvoltarea și afirmarea acestuia: Biserica, Statul și Națiunea. În Transilvania, secolul al-XVIII-lea constituie o perioadă de frământări politice, economice, culturale și sociale care au avut consecințe directe asupra relațiilor dintre Biserică, Stat și Națiune în perioada următoare. Poporul român nu cunoaște luptele dintre Stat și Biserică care au tulburat viața popoarelor romano-catolice. Biserica și Națiunea au trăit în deplină solidaritate chiar de la început; Biserica fiind prezentă la toate actele mari ale neamului românesc, neavând niciodată față de Stat o atitudine de dominație, care în Apusul romano-catolic a generat numeroase și grave conflicte.

Secolul al-XVIII-lea se evidențiază în istoriografia românească prin crearea unei elite intelectuale,¹ cu o cultură solidă a cărei operă în ansamblul ei poate fi

¹Vezi Remus Câmpeanu, *Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al-XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999; *Elitele românești din Transilvania veacului al-XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; Ioan Vasile Leb, *Contribuția Bisericii Ortodoxe Române la formarea elitelor românești din Transilvania*, în *Biserică și implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2000; Camil Mureșan, *Rolul pregătirii teologice în formarea intelectualității românești*, în *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în secolele XVI-XIX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 199-207.

plasată în cadrul iluminismului european. Pe plan cultural acest secol marchează o perioadă de continuu progres pentru Țările Române în special pentru Transilvania. Afirmarea conștiinței naționale este strâns legată de apărarea credinței strămoșești, a obiceiurilor și tradițiilor religioase seculare.

Situația Transilvaniei este însă aparte, fiind caracterizată de lupta românilor pentru recunoașterea lor ca a patra națiune în rândul celor trei în Imperiul Habsburgic: ungurii, sașii și secuii. Puterea politică și privilegiile sociale erau rezervate membrilor celor trei națiuni și celor patru biserici recepte sau constituționale: romano-catolică, calvină, luterană și unitariană. În ciuda faptului că românii alcătuiau majoritatea covârșitoare a populației, națiunile privilegiate îi excludeau de la participarea la viața publică ca entitate colectivă deoarece ei aparțineau bisericilor ortodoxă și unită și erau în marea lor majoritate țărani.²

Cu toate acestea, guvernul imperial de la Viena a fost dornic să promoveze mișcarea pentru unire ca modalitate de întărire a Bisericii romano-catolice și din acest motiv a încurajat gimnaziile romano-catolice și colegiile din Transilvania să primească candidați români care doreau să devină preoți. Prin cooperare cu autoritățile bisericești, guvernul a alocat fonduri pentru ca toți studenții foarte dotați să-și poată continua studiile superioare la Viena și Roma unde aceștia vor intra în contact direct cu gândirea iluministă a secolului.³ În consecință, în cursul acestui secol sporește aproape în salturi numărul intelectualilor din Transilvania⁴ care vor prelua conducerea mișcării de emancipare națională în a doua jumătate a secolului: Gheorghe Șincai (1754-1816), Petru Maior (1760-1821), Ion-Budai Deleanu (1763-1820), Ioan Piuaru-Molnar (1749-1815), Paul Iorgovici (1764-1808). Atât uniții cât și ortodocșii împărtășeau aceleași aspirații, religia ocupând un rol fundamental în modelarea primelor expresii ale sentimentului național.⁵

Iată așadar, în secolul al-XVIII-lea cele trei realități (Biserica, Statul și Națiunea) sunt prezente în istoria Transilvaniei; Biserica prin reprezentanții ei luptă pentru identitate națională, pentru recunoașterea românilor ca „națiune” de către autoritățile statale. Considerăm util să subliniem implicațiile pe care le-au avut evenimentele politice, sociale, culturale asupra relațiilor dintre Biserică, Stat și Națiune în acest secol care este decisiv în ceea ce privește cristalizarea raporturilor dintre cele tre realități.

În Transilvania, spațiu istoric dominat de numeroase frământări, condițiile istorice specifice au făcut ca ortodoxia să aibă în vedere aspecte seculare, alăturându-se conștiinței de neam și făcând corp solidar cu ea. Românii în mare majoritate iobagi,

² Kieth Hitchins, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 62-63.

³ *Ibidem*, p.63,

⁴ Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al-XVIII-lea*, Editura Științifică, București, 1966, p.85.

⁵ Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, traducere Sorana Georgescu-Gorjan, Editura Enciclopedică, București, 1997, p. 14.

trec dincolo de simpla mărturisire a credinței ortodoxe făcând din ortodoxie un sprijin spiritul al existenței lor ca popor, factor de promovare al unității politice. Dezvoltarea ideii și conștiinței naționale la românii din Transilvania reflectă, cu cât înaintăm în secol, tot mai mult procesul de afirmare și de luptă prin intermediul intelectualilor. Putem vorbi despre o intelectualitate, a cărei conducere o aveau cel mai adesea oamenii cu studii superioare, mici nobili prin origine, siliți a ocupa funcții sau înnobilați prin funcții.⁶

Actul unirii de la 1700 a schimbat foarte puțin viața religioasă a românilor, deoarece în materie de doctrină și ritual cele două Biserici, cea ortodoxă tradițională și cea unită nou creată s-au împărțit în continuare de aceeași moștenire răsăriteană.⁷ Cu toate acestea, ortodoxia, contrafortul spiritual al conștiinței de neam, proprie românilor din Transilvania, primise o fisură, întrucât conștiința religioasă a uniților era expusă la tot mai multe infiltrații a elementelor catolice.

Este interesant de urmărit evoluția ideii naționale în cadrul celor două Biserici, ortodoxă și unită, după actul unirii de la 1700.

În primele patru decenii ale secolului al-XVIII-lea, episcopii uniți au fost prea preocupați de problemele organizării propriei Biserici și nu au impus schimbarea prea rapid în rândul credincioșilor de la sate.⁸ Cu toate acestea, ieșind de sub scutul ortodoxiei din care ei nu mai păstrau decât ritul, reprezentării autorizați ai uniților încep să simtă nu numai nevoia de a se asigura față de primejdia înstrăinării și absorbției în catolicism și în „națiunile politice” ale Transilvaniei, dar și de a se fortifica prin noi idei potrivite în lupta pentru drepturi ce o vor da cu „națiunile politice”. Episcopul Inochentie Clain este acela care s-a dovedit spiritul cel mai născocitor întru ridicarea de noi contraforturi în jurul conștiinței de neam, ce-și căuta o mai puternică conturare.⁹

Istoriografia mișcării naționale a insistat, cu precădere asupra modului în care episcopul unit a susținut proiectul național,¹⁰ el fiind cel care a început lupta pentru recunoașterea națiunii române ca națiune politică în Transilvania.¹¹ El a pus la baza programului său romanitatea, vechimea și continuitatea românilor pe aceste meleaguri. Revendicările lui social-naționale priveau toate păturile sociale românești; nobilime, cler, meseriași, țărani liberi și iobagi ridicându-se împotriva întregii asuprii la care erau supuși românii transilvăneni: națională, socială și religioasă. Inochentie Clain este cel care a așezat temeliele pe care s-a clădit ideologia corifeilor

⁶ Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 87.

⁷ Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 35.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁹ Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 94.

¹⁰ Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al-XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 136.

¹¹ vezi Francisc Pall, *Inochentie Micu Clain deschizător al luptei de emancipare națională a românilor transilvăneni. Câteva îndreptări și întregiri*, în *Apulum*, an. XX, 1981, p. 193-205; David Prodan, *Deschizătorul luptei politice a românilor din Transilvania: Inochentie Micu*, în vol. *Supplex Libellus Valachorum*, Editura Enciclopedică, București, 1984, p.151-198; Dumitru Stăniloae, *Lupta și drama lui Inochentie Micu Clain*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXXVI, 1968, nr. 9-10, p. 1137-1185.

Scolii Ardelene și întreaga luptă național-politică a românilor transilvăneni inclusiv celebrul *Supplex Libellus Valachorum*¹² care va prelua postulatele sale.¹³

Începutul luptei lui Inochentie a fost marcat într-un cadru religios. El și-a limitat obiectivele la îndeplinirea condițiilor din cele două Diplome leopoldine, căci recunoștea că acele documente se adresaseră unui grup religios și nu etnic. În ciuda acestui fapt, principala lui preocupare era natiunea mai curând decât confesiunea, deoarece deși pe de o parte trâmbița aderarea românilor la unire, pe de alta parte nu făcea nici un efort semnificativ de a o promova.¹⁴ Așadar, cu timpul Inochentie a ajuns să gândească mai cu seamă în termeni etnici. Modalitatea în care el utiliza termenul „națiune” arată ca el nu făcea nici o deosebire, în afara celei juridice, între uniți și ortodocși. Au existat situații în care episcopul unit a folosit termenul de „națiune” în sensul modern mai larg, pentru a desemna comunitatea unită prin obârșie comună și obiceiuri comune. De altfel el a privit evoluția națiunii române dintr-o perspectivă mai largă, în care unirea cu Roma se reducea la rolul de simplu episod.¹⁵ Ideea romanității și ideea continuității istorice pe care Inochentie le-a pus să servească drept sprijin conștiinței de neam vor fi preluate și promovate de intelectualitatea de mai târziu.

În cursul acestei lupte, conștiința de neam a românilor uniți, dobândește noi dimensiuni; dacă la românii ortodocși conștiința de neam și-a găsit un scut în ortodoxie, la uniți care erau amenințați de absorbție în catolicism și „națiunile politice” existente, conștiința de neam trebuia să se afirme prin unele tendințe și idei ce urmau să anime lupta pentru drepturi. Pentru românii ortodocși, nu se puneau atât de acut această problemă, pentru că ei ca neam se simțeau suficient ocrotiți sub scutul ortodoxiei, dat fiind că pe aceste meleaguri numai ei erau ortodocși.

Românii din Transilvania, în viziunea lui Inochentie, apăreau pentru prima dată o naționalitate unită în sensul modern al cuvântului. Acesta privea evoluția poporului român dintr-o perspectivă largă istorică, independentă de doctrina religioasă și se considera conducătorul național și urmașul de drept al predecesorilor săi ortodocși. Apărând drepturile românilor împotriva sașilor în petițiile adresate către Cancelaria Transilvaniei, el a adus pentru prima dată drept argument politic doctrina continuității daco-romane (a descendenței românilor din romani) și a prezenței lor neîntrerupte în Transilvania de la cucerirea romană.¹⁶

Preocupările intelectualilor uniți vor genera precizarea și elaborarea ideii de națiune care contopește originea etnică romană cu tradiția spirituală răsăriteană deschizând calea reconcilierii tuturor românilor.

¹² vezi David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Editura Enciclopedică, București, 1984.

¹³ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. II, București, 1981, p. 380-381.

¹⁴ Keith Hitchins, *op.cit.*, p. 22-23.

¹⁵ *Ibidem*, p.23, vezi și Ladislau Gyemant, *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între anii 1790-1848*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 44-45.

¹⁶ Idem, *Conștiință națională....*, p. 42.

Referitor la evoluția ideii și conștiinței naționale la românii ortodocși trebuie să remarcăm faptul că pe tot parcursul secolului al-XVIII-lea aceștia nu au avut reprezentanți, nici ai clerului, nici ai intelectualității, de un nivel care să se apropie de acela al uniților. Datorită desființării administrației oficiale ortodoxe și a excluderii „schismaticilor” de la avantajele legate de învățământ și de la alte beneficii pe care le oferea Unirea, ortodocșii din Transilvania au rămas izolați de noile curente de idei care au schimbat viața intelectuală a preoților uniți. Consecința firească a fost dependența ortodocșilor de sârbii din Mitropolia Carlovitzului și într-o oarecare măsură de ruși. De asemenea aceștia erau sprijiniți și de Țara Românească și Moldova unde se făceau eforturi pentru a-i înzestra cu elemente esențiale pentru o comunitate religioasă: preoți și cărți religioase. Datorită acestor realități și legăturilor cu comunitatea internațională ortodoxă, s-a consolidat conștiința tradițională și a întârziat apariția sentimentelor naționale moderne.¹⁷ Situația socială insuportabilă în multe privințe, măsurile de asuprire religioasă ca efect al tendințelor de catolicizare ale Vienei asupra românilor transilvăneni, a dus frecvent încă din prima jumătate a veacului la tulburări între români. Chiar dacă aceste mișcări au avut la început doar un accent religios și mai puțin unul social, ele au creat premisele pentru constituirea unei problematici românești care a început să preocupe tot mai mult Curtea vieneză.¹⁸

În rândul ortodocșilor se remarcă o serie de temperamente viguroase de luptători, oameni gata de sacrificiu. Acest secol din istoria Transilvaniei este dominat exclusiv de victime printre ortodocși, care erau expuși la toate neajunsurile. Tot în rândul ortodocșilor au loc fenomene religioase de masă. Dacă manifestările și mișcările în favoarea unirii s-au produs în general de sus în jos, mișcările și afirmările ortodoxe sunt generate de jos în sus, fiind susținute și apărate de iobăgimea condusă de preoți.¹⁹ De altfel, masa populației românești de proveniență țărănească era alcătuită din așa-numiții *jobbagiones* (iobagi, supuși ereditari); situația lor era diferențiată în funcție de pretențiile stăpânilor de pământ maghiari, secui sau sași și în general era apăsătoare.²⁰

În cadrul evoluției conștiinței naționale printre ortodocși, trebuie examinată solidaritatea temporară a conștiinței de neam cu conștiința religioasă. Într-o primă fază în rândul românilor ortodocși apare dezorientarea și refuzul categoric față de unirea religioasă: „Noi, declarau țărani, tot satul nu lăsăm legea și credința noastră în care ne-am născut, e treaba popilor cu ce credință vreau să se unească, noi de aceea nu vrem să știm, dar dacă vedem că vor să aducă înnoiri între noi, popă al nostru nu

¹⁷ Idem, *Mit și realitate...*, p. 14.

¹⁸ Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, traducere de Marionela Wolf, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p.164.

¹⁹ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 100; Pompiliu Teodor, *Epoca luminilor și lupta de eliberare socială și națională a românilor din Transilvania*, în vol. *File de istorie militară a poporului roman*, Editura Militară, București, 1983, p. 263.

²⁰ Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 163.

va fi”.²¹ Procesul de solidarizare între conștiința de neam și conștiința religioasă (ideea de „lege”) se evidențiază în cursul luptelor religioase din secolul al-XVIII-lea pentru apărarea ortodoxiei.

Unirea religioasă primește lovituri puternice cu prilejul acestor mișcări religioase.²² În acest sens foarte cunoscut este memoriul pe care țărani ortodocși îl adresează „domnilor” din fruntea comitatului Hunedoarei în timpul răscoalei condusă de călugărul Sofronie. Iată ce spun țărani în acest memoriu: „.....religia nu ne-o părăsim până când trăim. Toate neamurile își au legea lor și au pace în legea lor. Și proorocul Moise a dat lege evreilor și ei o țin în pace, iar noi suntem prizonieri neîncetați pentru legea noastră”. Putem deduce așadar că în cugetul țărănimii prinde contur ideea că „neamul” și „legea” ar face corp unic. Acești țărani sunt încredințați că prin „lege” se disting de celelalte neamuri și că fiecare neam are legea sa. Ideea aceasta reprezintă în procesul evoluției religioase o percepție proprie timpului și locului istoric accentuându-se în prima jumătate a secolului al-XVIII-lea. Ortodoxia este susținută pentru că este socotită ca „lege” distinctivă a „neamului”²³ și datorită legăturilor cu Imperiul de Răsărit s-a dezvoltat pe linia Bisericii Răsăritului.

În această situație, mișcările religioase în Transilvania secolului al-XVIII-lea, pe lângă caracterul lor confesional au și o profundă trăsătură națională. Aceste mișcări de la mijlocul secolului au avut o serie de consecințe pozitive pe plan național pentru românii din Transilvania. Astfel Curtea de la Viena a adoptat noi politici față de românii ortodocși. Astfel prin Edictul de toleranță religioasă din 1795 și apoi prin cel din 1760 se înfăptuia o nouă recunoaștere a națiunii române, acordându-se, cel puțin oficial, un statut legal și românilor ortodocși.

Măsurile au un efect contrar celui dorit, deoarece masele țărănești conduse de călugărul Sofronie văd aceste politici ca o libertate deplină a revenirii la ortodoxie. Între anii 1759 și 1761 mișcarea cunoaște amploarea ei maximă, cuprinzând o parte însemnată a principatului, iar obiectivele îmbrăcate într-o haină confesională ascund de fapt profunde nemulțumiri sociale. Edictele de toleranță rămân însă în vigoare, episcop ortodox al Transilvaniei fiind numit Dionisie Novacovici.²⁴ Cu toate acestea, în perioada lui Dionisie Novacovici ortodocșii erau încă departe de marile idealuri ale promovării sociale și naționale. Perspectiva națională nu se putea contura sub un episcop sârb și din acest motiv obiectivele fixate de ortodocși erau modeste vizând mai mult libertatea religioasă. Cu atât mai mare a fost meritul noului lider care prin cumpătarea sa, a pecetluit instituționalizarea deplină a ortodoxiei ardelenene, constituind un cadru oficializat minim, necesar viitoarelor

²¹ Silviu Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, p. 17.

²² Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII-XIX)*, Fundația „Cele Trei Crișuri”, Oradea, 1994, p.73.

²³ Lucian Blaga, *op.cit.*, p.101.

²⁴ Ladislau Gyemant, *op. cit.*, p.46.

revendicări.²⁵ Chiar și așa, mișcările religioase reunesc atât lupta pentru apărarea ortodoxiei cât și lupta pe plan național dublată de numeroase revendicări sociale.

În desfășurarea procesului istoric putem observa că atât uniții cât și ortodocșii tind spre constituirea în comun a unei „națiuni”. În cadrul importantului program politic-economic-social-cultural (Supplex Libellus Valachorum) pe care românii din Transilvania îl redactează în anul 1791, după moartea lui Iosif al-II-lea, conștiința religioasă este încă prezentă, dar ea apare sub o formă neutralizată. Din nefericire condițiile istorice din perioada post-iosefină, caracterizată prin tendințe spre restaurarea orânduirii feudale, fac ca în Supplex Libellus Valachorum ideea de „națiune” a românilor să se împletească cu idei sociale proprii orânduirii feudale.²⁶

Rezultatul unei munci asidue a intelectualității secolului reunite sub semnul solidarității naționale indiferent de confesiune, Supplex Libellus Valachorum este conceput și articulat pe programul politic al lui Inochentie Clain și are ca argument vechimea și evoluția istorică a românilor în Transilvania. Sunt surprinse în mod evident și cele mai importante momente din istoria Bisericii românilor. Dar de fiecare dată maniera de prezentare nu duce la ideea unei națiuni divizate confesional, ci la una solidară în acțiunile politice.²⁷ Supplexul revendică asigurarea ca toți locuitorii țării, fără deosebire de națiune și religie să se folosească și să se bucure de aceleași drepturi și de aceleași beneficii cuprinzând o sinteză a aspirațiilor intelectualității române din Transilvania.

Spre sfârșitul secolului al-XVIII-lea o nouă doctrină câștigă o largă circulație printre intelectualii uniți și ortodocși care micșorează diferențele lor confesionale: ideea de naționalitate. Aceasta este confirmată de revendicările bine documentate ale Supplexului pentru recunoașterea națiunii române ca partener cu drepturi depline la guvernarea Transilvaniei.²⁸

Pentru istoriografia românească a secolului al-XVIII-lea istoria ideii de națiune²⁹ constituie o temă fundamentală pentru afirmarea și înțelegerea conștiinței și identității naționale. Abordarea și prezentarea conștiinței naționale de istoricii acestui secol reprezintă modul în care poporul român a înțeles existența sa ca națiune și voința oamenilor de a aparține la această comunitate.

De altfel istoricii acestui secol consideră a fi de datoria lor să definească „națiunea română” și să determine Curtea imperială din Viena și „națiunile” din Transilvania să înțeleagă cât de veche și nobilă este originea românilor. Dovezile acestora sunt din istorie și din limbă. Samuil Micu a fost primul care a așternut pe

²⁵ Remus Câmpeanu, *op.cit.*, p. 182.

²⁶ Lucian Blaga, *op.cit.*, p.105.

²⁷ Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *op.cit.* p.81; vezi și Camil Mureșan, *op. cit.*, p. 200-201.

²⁸ Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate: Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1848-1873*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 24-25.

²⁹ vezi Nicolae Bocșan, *Ideea de națiune la românii din Transilvania și Banat*, Preasa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p.121-141.

hârtie teoria continuității daco-romane, care reprezintă esența ideii moderne de romanitate. În lucrările lui ³⁰ el demonstrează că românii sunt coborâtori direcți din din legionarii romani și coloniștii stabiliți în Dacia în secolul II și că o populație romanizată locuise neîntrerupt în această zonă până la sosirea ungarilor. Aceste teorii vor fi preluate de colegii săi mai tineri Gheorghe Șincai și Petru Maior, care au adus propriile îmbunătățiri demonstrând originea latină a limbii române.³¹ Ideea continuității poporului român, a originii sale romane și a unității de neam au existat sub o formă destul de clară în istoriografia română a secolului al-XVIII-lea.

Prezența aceluiași idei în mai multe opere diferite din epocă arată că acum este momentul începerii unui proces de clarificare care se va cristaliza treptat până la formele limpezii ale ideii de națiune de la începutul secolului al-XIX-lea.

Referitor la atitudinea istoricilor față de Biserică trebuie remarcat faptul că deși au criticat vehement instituțiile în general, au cruțat totuși Biserica de atacurile pe care le îndreptaseră împotriva ei iluminiștii din Apus. Spre deosebire de contemporanii din Apus, aceștia nu socoteau Biserica un bastion al obscuratizării și o piedică în calea progresului. Intelectualitatea română a recunoscut rolul vital social dar mai cu seamă național pe care bisericile unită și ortodoxă îl jucaseră în trecut ca apărătoare a comunității etnice române. În cadrul satului, ei au atribuit bisericilor nu numai sarcini obișnuite de educație ci și răspunderea esențială pentru ridicarea morală a țărănimii.³² De altfel Biserica a fost cadrul instituțional de desfășurare a vieții românești în condițiile în care structura statală era dominată de sași, secui și unguri.

În ceea ce privește relația dintre Biserică și Stat, aceasta este evaluată și prezentată în spiritul și sub influența contextului istoric. Lucrarea de referință în secolul al-XVIII-lea care abordează această temă este „Procanonul” lui Petru Maior. Este cunoscut faptul că în această perioadă în Apus s-a pus problema separării Bisericii de Stat, a puterii laice de cea bisericească. În acest context, în special în Franța, se intensifică lupta pentru o Biserică națională independentă de puterea laică. Operă polemică prin excelență, lucrarea lui Petru Maior este un tratat despre canoane³³ scris sub influența teoriilor vremii care prezintă în amănunt raportul dintre Biserică și Stat. Cum în secolul al-XVIII-lea în condițiile acestei lupte dintre Stat și Biserică operele istoricilor cunosc o reviriscență aparte, era absolut firesc ca Maior, să stabilească punți de legătură cu literatura papală renascentistă, a cărei influență asupra gândirii sale rămâne indiscutabilă.

³⁰ vezi Samuil Micu, *Istoria românilor*, ediție îngrijită de Ioan Chindriș, Editura Viitorul Românesc, București 1995; idem, *Istoria bisericească*, ediție îngrijită de Veniamin Micle, Eparhia Râmnicului, 1993; Samuil Micu, Gheorghe Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980.

³¹ Keith Hitchins, *Mit și realitate....*, p. 36.

³² *Ibidem*, p. 43.

³³ vezi Alexandru Armand Munteanu, *Opera canonică a lui Petru Maior*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an. LXXVIII, 1960, nr. 9-10, p. 791-816; Gheorghe Roșescu, *Principii ortodoxe de organizare bisericească în opera lui Petru Maior*, în *Mitropolia Ardealului*, an. XXXI, 1986 nr. 4, p. 32-42.

Din aceste perspective, Petru Maior cuprinde în sfera analizei sale conflictul dintre Stat și Biserică, raportul dintre puterea laică și cea ecleziastică. Deși a aparținut clerului catolic Maior nu s-a sfiit să atace infailibilitatea papală care apare ca un adevărat rechizitoriu juridic.³⁴ Sunt evidențiate abuzurile făcute de papă care „și astăzi ar lucra (*uzurpa*) de nu s-ar fi trezit împărații și nu s-ar apăra de tirania lor”³⁵ Pledoaria este redutabilă și trădează spirit critic și mobilitate intelectuală.

Biserica este privită ca o instituție constituțională, sinodul fiind replica unui veritabil parlament. Plecând de la ideile galicane, Petru Maior arată că galicianii și mai cu seamă germanii, dându-și seama de abuzurile papalității, sunt preocupați de vechile tradiții ale creștinismului din primele secole. Sunt stabilite astfel reperatele clare a unei biserici naționale românești, emancipată de sub autoritatea papei.³⁶ Procanonul rezolvă de altfel inevitabila concurență de interese Stat-Biserică în favoarea Statului.

Lucrarea lui Petru Maior prezintă un interes deosebit și în afară de critica viguroasă pe care o face pretențiilor inadmisibile ale papalității. Fostul protopop unit al Reghinului, deși crescut la Roma, respinge stilul ecleziastic roman, solidarizându-se cu ortodoxia răsăriteană până în cele mai mici amănunte.

Aceste idei vehiculate de cărturarii români începând cu a doua jumătate a secolului al- XVIII-lea, alimentează inițiativele politice care urmăreau transformarea Bisericii într-o instituție puternică națională care să contribuie la destrămarea edificiului artificial al celor trei „națiuni” constituționale și patru religii recepte.³⁷ Astfel inițiativa politică românească se încadrează într-un proces larg european de întărire a bisericii naționale și reunificare a lumii religioase scindată de Reformă găsindu-și chiar suportul ideologic și teoretic în acțiunile petrecute la scara întregului continent. Astfel Biserica pentru care optează și luptă această generație de cărturari în spiritul ideilor europene este o Biserică liberă, puternică cu un profund caracter național.³⁸

Putem reține, în final, faptul că atât ortodocșii cât și uniții au privit națiunea română dintr-o perspectivă religioasă. Deși recunoșteau identitatea etnică a tuturor românilor, etnicitatea³⁹ ca atare nu ajunsese încă criteriul suprem de apartenență la o comunitate. Pentru ortodocșii și uniții români de la mijlocul secolului al-XVIII-

³⁴ Grigorie Marcu, *Lupta lui Petru Maior împotriva papalității*, în *Ortodoxia*, an. IV, 1952, nr. 3-4, p. 488-515.

³⁵ Petru Maior, *Procanon*, Ediție Grigore Marcu, Sibiu, 1948, p. 103.

³⁶ Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop, *op. cit.* p. 92.

³⁷ Pompiliu Teodor, *Interferențe iluministe europene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p.83-98.

³⁸ Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean., *op.cit.*, p. 93; vezi și Ioan Lumperdean, *Acțiune națională și unitate ecleziastică în memoriile politice ale românilor din Transilvania la sfârșitul secolului al-XVIII-lea și începutul secolului al-XIX-lea*, în *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în secolele XVI-XIX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 221-227.

³⁹ Vezi evoluția termenilor *etnie* și *confesiune* la Ioan Chirilă, *Etnie și confesiune, evoluția termenilor în cadrul istoric transilvan în secolele XVIII-XIX*, în *Teologie și cultură transilvană în contextul....*, Cluj-Napoca, p. 23-37.

lea, criteriul respectiv era încă gradul de atașament la tradiția religioasă răsăriteană.⁴⁰ În acest context, acest secol este decisiv pentru cristalizarea conștiinței naționale și constituie o perioadă de afirmare a unității naționale chiar dacă unitatea eclesiastică nu poate fi realizată.

Unirea de la 1700, transformările culturale și sociale pe care le-au suferit românii au influențat modul în care a fost percepută conștiința națională. În acest plan istoric evenimentele politice, sociale, culturale au fost cele care au determinat și influențat raportul dintre cele trei realități: Biserica, Statul și Națiunea.

Conceptul de „națiune” a avut în istoria poporului român o evoluție extrem de frământată care s-a dezvoltat deschis spre conceptul modern de națiune. Conținutul ideii de „națiune” pe care îl adoptă românii din Transilvania s-a îmbogățit în funcție de aspirațiile sociale și politice ale acestora. De altfel, mișcările culturale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea au fost străine de orice spirit confesional, atât ortodocșii cât și uniții promovând ideea unei biserici naționale care era în concordanță cu aspirațiile politice ale românilor de așezare a instituțiilor eclesiastice în slujba cauzei naționale.

⁴⁰ Keith Hitchens, *Mit și realitate...*, p.28.

DIMITRIE CANTEMIR ȘI IZVOARELE BIZANTINE ALE OPERELOR SALE

NELU - ALEXANDRU HALES

RESUME. Dimitrie Cantemir et les sources byzantines de ses oeuvres. Les sources byzantines ont une grande importance pour l'histoire des Roumains, surtout en ce qui concerne les siècles qui précèdent l'apparition des états roumains au XIV-ème siècle. Pourtant, c'est assez tard qu'on a utilisé les sources byzantines dans l'historiographie roumaine. Au XVIII-ème siècle, grâce aux ouvrages de Dimitrie Cantemir, on constate un vrai saut qualitatif dans l'utilisation de ces sources.

Les valeurs de la culture byzantines entrent dans son univers intellectuel quand il était très jeune, grâce à son maître, Jérémie Cacavelas. Il a été otage à Constantinople pendant vingt ans et il a étudié à l'Académie du Patriarcat de Constantinople.

Cantemir utilise les sources byzantines dans plusieurs ouvrages, mais elles sont souvent présentes dans *L'Histoire de l'Empire Ottoman* et *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor*. Le premier historien byzantin qu'il utilise dans *L'Histoire de l'Empire ottoman* est Nicéphore Grégoras, mais il apprécie surtout Laonique Chalcocondil, qui est le premier à traiter l'histoire des ottomans au premier plan, et l'histoire byzantine au second plan, suivant les réalités de l'époque. George Sphrantzes est le plus souvent utilisé, mais avec une réserve critique.

Dans *Hronicul vechimei romano-moldo-vlahilor* Cantemir veut présenter, à l'aide d'un matériel inédit pour l'historiographie roumaine, toute l'histoire ancienne des roumains du sud et du nord du Danube. La liste de ses sources byzantine commence avec Olimpiodore et Zosime (V-ème siècle) et finit avec les grands historiens du XV-ème siècle, Chalcondile et Sphrantzes. La base de l'argumentation pour la continuité des roumains au nord du Danube est donnée par les historiens Zosime, Zonaras et Kedrenos.

Dimitrie Cantemir emploie pour la première fois dans l'historiographie roumaine de nombreux auteurs byzantins, et il le fait avec un aigu esprit critique. Sa méthode est le plus souvent la paraphrase, qui lui donne une plus grande liberté dans l'exposition des faits. Cantemir ouvre la voie de l'étude des sources byzantine dans l'historiographie roumaine, et la postérité doit lui être reconnaissante.

Informațiile oferite de izvoarele bizantine sunt de o importanță deosebită pentru istoria veche a românilor, atât a celor din nordul cât și a celor din sudul Dunării. Astfel, romanizarea Daciei, formarea pe teritoriul ei a poporului român, persistența acestuia pe acest teritoriu, relațiile lui cu celelalte popoare vecine, primele formațiuni politice românești (cele de la Dunărea de jos din sec. XI), apariția

românilor sud-dunăreni în istorie, sub numele de vlahi, ca o etnie individualizată¹, încercările acestora de a se constitui, alături de bulgari, într-un stat independent, spre finele secolului al XII-lea, întemeierea celor două state feudale (Moldova și Țara Românească), urmate de înființarea mitropoliilor românești, sunt numai câteva evenimente pe care izvoarele bizantine le consemnează. Așa se explică și interesul pe care aceste izvoare l-au trezit, în rândurile oamenilor de cultură români, din perioada mai veche dar și contemporană.

Cu toate acestea, în comparație cu istoriografia din celelalte țări aparținătoare „Commonwealth”-lui bizantin², istoriografia română a fructificat destul de târziu informațiile, ce priveau istoria noastră, cuprinse în sursele bizantine. Abia în secolul al XVIII-lea, marele cărturar Dimitrie Cantemir va face pasul decisiv spre introducerea acestor izvoare bizantine în circuitul istoriografic românesc. Este adevărat că și înainte de el, izvoarele bizantine fuseseră cunoscute la noi, dar așa cum vom vedea este „un adevărat salt calitativ”, pe care acesta îl realizează în ceea ce privește utilizarea izvoarelor bizantine, care vor fi redescoperite mai târziu de către istoricii moderni.

Dimitrie Cantemir se numără printre primii învățați români care au înțeles rolul deosebit al Bizanțului și al culturii bizantine în istoria noastră națională dar și bisericească. Încă din tinerețe a intrat în contact, prin intermediul dascălului său, grecul Ieremia Cacavela, cu valorile culturii bizantine. Urmează apoi cei douăzeci și doi de ani petrecuți în Constantinopol ca ostateg, unde - după cum el însuși o spune în *Istoria imperiului otomanu...* - „a studiat la celebra Academie a Patriarhiei Ortodoxe, care continua în fapt vechea Universitate a Imperiului Bizantin, inepuizabila cultură bizantină”³. Cu siguranță, aici, va fi citit și operele unora dintre istoricii bizantini, constatând cu surprindere câte relatări importante referitoare la neamul său sunt cuprinse în acestea. Toate aceste informații prețioase vor fi valorificate mai târziu, de către Dimitrie Cantemir, când le va folosi pentru redactarea unora dintre opere sale.

Principalele sale opere în care pot fi identificate sursele bizantine sunt: *Istoria imperiului otomanu. Crescerea și scăderea lui și Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*. În ce privește edițiile după care a lucrat D. Cantemir, putem afirma că el a apelat, în mare măsură, la izvoarele bizantine, cunoscute în originalul grecesc, sau în traducerea latină, din marea colecție numită **Corpus**-ul de la Paris (Louvre 1645-1711).

Preocupat să scrie o *Istorie* a turcilor, Cantemir apelează la cronicile turcești, pe care le confruntă cu unele izvoare bizantine. Din păcate, el pornește chiar de la început cu convingerea că în această problemă cei mai autorizați sunt

¹ Nicolae Șerban - Tanașoca, *Școala Ardeleană și izvoarele bizantine ale istoriei românilor*, în *Transilvania*, IX, 1980, nr. 10, p. 18; idem, *L'image byzantine des roumains*, în *Revue des études sud-européennes*, XXXIV, 1996, nr. 3-4, p. 255.

² Denumire dată, de renumitul bizantinolog D. Obolensky, comunității internaționale medievale ce gravita în jurul Bizanțului și de care aparțineau și cele două state românești, Moldova și Țara Românească.

³ Ștefan Reșceanu, *Dimitrie Cantemir apărător al culturii bizantine*, în *Analele Universității Craiova*, Seria Teologie, II, 1997, nr. 2, p. 37.

istoricii turci, cea ce se va dovedi, așa cum reiese din parcurgerea operei sale, dezastruos, într-o mare măsură, pentru informația pe care ne-o transmite⁴. Istoriografia bizantină se bucură de încrederea sa, îndeosebi, pentru veacul de lupte dintre otomani și bizantini.

Cel dintâi istoric bizantin pe care-l folosește este Nichifor Gregoras. Nu de puține ori Cantemir apelează la acest istoric, acolo unde izvoarele turcești lipseau sau erau confuze, însă el folosește cu precădere prima perioadă a *Istoriei* lui Gregoras (dintre anii 1306-1320) și prea puțin perioada ce coincide cu activitatea istoricului, când expunerea acestuia este din ce în ce mai exactă și mai amănunțită⁵. Iată câteva momente ale *Istoriei otomane* în care sunt folosite informații din Nichifor Gregoras: când vorbește despre expedițiile tătarilor din timpul lui Ginghis Han⁶; pentru domnia lui Aladin sultanul de Iconium⁷; pentru epoca lui Orchan⁸; când se ocupă de trecerea lui Suleiman pașa în Europa⁹ etc. Asupra lui Gregoras, sunt de observat aprecieri contradictorii din partea istoricului moldovean, odată acuzându-l că este „mai multu oratoru de catu istoricu”¹⁰, și aceasta din cauza lungilor lui digresiuni teologice, altădată zicând „Gregoras pe care totdeauna cu stimă îl citămu”¹¹. De multe ori el nu se sfiește să ne arate erorile cronologice și de altă natură, ale istoricului bizantin¹². Cât privește ediția folosită de Dimitrie Cantemir, pentru *Istoria* lui Nichifor Gregoras, aceasta este fie cea latină din 1666¹³, fie cea de la Paris din anul 1702, apărută sub îngrijirea lui J. Boivin¹⁴.

Dintre istoricii bizantini, Laonicos Chalcocondylas, se bucură de cea mai mare prețuire din partea lui Dimitrie Cantemir. El este primul istoric bizantin „care se resignează să treacă pe planul al doilea istoria Imperiului bizantin și să pună pe planul întâi Istoria turcilor, după cum și se aveau de fapt atunci lucrurile”¹⁵. Elogiile pe care le aduce lui „Laonicu Chalcocondila”, cum îl numește el, se referă la datele precise privind istoria turcilor, pe care i le oferea. Astfel, când se ocupă de domnia lui Othman, referindu-se la originea acestuia, Cantemir apelează la

⁴ Virgil Ionescu, *Bizanțul secolului al XII-lea - XIV-lea în opera lui Dimitrie Cantemir*, în *Studii Teologice*, Seria a II-a, XXV, 1973, nr. 3-4, p. 219.

⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁶ *Istoria imperiului otomanu. Crescerea și scăderea lui*, vol. I, Traducere de Dr. Iosif Hodoșiu, Ediția Societății Academice Române, București, 1876, p. V, XII, XIX; p. 5, nota 4.

⁷ *Ibidem*, p. 10, nota 6; p. 18.

⁸ *Ibidem*, p. 29, nota 1; p. 36, nota 5.

⁹ *Ibidem*, p. 37, nota 7.

¹⁰ *Ibidem*, p. XII.

¹¹ *Ibidem*, p. 44, nota 1.

¹² *Ibidem*, p. XIX.

¹³ Cf. Ecaterina Țarălungă, *Dimitrie Cantemir. Contribuții documentare la un portret*, Editura Minerva, București, 1989, p. 327.

¹⁴ Cf. Virgil Ionescu, *op. cit.*, p. 220, nota 2, aici găsim și argumentația autorului în sprijinul utilizării de către Cantemir a acestei ediții.

¹⁵ Vasile Grecu, *Influența bizantină în literatura românească*, în Vol. *Literatura Bizanțului*, București, 1971, p. 370.

autoritatea lui Chalcocondylas, împotriva altor „scriitori creștini”, care-l considerau pe întemeietorul dinastiei otomane, conducător al unei bande de tâlhari, cu ajutorul cărora a reușit pe urmă să unească triburile vecine¹⁶. Totuși relatările renumitului istoric bizantin, în ceea ce privește originea dinastiei otomane, s-au dovedit pline de fantezie, ele bazându-se pe legendele „derivate din tradiția formată la curtea sultanilor, care se străduiau să-și justifice pretențiile expansioniste atribuind lui Osman I o ascendență ilustră în calitate de nepot al lui Oguz Alp, căpetenia turcilor oghuzi”¹⁷. Aprecierea lui Chalcocondylas, se poate observa și din fraze ca: „totuși nu va fi inutil a-i opune auctoritatea lui Chalcocondila, pe care eu mai multu ilu credu de catu pe toți ceilalți istorici greci cați au scrisu despre Turci”¹⁸, sau „după cum am cercetatu până acilea discursese opiniunii ale scriptoriloru, acum me voiu ocupa mai alesu cu ideele unor autori renumiți. Primulu care ne vene înainte este Laonicu Chalcocondila, unu barbatu acesta, pe care nu numai avemu se’lu numeamu între scriptorii cei buni ai scolei, ci pe unu scrutatoriu forte diligente în lucrurile turcesci”¹⁹. Se observă cum, Dimitrie Cantemir îl imită pe Chalcocondilas, atribuind ca și acesta personajelor care participă la acțiune discursuri (tehnică întrebuițată des de istoriografia umanistă), care de fapt sunt rodul imaginației sale însă, „în loc de a introduce în text digresiuni care să trezească interesul cititorului și sa-i rețină atenția, așa cum a procedat cronicarul bizantin, D. Cantemir dă în notele sale care formează un volum separat, informații prețioase asupra istoriei turco-orientale”²⁰. Laonicos Chalcocondylas este folosit, de autorul nostru, în ediția apărută la Paris, în 1649, sub îngrijirea lui Ism. Bullialdus²¹.

George Sphrantzes este cel de-al treilea autor bizantin și cel mai des utilizat în această lucrare. Cititor atent al lui Sphrantzes, Cantemir va da dovadă de spirit critic și de o remarcabilă intuiție când bănuiește că scrierile acestuia ar fi fost „falsificate de o pană modernă”²², care l-ar fi corupt sau interpolat. Din parcurgerea atentă a locurilor în care învâțatul principe face apel la *Memoriile* lui Sphrantzes

¹⁶ *Istoria imperiului otomanu...*, p. XXI.

¹⁷ Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, Traducere de Vasile Grecu, București, 1958, p. 29; apud M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *Dimitrie Cantemir istoric al imperiului otoman*, în *Studii. Revista de istorie*, XXVI, 1973, nr. 5, p. 980.

¹⁸ *Istoria imperiului otomanu...*, p. XXI.

¹⁹ *Ibidem*, p. XXII.

²⁰ M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *op. cit.*, p. 986-987.

²¹ Cf. Alexandru Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în Vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, p. 108, nota 4; Ecaterina Țarălungă, *op. cit.*, p. 325, consideră că Cantemir a folosit ediția a II-a a lui Laonicos Chalcocondylas, din anul 1660, tradusă de Conrad Clauser.

²² *Istoria imperiului otomanu...*, p. 75, nota 24. Intuiția lui Cantemir s-a dovedit bună, întrucât, cercetătorii de azi au arătat că sub numele lui Sphrantzes au circulat două lucrări, o *Cronică mică*, a cărui autor este Sphrantzes, și o *Cronică mare*, care a circulat tot sub numele lui Sphrantzes, dar în realitate ea aparține mitropolitului de Monembasia, Macarie Melissenos (sec. XVI). A se vedea în această privință: Vasile Grecu, *Georgios Sphrantzes. Memorii 1401-1477*. În anexă, *Pseudo-Sphrantzes. Macarie Melissenos, Cronica 1258-1481*, Ediție critică, București, 1966, p. XIII-XIV.

(Pseudo-Sphrantzes), observăm că el mai mereu îl acuză de lipsă de exactitate: „trebe se deplangu - zice Cantemir - pe Phranza, mai alesu că s'a pusu a scrie istoria sa atunci, cînd bătrîneșile, calamitășile, necazurile și grijile... îi debilitase memoria...”²³. Nu de puține ori, critica lui Cantemir în ce privește cronologia unor evenimente prezentate de Sphrantzes este îndreptățită, însă de multe ori el exagerează, mergând până acolo încât ajunge, să tăgăduiască fapte reale cuprinse în opera protovestiarului²⁴. O parte dintre numeroasele invective pe care le lansează împotriva lui Mahomed, istoricul moldovean le-a preluat din arsenalul bizantin, câteva găsindu-le la Sphrantzes. Alexandru Elian consideră că, Dimitrie Cantemir nu avea o copie-manuscris, a lucrării lui Sphrantzes, cum a crezut mai întâi Ilie Minea, în *Dimitrie Cantemir. Omul-Scriitorul-Domnitorul*, Iași, 1926, p. 126, nota 4 și p. 311, iar mai apoi P. P. Panaitescu în *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 177, ci l-a cunoscut pe Sphrantzes „în traducerea latină rezumată a lui Iacobus Pontanus, atașată la finele ediției din Ingolstadt, 1604, a lui Theophylactus Simokattes”²⁵.

Descriind un moment din viața sultanului Orchan, mai precis căsătoria acestuia cu o fiică a împăratului bizantin Ioan VI Cantacuzino, Dimitrie Cantemir consemnează că Nicephor Gregoras, o numește cu numele de Maria, în timp ce însuși Ioan VI Cantacuzino în *Istoria* sa, cap. 93, Cartea a III-a, amintește de fiica sa Teodora, căsătorită cu sultanul amintit. Lectura acestei note, ne-ar îndreptăți să credem, că și Ioan VI Cantacuzino se numără printre autorii bizantini folosiți de istoricul moldovean. Însă, așa cum reiese din opera sa (în ediția citată de noi, la pag. 47), el nu face decât să transcrie o notă marginală din ediția citată a lucrării lui Gregoras. Mai mult, pasajul din Ioan VI Cantacuzino, referitor la Teodora, nu se găsește în locul amintit de Cantemir, ci la cap. 95 al aceleiași cărți²⁶. Ne miră, totuși, faptul că istoricul român nu-l citează pe istoricul bizantin menționat, plin de informații neprețuite asupra relațiilor dintre bizantini și turcii lui Orchan și, nici pe M. Ducas cu *Cronica* sa, cea mai prețioasă sursă bizantină, care cuprindea și date extrase din izvoarele turcești.

În cea de-a doua lucrare a sa *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (1717), Dimitrie Cantemir încearcă, cu ajutorul unui material istoric, care nu mai fusese utilizat într-o asemenea manieră până la el, adunat din istoricii antici și medievali, să înfățișeze toată istoria veche a românilor atât a celor din sudul cât și din nordul Dunării. Într-adevăr pentru un asemenea deziderat, trebuia pe lângă o muncă asiduă și un material foarte bogat care să-i ofere istoricului moldovean datele precise, referitoare la tema cercetată. Printre cei 154 de autori inserați de Cantemir în opera sa, care puteau să-i ofere informațiile necesare, se numără foarte mulți istorici bizantini. Era normal, ca urmărind istoria românilor, în cadrul

²³ *Istoria imperiului otomanu...*, p. 111, nota 11.

²⁴ Virgil Ionescu, *op. cit.*, p. 220.

²⁵ Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 109, nota 2.

²⁶ Virgil Ionescu, *op. cit.*, p. 220.

Imperiului roman, apoi în cadrul Imperiului bizantin, Cantemir să apeleze la scriitorii bizantini, cei mai mulți contemporani cu evenimentele descrise de el. Lista lor se deschide cu Olimpiodoros și Zosimos din secolul al V-lea, și se sfârșește cu marii istorici ai secolului XV, Chalcocondylas și Sphrantzes²⁷.

Dotat cu capacități intelectuale și ajutat de mijloace de informare, care nu au stat la îndemâna predecesorilor săi precum Grigore Ureche sau Miron Costin, Dimitrie Cantemir a abordat problema originii românilor, căutând să răspundă întrebărilor: când, unde și cum s-a format poporul român²⁸. Astfel dorind să arate adevărul despre geneza românilor, Cantemir aduce în fața cititorilor, patru păreri (opinii) diferite ale istoricilor, printre aceștia la loc de cinste situându-se scriitorii bizantini. Cea de-a doua opinie, „socoteală” cum o numește, și anume că românii sunt urmașii romanilor aduși de Traian din Italia, fără să se menționeze momentul și modalitatea sosirii acestora pe teritoriul patriei noastre, el mărturisește că a găsit-o numai la un istoric bizantin²⁹. Este vorba de Laonicos Chalcocondylas³⁰ „om amintrile iscusit în istorii, și de la toți ca un istoric vrednic de credință primit”³¹. Deși nu cunoaște istoria veche a românilor, Chalcocondyl constată că aceștia păstrează nu numai limba strămoșilor latini, dar că se aseamănă cu italienii și în alte privințe, și „se folosesc de aceleași arme și de aceleași unelte încă și acuma ca și romanii”. Țara acestora, numiți daci, știe că se întinde din Ardeal până la Marea Neagră. Tot el observă că românii nord-Dunăreni sunt împărțiți în două principate, în Bogdania (Moldova), și „Țara de la Istru” (adică de la Dunăre, deci Țara Românească)³². Deasemenea la acesta, Cantemir găsește informații despre românii din Pind, care vorbesc aceeași limbă ca și dacii, adică românii din Nordul Dunării. Pentru ultima și cea mai de „temeiu socoteală”, prin care dorea să arate originea pur romană, și în același timp gentilică, a românilor, sunt chemați mai mulți istorici

²⁷ Alexandru Elian, *Fontes Historiae Daco-Romanae, III, Scriptores Byzantini saec. XI-XIV*, editate împreună cu Nicolae Șerban-Tanașoca, București, 1975, p. XI.

²⁸ Ștefan Ștefănescu, *Originea, continuitatea și unitatea poporului român în concepția lui Dimitrie Cantemir*, în *Studii. Revista de istorie*, XXVI, 1973, nr. 5, p. 916.

²⁹ *Dimitrie Cantemir. Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, Ediția Grigore G. Tocilescu, București, 1901, p. 127. Această ediție o vom folosi în continuare pentru citatele luate din Cantemir.

³⁰ Constantin Litzica, *Studii și schițe greco-române*, Vol. I, București, 1912, p. 17, nota 2, consideră că Chalcocondylas va fi fost consultat în una din cele două ediții: Baumbach (Geneva 1615), sau Fabrotus (Paris 1650). Litzica argumentează astfel faptul că Cantemir a folosit una din cele două ediții: „În traducerea lui Cantemir găsim vorbele *țările lor (ale vlahilor) începând de la muntele Orbal și Pevkin*, care nu se află în textul grec; ele provin însă dintr-o notă marginală a traducerii lui Clauserus, notă care sună așa: *A monte Orbalo ac Peucinis initium sumens, si care se află în ambele ediții pomenite. E clar deci, că Cantemir s-a folosit de una din aceste ediții...*”. Virgil Cândea în Prefața la *Dimitrie Cantemir. Opere complete*, vol. IX, Editura Academiei R. S. R., București, 1983, p. XI, susține că Cantemir a folosit traducerea latină a lui Conrad Clauser - Joannes Leunclavius de la Paris din 1660.

³¹ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 126.

³² Alexandru Elian, *Români despre bizantini, bizantini despre români*, în vol. *Lumea Bizanțului*, București, 1972, p. 150.

să depună mărturie. Printre aceștia se numără și bizantinii Procopius de Cezareea, Xiphilinos, Niceta Choniates, Zonaras, Kedrenos, Curopalates, Chalcocondylas, Sphrantzes, Ioan Cantacuzino³³.

Alcătuind o scurtă prezentare a istoriei împăraților romani de după Traian, Cantemir nu scapă prilejul să puncteze, pe baza mărturiilor izvoarelor bizantine, o altă problemă, pe care înaintașii săi nu au arătat-o: persistența („nedezrupta continuitate”), românilor în stânga Dunării. Astfel sunt citați istoricii: Zosimos, Kedrenos³⁴, Zonaras³⁵. Continuitatea românilor, era văzută de D. Cantemir numai „într-o formă politică aflată fie sub ocrotirea bizantină, fie în opoziție față de ea”³⁶. Dar însuflețit de un prea pronunțat spirit demonstrativ, în dorința de a garanta, prin mărturia izvoarelor bizantine, continuitatea românilor, el face unele confuzii³⁷: strămută știrile dintr-o parte într-alta a Dunării, alătură românilor săi din Dacia ceea ce află despre vlahii balcanici etc.. Teza continuității românilor pe teritoriul vechii provincii Dacia, trecând prin perioada marilor migrații și până în timpul său, este alături de aceea a vechimei și nobleței una dintre tezele de capăt ale *Hronicului*³⁸.

În prefața („prevorovirea”) cărții a doua a *Hronicului*, Dimitrie Cantemir insistă, pe baza unei analize științifice a izvoarelor, printre acestea și cele bizantine, asupra retragerii aureliene. Pentru el „părăsirea Daciei de Aurelian și strămutarea provincialilor în sudul Dunării” nu constituia decât o „retragere parțială și temporară asemănătoare cu nenumăratele bejenii din calea turcilor”³⁹. Îndeosebi istoricii Zosimos și Zonaras, vor constitui baza de argumentare a ideilor sale; având astfel la îndemână mijloacele de informare necesare pentru a combate teza părăsirii Daciei și a formării poporului român la sudul Dunării, în Misia și pentru a susține stăruința românilor în nordul Dunării.

În cartea a II-a, care urmează acestei „prevoroviri”, cu ajutorul și a unora dintre sursele bizantine, urmărind îndeaproape firul evenimentelor care s-au succedat sub urmașii lui Aurelian, Cantemir va insista în special asupra acelor care priveau situația Daciei din vremea respectivă⁴⁰. Prin urmare era normal ca domniei

³³ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 153-157.

³⁴ G. Kedrenos, a fost utilizat după V. Căndea, *op. cit.*, p. XI, în ediția lui Guil. Xylander, 2 vol., Paris 1647 (cu Ioan Skylitzes în anexă), iar după Ecaterina Țarălungă, *op. cit.*, p. 325, în traducerea latină a lui Fabrotus.

³⁵ Ioan Zonaras, a fost folosit în ediția lui Charles Dufresne (Du Cange), apărută în două volume la Paris în 1686-1687, cf. Matei Corugă, *Analele lui Zonaras în Hronicul lui Dimitrie Cantemir*, în *Studii Teologice*, XXV, 1973, nr. 5-6, p. 369.

³⁶ Anca Tanașoca, *Bizanțul în istoriografia românească veche*, în *Revista de istorie*, XI, 1985, nr. 5, p. 443, nota 12.

³⁷ Alexandru Elian, *Moldova și Bizanțul...*, p. 104-105; aici autorul enumeră câteva dintre aceste confuzii, altele fiind evidențiate și de P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir, viața și opera*, București, 1958, p. 240-244.

³⁸ Ecaterina Țarălungă, *op. cit.*, p. 108.

³⁹ Adolf Armbruster, *Romanitatea românilor, istoria unei idei*, Editura Academiei, București, 1972, p. 21.

⁴⁰ Stela Toma, *Dimitrie Cantemir. Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, Editura Albatros, București, 1981, p. 101.

împăratului Constantin cel Mare, să-i consacre un număr mare de pagini, aducându-i elogii datorită „interesului deosebit pe care marele împărat l-a acordat Daciei și pentru credința sa în Dumnezeu și atitudinea față de creștini”⁴¹. Numeroși scriitori sunt utilizați pentru a prezenta evenimentele din timpul acestui mare împărat. Astfel din lucrările lui Zosimos și Zonaras află despre războaiele lui Constantin cu Liciniu, din Kedrenos, numit „credincios istoric”, extrage date despre bătălia împăratului Constantin, din anul 327, cu sarmații și goții. Pentru construirea „cetății lui Constantin” și inaugurarea ei la 11 mai 330 este citat pe lângă istoricii amintiți și N. Gregoras.

Dimitrie Cantemir acordă o atenție deosebită, relațiilor pe care Constantin cel Mare și împărații de după el le-au avut cu popoarele migratoare care au venit în contact cu imperiul, dar mai ales cele care au trecut peste teritoriul fostei provincii Dacia. Învățatul principe se oprește în special asupra domniei lui Valens (364-378), în timpul căruia au avut loc numeroase războaie cu goții care, după spusele lui Kedrenos, au năvălit nu numai în Dacia ci și în Scythia (Dobrogea)⁴². Este prezentată, amănunțit, invazia triburilor gote, trecerea lor, în 376-377, peste Dunărea, așezarea lor în imperiu, răzvrătirea acestora din 378, ce a dus la moartea lui Valens, precum și rezolvarea problemei acestor „varvari”, spre finele veacului IV⁴³. Însă aceștia, arată Cantemir bazându-se pe surse bizantine, nu au stăpânit în Dacia nici în timpul lui Valens și nici a urmașilor acestuia, ei fiind în trecere⁴⁴. Drept mărturie sunt aduși doi mari istorici din secolul VI Iordanes (got romanizat) cu *Istoria goților* și Procopius de Cesareea cu lucrarea sa *Historia arcana*⁴⁵. Pe cel din urmă, el îl va mai utiliza, alături de Zonaras, și în alte locuri din opera sa cum ar fi: când vrea să argumenteze că românii sunt descendenții romanilor veniți de la Roma împreună cu Traian; când vorbește despre relațiile dintre Constantin cel Mare și „barbarii” din stânga Dunării, urmând astfel politica lui Traian, precum și efortul depus de acest împărat pentru recucerirea și reconstrucția Daciei nord-Dunărene⁴⁶ etc. Scrierile lui Procopius: *Cartea războaielor* și *Despre edificii* le-a folosit pentru a prezenta evenimentele din timpul lui Iustinian (527-565), îndeosebi opera acestui mare împărat de refacere și construcție a cetăților de pe teritoriul Dobrogei și de pe malul stâng al Dunării, în Muntenia, Oltenia și Banat. Sunt înșirate mulțime de cetăți ridicate de Traian, care abandonate sau dărâmate de năvălitori, au fost înnoite ori construite din temelii de Iustinian. Informații importante despre neamurile care au poposit pe teritoriul țării noastre (goți, huni etc.) le găsește tot în aceste cărți. Procopius de Cesareea va fi utilizat de Cantemir

⁴¹ *Ibidem*, p. 238.

⁴² *Hronicul vechimei a romano-moldo-valahilor*, p. 257.

⁴³ *Ibidem*, p. 253-258; 265-267.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 262.

⁴⁵ Probabil, *Istoria secretă* a lui Procopius va fi fost un model pentru Dimitrie Cantemir, care va scrie *Istoria ieroglifică*, tot un fel de „istorie secretă” destinată unor oameni de încredere și posterității.

⁴⁶ Matei Corugă, *op. cit.*, p. 369.

în ediția lui Claudius Maltutus, *Procopius de Cesareea, Bella și De aedificiis*, 2 vol., Paris, 1661-1663⁴⁷.

Zugrăvindu-ne o bogată prezentare a acelor momente din istoria bizantină, care erau legate într-un fel sau altul de regiunile Dunărene, era normal să fie interesat și de istoria unui alt popor migrator, hunii, cei care au cauzat grave probleme bizantinilor și au grăbit retragerea goșilor de pe teritoriile românești. Ocupându-se de năvălirile acestora, înfățișează succint, etapă cu etapă, susținut de izvoare istorice ca Procopius și Kedrenos, evenimentele cele mai importante, în evoluția hunilor, și care angajau îndeosebi relațiile cu Imperiul bizantin și, bineînțeles, cu Dacia⁴⁸. Sunt consemnate, atacul marelui rege hun Attila din anii 441-443, asupra fortificațiilor de la Dunăre, pătrunderea în interiorul imperiului⁴⁹, nu până în Grecia cum consideră Cantemir, ci doar până la Asanum, cetate situată pe țărmul bulgar al Dunării⁵⁰, cel de-al doilea atac al lui Attila din anii 447-448, acum pătrunzând până în Grecia și soldat cu cucerirea a 70 de orașe și fortărețe⁵¹. Istoria hunilor este urmărită de Cantemir până la înfrângerea lor, din anul 451, de către generalul bizantin Aetius, în Câmpiile Catalaunice, ca numai după trei ani imperiul hun să decadă. De fapt prin prezentarea istoriei acestor „varvari”, ca de altfel și a altora numiți generic „tătărime” (ostrogoți, vizigoți etc.), el avea intenția să combată punctele de vedere despre părăsirea Daciei în timpul migrației acestora. Însă, el greșește, încercând, să demonstreze că nici unul dintre aceste popoare migratoare n-au locuit în Dacia, și însuși felul, în care vede rolul acestora în istoria noastră, este greșit⁵². Pentru D. Cantemir retragerea populației băștinașe din fața barbarilor năvălitori, precum și alte retrageri care vor fi existat, „n-au alterat caracterul de continuitate etnică și politică, populația revenind, după trecerea furtunii, în locurile de unde plecase”⁵³. Cu alte cuvinte, această retragere s-a făcut în cadrul aceluiași teritoriu al Daciei și cu toate că, în *Descriptio Moldaviae* afirmase ideea „retragerii în munți” (de fapt în locuri apărute din Transilvania), în *Hronic* el revine asupra acestei afirmații, arătând că, retragerea rămâne, repetându-se în cursul veacurilor, dar ea, așa cum am mai arătat, era considerată „o scurtă bejenie” în fața primejdiei, nu îndelungă părăsire a locurilor de baștină⁵⁴.

Dimitrie Cantemir va insista și asupra istoriei altor popoare migratoare, care au venit în contact cu teritoriile noastre, motivul este același, de a demonstra continuitatea românilor, fiind urmărită „pas cu pas viața lor politică, pentru a căuta în ea, chiar și cele mai slabe urme ale vieții celor ce trăiau în nordul Dunării”⁵⁵.

⁴⁷ Dimitrie Cantemir. *Opere complete...*, p. XI.

⁴⁸ Stela Toma, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁹ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 283.

⁵⁰ Anca Tanașoca, *op. cit.*, p. 434.

⁵¹ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 284.

⁵² Anca Tanașoca, *op. cit.*, p. 443, nota 17.

⁵³ Ștefan Ștefănescu, *op. cit.*, p. 918.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 918.

⁵⁵ Anca Tanașoca, *op. cit.*, p. 435.

Ajungând cu prezentarea desfășurării evenimentelor, sub succesorii lui Iustinian, Cantemir nu scapă prilejul de a puncta din nou, susținut mai ales de istoricul Kedrenos, continuitatea românilor pe teritoriul Daciei. Atenția lui se va îndrepta, îndeosebi, spre domnia lui Mauricius (582-602), foarte importantă prin activitatea acestuia pe frontul de la Dunăre, unde s-au dat lupte grele între armatele imperiale și armate ale avarilor și slavilor. Alături de Kedrenos, izvor de inspirație îi vor fi și istoricii Teofilact Simokatta și Priscus din Panion, cu prețioasele lor știri despre câteva ținuturi din țara noastră, parcurse în mai multe rânduri de armatele bizantine⁵⁶.

Nu este trecută cu vederea, nici criza în care a intrat statul bizantin după moartea lui Mauricius, printr-o lovitură de stat, dar așa cum ne-a obișnuit, sunt urmărite, în special, evenimentele legate de teritoriul Daciei. Cu ajutorul istoricilor Teophanes, Zonaras, Gregoras, Kedrenos, Cantemir urmărește pătrunderea pe teritoriile românești, mai întâi a avarilor, apoi a triburilor slave și a bulgarilor, arătând că „nu mulți ani în Dachia să fie zăbovit, ei trecînd la sud de Dunăre”⁵⁷, așezându-se în vecinătatea românilor. Împotriva acelor care argumentau că în perioada migrațiilor, sursele bizantine contemporane acestora, nu menționează populația din nordul Dunării, istoricul moldovean, formulează principiul conform căruia „istoricii greco-latini contemporani marilor migrații, excedați de chiar acest fapt, se ocupă de el în primul rând, lăsând în umbră ceea ce nu provoca tulburări, cum se întâmpla și cu Dacia, zonă stabilă, cu populație bine fixată. După marile migrații însă istoricii au început iar să pomenească Dacia, ca și alte teritorii stabile ale Imperiului”⁵⁸.

De observat că pe măsură ce se apropie tot mai mult de începuturile istoriei noastre, lista izvoarelor bizantine utilizate de Dimitrie Cantemir se îmbogățește considerabil, „ea impresionează nu numai pe cititorul de la începutul sec. XVIII (când a fost întocmit *Hronicul*), ci și pe cel de azi... prin acribia cu care autorul scotea la iveală tot ce putea să fie în sprijinul ideilor sale”⁵⁹. Cu ajutorul a numeroși istorici bizantini: Teofilact Simokatta, Teophanes, Kedrenos, Zonaras, Curopalates, Manasses, Glycas, Niceta Choniates, Nichifor Gregoras, el urmărește același obiectiv, să probeze, pe de o parte, continuitatea în Dacia a populației romanice, iar pe de alta să combată tezele care o contrazic.

Istoriei statului bizantin din secolul al VIII-lea și începutul celui de-al IX-lea, nu-i acordă o prea mare importanță, urmărind evenimentele întâmplare „numai pentru ca să nu rumpă cursul istoriei, din împărat în împărat, și carile cît au împărățit vrut-am să însemnăm”⁶⁰. Totuși nu sunt trecute cu vederea: începutul crizei iconoclaste, reacția iconodulilor, restabilirea cultului icoanelor într-un Sinod (787). Dar și în prezentarea acestor evenimente, nu scapă prilejul de a se opri asupra unor amănunte care pot fi legate de istoria poporului despre care scria.

⁵⁶ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 327-330.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 337.

⁵⁸ Cf. Ecaterina Țarălungă, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁹ Stela Toma, *op. cit.*, p. 145.

⁶⁰ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 353.

Amintim doar căsătoria lui Constantin, fiul împăratului Leon III Isaurul (717-741) cu o prințesă cazară, despre care Cantemir aflase în istoricul Theophanes. Nu evenimentul în sine l-a interesat ci, urmările care au avut loc după el. Arătând că prin această căsătorie Bizanțul și-a asigurat liniștea în aceste părți, el concluziona că și „părțile Volohii”, au avut un trai liniștit, nefiind atacate de popoarele barbare căci „, alți varvari pe aceia vreme, mai aproape de acește să fie trăit, noi la scriitori a afla n-am putut”⁶¹.

Continuând prezentarea evenimentelor din istoria Bizanțului de pe parcursul secolelor IX-XII, Dimitrie Cantemir, așa cum era de așteptat, va insista asupra acelor ce priveau regiunile nord-Dunărene, surprinzând greutățile întâmpinate de Imperiu la frontiera de nord. După ce a scăpat de pericolul bulgar, asupra sa se abate un nou val de migratori: pecenegii, uzi și cumanii. Sunt descrise, din istorici Kedrenos și Zonaras, primele atacuri ale pecenegilor din 1026, cele din 1032, conflictul din 1048 dintre cele două căpetenii pecenege Kegen și Tirach, ieșirea pecenegilor de pe scena istoriei în urma bătăliei de la Leunion (1091). Deși ne-am fi așteptat ca revoltei ce a avut loc în orașele Dunărene, spre sfârșitul veacului XI, să-i acorde o privire mai atentă, Cantemir va concentra într-o singură frază relatarea întregii mișcări care a izbucnit în anii 1071-1072 în orașele paristriene⁶². Începutul acesteia se referă la trecerea alături de răsculați a dregătorului imperial Nestor, trimisul statului bizantin pentru a înăbuși răscoala, continuând apoi cu relatarea acțiunilor din 1088, când s-a organizat campania anti-bizantină, ce s-a soldat cu înfrângerea răsculaților și restabilirea administrației bizantine în Paristrion⁶³.

Un capitol din istoria românilor, căruia autorul nostru îi acordă un interes deosebit este cel al Asăneștilor. Cantemir urmărește îndeaproape luptele dintre aceștia și Imperiul bizantin așa cum sunt descrise ele de Niceta Choniates. Pe acest istoric bizantin⁶⁴ „vrednic de toată credința” și „adeverinții slujind”, el se va baza în toate capitolele referitoare la vlahii sud-Dunăreni și epoca împăratului bizantin Isaac II Anghelos. Despre vlahi află la Choniates că locuiau în Mysia, și că la început se numeau misi, iar în timpul istoricului se numeau vlahi⁶⁵. Legat de acest istoric, Cantemir știa că a fost primul care-i numește pe românii din fosta Dacie, cu numele de vlahi.

Interpretându-l greșit pe Choniates, Cantemir crede că vlahii din Balcani au venit din nordul Dunării, iar centrul stăpânirii Asăneștilor întemeietorii imperiului vlaho-bulgar (începând cu 1185-1186) era acolo. Însă, Nicetas Choniates nu lasă loc la nici o interpretare de genul acesta el afirmând clar că vlahii locuiau peste tot cuprinsul munților Haemus (Balcani). Deasemenea, istoricul moldovean greșește atunci când identifică pe Ivancu, asasinul lui Asan, cu Ioniță (1197-1207), conducătorul românilor și al bulgarilor, pornind tot de la Choniates,

⁶¹ *Ibidem*, p. 337.

⁶² Anca Tanașoca, *op. cit.*, p. 437.

⁶³ *Ibidem*, p. 437.

⁶⁴ Folosit în ediția lui C. An. Fabrotus, *Nicetas Choniates, Historiae*, Paris 1647, cf. Virgil Cădea, *op. cit.*, p. XI.

⁶⁵ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 156.

al cărui text însă nu lasă loc la o asemenea eronată identificare. În concepția lui Cantemir, Ioniță Caloian, numit „domn al tuturor românilor”, este fondatorul celei mai vechi dinastii românești, strămoșul „verilor” Bogdan și Negru Vodă, fiind convins că există o continuitate între statul Asăneștilor și primele formații politice românești din Moldova și Țara Românească⁶⁶. Despre vlahii balcanici se informează și din Laonicos Chalcocondylas, care amintește că, aceștia (vlahii) s-au întins până în Tesalia, că se numesc misi, și „carii cu Dachii (adică cu Românii de peste Dunăre), tot o limbă au”⁶⁷.

Cartea a VIII-a se încheie, semnificativ, cu relatarea din Nichifor Gregoras, despre războiul dintre Theodor I Lascaris (1204-1222) cu sultanul Aladin de Iconium, cel care s-a aliat cu turcii, iar prin greșelile lui tactice, va da ocazia acestora să se ridice până într-acolo încât vor ajunge să primejduiască întreaga creștinătate. Aceste lupte în viziunea lui Cantemir, marchează primul semn al descreșterii Bizanțului și al creșterii puterii otomane⁶⁸.

În continuare sunt prezentate alte evenimente din istoria bizantină preluate din istoricii Gregoras și Pachimeres; acesta din urmă folosit, îndeosebi, pentru istoria împăratului Andronic cel Bătrân (1282-1328).

Am înfățișat mai sus, în linii generale, câteva evenimente din principalele lucrări ale lui Dimitrie Cantemir (*Istoria imperiului otomanu și Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*) pentru prezentarea cărora a apelat la autorii bizantini. Însă, scriitorii bizantini ca: Teofilact Simokatta, Skylitzes, Kedrenos, Chalcocondylas, Pachimeres, Nichifor Gregoras, sunt folosiți, e drept pe o scară mai redusă, și în alte lucrări ale sale (*Historia Moldo-Vlahica, De antiquis et hodiernis nominibus Moldaviae, Sistema religiei mahomedane*).

La finalul expunerii noastre putem trage câteva concluzii. Astfel, parcurgând cu atenție cele mai importante opere ale lui Dimitrie Cantemir am observat că, nume de istorici bizantini, despre care înaintașii săi nici măcar nu auziseră nicidecum să-i folosească în lucrările lor, la Cantemir sunt citați din abundență. Multe dintre informațiile luate din aceștia sunt comparate sau comentate, observându-se și un pronunțat spirit critic în interpretarea acestora. Atunci când citează un istoric, Cantemir obișnuiește să redea citatele de cele mai multe ori prin parafrază, întrucât îi era mult mai ușor să sintetizeze informațiile și să expună evenimentele cu mai multe detalii⁶⁹. Cel mai bine, modul în care Cantemir a folosit izvoarele bizantine, este arătat într-un studiu foarte competent, de regretatul profesor Alexandru Elian care spunea: „Cel mai adesea, informațiile culese din istoriografia bizantină sînt folosite în formularea proprie a lui Cantemir, cu indicația - în marginea paginii sau chiar în text - a locului de unde sînt luate. Alteori însă se traduc complet pasaje de oarecare întindere care, grupate laolaltă, ar putea alcătui

⁶⁶ Alexandru Elian, *Fontes Historiae Daco-Romanae...*, p. XXV.

⁶⁷ *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor...*, p. 398.

⁶⁸ Ecaterina Țarălungă, *op. cit.*, p. 118.

⁶⁹ Matei Corugă, *op. cit.*, p. 375.

prima antologie românească de texte bizantine privitoare la istoria patriei și a românilor în Veacul de Mijloc. Pe alocuri se dau, în limba greacă, nume proprii sau termeni tehnici. Alteori se reproduc, deopotrivă în limba originalului, frânturi de frază ilustrative, urmate de traducerea integrală a câte unui pasaj...⁷⁰.

Citind acestea, putem spune că, într-o oarecare măsură, Dimitrie Cantemir a întreprins o muncă de bizantinolog. Cert este faptul că el deschide în istoriografia românească calea spre cercetarea izvoarelor bizantine care vor contribui din plin la o mai bună cunoaștere a trecutului nostru iar, în cazul de față, la argumentarea romanității și persistenței poporului român pe aceste meleaguri. Meritul său este cu atât mai mare cu cât sunt cunoscute marile lacune de informație din timpul său în ceea ce privea istoria poporului român. Așa cum am mai precizat, nu întotdeauna autorul nostru dă dovadă de obiectivitate, de multe ori subiectivitatea și partinitatea făcându-și loc în relatările istorice, dar și aceasta se explică prin excesul de zel cu care încerca să convingă pe cititorul său că cele relatate de el sunt adevărate. Cu toate acestea, el a reușit prin strădania sa să facă lumină acolo unde „neștiința și reavoința păreau să troneze” - având ca puncte de sprijin, așa cum am văzut, o mare parte din izvoarele bizantine - drept pentru care posteritatea îi rămâne profund îndatorată.

⁷⁰ Alexandru Elian, *op. cit.*, p. XI.

BISERICA ORTODOXĂ ȘI ȘCOALA CONFESIONALĂ DIN TRANSILVANIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

MACARIE MARIUS DRĂGOI

ZUSAMMENFASSUNG. Die orthodoxe Kirche und die Konfessionsschulen in Siebenbürgen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Konfessionsschulen der rumänischen orthodoxen Gemeinden in Siebenbürgen erlebten in der zweiten Hälfte des 19. Jhs eine Entwicklungs- und Modernisierungsphase. Überall im damaligen Europa verzeichnete allerdings die Kultur und die Schulinstitution an sich einen immer schnelleren Entwicklungsrhythmus. Die orthodoxe Kirche in Siebenbürgen entwickelte ihre eigene Strategie für die Organisation der Schulen, sowohl der dörflichen Grundschulen (Landschulen), als auch der Lehrerschulen (der sogenannten Präparanden) und des theologischen Unterrichtswesen (Seminar oder Akademie für die Vorbereitung der zukünftigen Priester). So entschloss die erste von Andrei Șaguna am 12. März 1850 einberufene Eparchialsynode, dass die Gemeindepriester auch als Schuldirektoren tätig werden, die Erzpriester sich als Schulinspektoren und der Erzbischof als der „höchste Inspektor“ der Dorfschulen in der ganzen Eparchie betätigen sollten. Diese Verordnungen wurden später ins Gesetz der Organisation der Rumänischen Orthodoxen Kirche in Siebenbürgen eingeschlossen, das *Organische Status*, das 1868 auf dem ersten Kongress der Siebenbürger orthodoxen Metropole besprochen und verabschiedet und ein Jahr später vom Kaiser selbst genehmigt wurde.

Die Situation der orthodoxen Konfessionsschulen war in der rumänischen orthodoxen Metropole nicht einheitlich. Vor Ort gab es Unterschiede vom Fall zu Fall. Die Dokumente der Zeit lassen eine besondere Kategorie von Fällen erkennen, wo eine finanzielle Unterstützung vonseiten der beiden Konfessionen im Dorf notwendig war. Dies war die Lösung der minimalen Widerstandsfähigkeit, die aber erlaubte, die Abschaffung der betreffenden Konfessionsschule von den österreichisch-ungarischen Behörden und ihre Umwandlung in Staatsschule zu vermeiden. Eine solche Situation war total unerwünscht, da unter diesen Umständen die Schule zu einem gegen die Nationalinteressen der rumänischen Gemeinden gerichteten Instrument wurde. Auch wenn diese gemeinsame Lösung nicht den Absichten der beiden rumänischen Kirchen entsprach, die eine Entwicklung der Schulen im Sinne der Trennung der Konfessionen anstrebten, einigten sie sich in den meisten Fällen über die Notwendigkeit, eine Schule gemeinsam zu unterstützen.

Școlile confesionale ale comunității ortodoxe a românilor ardeleni au cunoscut o perioadă de înflorire și modernizare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Peste tot, de altfel, în Europa aceluși timp, cultura și îndeosebi instituția școlară cunoșteau ritmuri de dezvoltare din ce în ce mai accelerate. În această

perioadă români au obținut și autonomia religioasă, s-au înființat mitropoliile greco-catolică (1853) și ortodoxă (1864), accesul la meserii și școlile superioare era neîngrădit, începuse să se ridice o pătură cultă ce îmbogățea tot mai mult elita românească, se instituiau numeroase fonduri și fundații de interes educațional, cultural și național, în 1861 ia ființă Asociațiunea pentru Literatura și Cultura Poporului Român (ASTRA) și apar treptat primele bănci românești și chiar modeste unități cu profil comercial și industrial. În concernul celorlalte zone transilvănene de tradiție educațional-culturală cum erau Sibiul, Brașovul și Blajul, se disting tot mai mult noile centre din nordul Ardealului, cele năsăudean-bistrițene și gherlene, ca factor de iradiere a învățământului și culturii românești, cu o personalitate remarcabilă și de mare amploare¹.

Biserica Ortodoxă din Transilvania și-a formulat propria strategie de organizare a școlilor, atât a celor elementare sau populare de la sate, cât și a preparandiilor ori a seminarului și academiei teologice pentru pregătirea viitorilor preoți. Astfel, primul sinod eparhial convocat de Andrei Șaguna în 12 martie 1850, hotărăște ca preoții parohi să aibă și atribuții de directori școlari, protopopii să funcționeze ca inspectori ai școlilor din protopopiate, episcopul urmând să fie „inspectorul suprem” al școlilor populare din întreaga eparhie. Aceste prevederi au fost cuprinse ceva mai târziu în legea de organizare a Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, *Statutul Organic*, discutat și votat în 1868 de primul congres al mitropoliei ortodoxe ardelenene, aprobat de împărat în anul următor, 1869.

Susținerea materială a acestor școli se făcea prin intermediul așa-numitei „dări culturale”, prevăzută prin lege în anul 1868, care reprezenta 5% din impozitul către stat, plătit de fiecare cetățean al imperiului, ulterior s-a aprobat sporirea acestui impozit, în funcție de nevoile școlilor fiecărei confesiuni în parte. În arhiepiscopia ortodoxă a Sibiului existau până la sfârșitul păstoririi lui Andrei Șaguna, un număr de aproape 800 de școli populare ortodoxe îndrumate de instituția bisericească. În această cifră nu se includ școlile profesionale ortodoxe care stăteau sub altă administrație bisericească, cea a eparhiilor de Arad, Caransebeș și a „vicariatului” de Oradea, la care se adaugă, evident, școlile profesionale greco-catolice românești, existente pe cuprinsul arhidiecezei de Blaj și în episcopiiile de Oradea, Gherla și Lugoj. Manualele școlare erau tipărite în centrele eparhiale respective, elaborate de profesori de la școlile lor pedagogice. Chiar dacă modeste, cu clădiri de multe ori necoprespunzătoare și cu o bază materială în general insuficientă, aceste școli au contribuit, totuși, la edificarea morală a comunităților și la o instruire minimală a românilor, la întărirea conștiinței lor naționale².

¹ Marius Drăgoi, *Rolul preoțimii române din nordul Transilvaniei în viața educațională și culturală din a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în “*Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*”, XLVIII, Nr. 1-2, 2003, p.200-201.

² Mircea Păcurariu, *Politica statului dualist față de biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu, 1986, p. 131-133.

În ce privește alte categorii de școli, arhiepiscopul Șaguna a plănuț să înființeze 6 gimnazii superioare (licee), 6 gimnazii inferioare (cu 4 clase) și 6 școli zise reale (sau tehnice) în diferite orașe transilvănene, cu limba de predare română. A fost posibil însă, să înființeze doar un gimnaziu la Brașov în 1850, urmat de un gimnaziu inferior la Brad (1868), pentru că puterea de stat habsburgică nu și-a dat acordul la mai multe. Șaguna s-a interesat în mod special de situația liceului din Brașov, asistând aproape anual la examene, ajutând profesorii, cumpărând din banii proprii o casă pentru a fi folosită drept locuință pentru director. Ierarhul a oferit burse pentru copiii săraci, din propriile sale venituri, ori din veniturile fundațiilor special înființate în acest sens (din care exemplul cel mai cunoscut era cel al Fundației „Gojdu”). A ridicat cursurile teologice la durata de un an, hotărând să nu fie primiți decât absolvenții de gimnaziu. În sinodul ținut în anul 1850 s-a hotărât crearea Institutului Teologic-Pedagogic, urmând ca absolvenții înainte de hirotonie să funcționeze ca învățători, iar în anul 1853 a înființat o secție separată de pedagogie, în care erau primiți absolvenții de la gimnaziul inferior, care a ajuns la patru ani de studii. În 1852 se făceau doi ani de studii teologice, pentru ca în 1862 să se ajungă la trei ani. A cumpărat de asemenea cu cheltuielă proprie o casă, în care s-au așezat sălile de cursuri, apoi alte patru case din vecinătate, care au fost folosite ca internat pentru cei care urmau cursurile Institutului³.

Problema întreținerii școlii, în lumea satelor românești presupunea numeroase aspecte, complexe și dificile, dar în primul rând este vorba de efortul întreținerii corespunzătoare a școlii, cu tot ce presupunea aceasta pentru buna ei funcționare, efort ce nu de puține ori depășea puterile comunităților, mai ales a celor mici, ca număr de suflete, ori mai puțin înzestrate din punct de vedere economic. De aceea, funcționarea școlilor mixte în satele românești ardelene, frecventate deopotrivă de copiii ambelor confesiuni, a reprezentat o realitate care nu trebuie să ne mire deoarece era, în numeroase cazuri, singura soluție a menținerii lor, sub aspect economic⁴. Efortul material pentru susținerea școlii avea în vedere clădirea propriu-zisă, problema dotărilor, a materialului didactic și nu în ultimul rând problema salarizării învățătorilor. În satele mixte confesional, în care parohia unită sau cea ortodoxă nu putea susține singură o școală, se apela și la sprijinul confesiunii minoritare, școala respectivă păstrându-și caracterul confesional în funcție de numărul familiilor care o susțineau. Așadar, erau școli cu caracter predominant ortodox sau greco-catolic. În localitățile unde numărul sufletelor și implicit al elevilor era egal din punct de vedere confesional, școala avea dublu caracter: ortodox și greco-catolic. Amintim localitatea Bârla, din zona Bistriței, care înainte de anul 1896 avea doar caracter

³ Idem, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș până în 1918*, Cluj-Napoca, 1992, p. 304-306.

⁴ A se vedea în acest sens: *Stelian Mândruț, Învățământul comunal elementar din Transilvania în perioada 1867-1918*, în „Crisia”, XIX, 1989, p.265-308. *Cornelia Albu, Organizarea învățământului românesc din Transilvania în perioada dualismului austro-ungar*, în „Pagini de istorie”. (Studii și comunicări științifice), vol. I, București, 1990, pp. 136 – 145.

unit. Datorită faptului că numărul ortodocșilor era același cu cel al greco-catolicilor, până la urmă s-au obținut aprobările necesare ca școala să aibă și specific ortodox. S-a convenit ca învățător să rămână greco-catolicul Gregoriu Șuteu, iar director să fie parohul ortodox de acolo, Vasile Nașcu.⁵

De remarcat faptul că echilibrul confesional, atât de necesar pentru susținerea și funcționarea unor astfel de școli, s-a putut menține cu mare greutate. Existau neînțelegeri între cele două senat școlare, fie în privința întreținerii școlii sau asigurării salariului pentru “docente”, fie asupra contribuției bănești în funcție de numărul elevilor care frecventau cursurile. Pe de altă parte, erau tot mai dese observațiile pe care le făceau superiorii bisericești ca preoții să fie vigilenți pentru o educație cât mai fidelă în spiritul confesional. De pildă, la cumpăna secolelor XIX și XX, protopopul de Sebeș, Alexandru Dobrescu, era aspru criticat de mitropolitul Mihályi, deoarece s-au introdus preoți și credincioși ortodocși în senatele unite ale școlilor confesionale mixte din localitățile din protopopiat: Boz, Hăpria și Berghin. Ierarhul blăjean se exprima cu duritate: “Acesta este semnul cel mai evident de imbecilitatea preoților noștri și de indiferentismul Frăției Tale. Și de vor mai merge lucrurile așa, este teama, că azi-mâne, precum băgați preoți greco-orientali în senatele parohiale greco-catolice și lăsați ca autoritatea confesională greco-orientală să dispună în afacerile interne ale comunelor bisericești greco-catolice vă veți trezi că și-n bisericele greco-catolice vor sluji preoți greco-orientali”⁶. Totodată, Mihályi îi reamintea protopopului Dobrescu de articolul de lege XXXVIII din 1868, în care se stipula că dacă într-o localitate unde se afla școală confesională mixtă existau mai puțini de 30 de prunci, în partea minoritară, în această situație numai părinții elevilor minoritari aveau datoria să plătească taxele școlare, nu și celelalte familii care nu aveau copii.

În câteva școli mixte cu caracter ortodox din protopopiatul Sebeș, precum Oarda, Ciugud, Totoiu, Drâmbar, Berghin, Daia și Dobârca, uniții se plâneau forurilor superioare că și aceora dintre cei care nu aveau copii de școală li s-au perceput taxe din partea parohilor “orientali”. În Dobârca, de exemplu, erau numai vreo 7-8 copii uniți care frecventau școala⁷. De cele mai multe ori, neînțelegerile dintre cele două confesiuni survineau când era vorba de “arunc”, contribuția bănească pentru “leafa” învățătorului și întreținerea școlii, cum a fost la Hăpria.⁸ În Drâmbar,⁹ în Șomfalău¹⁰ ca și în alte multe sate din Transilvania, când era vorba de edificarea unei școli noi, partea minoritară, fie ortodoxă sau unită, avea pretenția ca

⁵ Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu (în continuare: AAS), Fond Consistoriul Arhidiecezan, dos.IV 899/1896.

⁶ Arhivele Naționale Direcția Județeană Alba, Fond Protopopiatul Greco-Catolic Sebeș, dos.2/1894-1936, f.6'-7'.

⁷ Idem, Fond Mitropolia Română Unită, Acte înregistrate, dos.3201-3300/1901, f.1-3.

⁸ Idem, Fond Protopopiatul Greco-Catolic Sebeș, dos.4/1905-1915, f.73-74.

⁹ *Ibidem*, f.152^v.

¹⁰ AAS, Fond Consistoriul Arhidiecezan, dos.IV 935^a/1895.

totul să fie întabulat și pe ea. De aici se iveau multe certuri și acuzații, care se stingeau uneori doar odată cu generațiile¹¹.

Din punct de vedere legislativ, învățământul poporal din Ungaria și Transilvania s-a organizat prin legea amintită adineauri, XXXVIII din 1868, care avea două principii de bază: obligativitatea și libertatea învățământului, adică părinții își puteau trimite copiii la orice școli doreau. Școlile primare sau populare putea fi înființate și susținute din punct de vedere material de stat, de diferitele confesiuni, de comunele politice și de societăți, respectiv de către particulari. Școala poporală avea două cicluri: cursul obișnuit, cu 6 clase (de la 6 la 12 ani) și școala așa-numită „de repetiție” (de la 12 la 15 ani). Confesiunile aveau dreptul să înființeze și să susțină școli proprii, să le fixeze limba de predare și programa analitică (programul de învățământ), să aleagă și să numească învățătorii, să le stabilească salariile, să exercite dreptul de control asupra școlii și învățătorilor ei. Legea mai prevedea apoi ca și în școlile de stat limba de predare să fie limba maternă a elevilor din comuna respectivă. Același lucru îl stabilea, în esență, și legea XLIV din 1868, numită și „Legea despre egala îndreptățire a naționalităților”, care stabilea în paragrafele 17 și 18, următoarele: „toți cetățenii patriei, de orice naționalitate, care locuiesc în mase mai mari, se pot cultiva -în apropierea ținutului locuit de ei- în limba maternă până la începerea unei culturi mai înalte, academice”. Legislația școlară înregistrează însă o evoluție restrictivă, în a doua jumătate a secolului XIX, prin promulgarea unor legi cu tendințe clare de maghiarizare. Aceste legi au fost: legea XVIII din 1879 (legea Trefort, care introduce obligativitatea studierii limbii maghiare în toate școlile confesionale rurale nemaghiare), legea XXX din 1883, legea XV din 1881 și în special XXVII din 1907 (legea Apponyi), care limitează treptat autonomia Bisericii, iar școlile populare românești au fost supuse sistematic unor măsuri menite să slăbească rezistența lor națională și în final să producă maghiarizarea acestora¹².

Astfel, printre barierele de natură legislativă puse de stat în calea școlilor confesionale ale comunităților nemaghiare, trebuie remarcat articolul de lege XXVI din 1893, prin care statul dualist a stabilit salariul învățătorilor la o sumă minimă de 300 de lei, precizând faptul că dacă comunitățile rurale, nu sunt în măsură să plătească învățătorilor această sumă, atunci puteau să solicite ajutor financiar din partea statului. Statul era singurul în măsură să decidă care erau comunitățile care trebuiau ajutate în mod prioritar, astfel încât nu este deloc surprinzător faptul că școlile comunale și cele de stat erau aproape întotdeauna cele care se bucurau de

¹¹ A se vedea în acest sens: *M. Drăgoi, Aspecte ale relațiilor interconfesionale în Transilvania la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX*, în “Arhiva someșană”, IV, Cluj-Napoca, 2005, p. 2005-2007.

¹² *M. Păcurariu, Politica statului ungar...*, p. 133. A se vedea și *M. Drăgoi, Biserică și mișcare națională la românii din Transilvania în perioada dualismului austro-ungar. Contribuții documentare*, în “Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa”, L, Nr.2, 2005 p.242-254.

acest ajutor financiar. Școlile confesionale erau lăsate în general să se descurce singure, deoarece în speranța unui eșec, statul maghiar aștepta să își aplice politica de maghiarizare prin transformarea lor în școli comunale sau de stat. În acest sens școlile populare de la sate erau tot mai amenințate de toate aceste legi să își vadă toate încercările și eforturile năruite, aflându-se de multe ori într-o situație fără ieșire. Singura soluție putea fi încercarea de a-și dubla sau chiar tripla eforturile, în speranța că prin ajutorul primit de la autoritățile bisericești și prin asocieri ale comunităților rurale vor putea să îndeplinească toate cerințele exagerate prevăzute de legea statului dualist maghiar și să își păstreze în acest fel școlile. Situația pe care o prezentăm prin documentul anexat este edificatoare tocmai în această privință.

Sigur, situația concretă a școlilor confesionale ortodoxe nu era uniformă pe cuprinsul mitropoliei ortodoxe românești, deoarece realitatea din teren presupunea diferențieri și nuanțe de la caz la caz. O categorie distinctă de situații răzbate din documente, acea referitoare la necesitatea susținerii prin eforturi comune a școlii, prin contribuția materială a ambelor confesiuni din comuna respectivă. Aceasta era soluția minimei rezistențe, care permitea însă evitarea desființării școlii confesionale de către autoritățile școlare dualiste și transformarea ei în școală de stat, situație total nedorită, deoarece odată ajunsă sub controlul statului, școala devenea un instrument îndreptat împotriva intereselor naționale ale comunităților românești. Chiar dacă soluția nu era cea mai bună dintre cele posibile, potrivit concepției autorităților celor două biserici românești, care doreau o dezvoltare a școlilor pe criteriul neamestecului confesiunilor, așadar fiecare confesiune cu școala sa, ajungeau în general să cadă de acord asupra necesității susținerii unei școli prin eforturi comune.¹³

Prezentăm în anexă un document care pune în lumină un studiu de caz ilustrativ și în opinia noastră reprezentativ, pentru necesitatea întreținerii unei școli prin eforturile conjugate ale celor două confesiuni românești din aceeași comunitate¹⁴. Situația prezentată de materialul care va fi redat în anexă, s-a întâmplat în comuna Fărău, protopopiatul Cetatea de Baltă, fiind relatată consistoriului arhidiecezan de protopopul Nicolae Todoran. În aceasată comunitate, care este după cum spune dânsul, „poate unica în Arhidieceză în chestiune prozelitică”, proporția confesiunilor rezultă a fi următoarea: ortodocși („greco-orientali”)-3/4, greco-catolici -1/4. Atrage atenția concluzia autorului scrisorii trimise către Consistoriul de la Sibiu, concluzie care reiese oarecum printre rânduri, că în pofida neînțelegerilor, edificarea unei școli corespunzătoare trebuie să reprezinte un obiectiv comun pentru amândouă confesiunile. Cazul discutat este un exemplu despre maniera în care trebuia probat în acea perioadă spiritul național la nivelul comunităților locale, din satele românești ale Transilvaniei, însă ilustrează, totodată, și urmările nefaste ale diviziunii confesionale a românilor ardeleni.

¹³ Teodor Hermann, *Monografia istorică a Protopopiatului Ortodox Român Dej. Lupte, treceri și procese religioase*, Cluj, 1925, p. 99.

¹⁴ AAS, Fond Consistoriul Arhidiecezan, dos IV, 130/1885.

ANEXA

Nr. 770-[1]892.

Prea Venerabil Consistoriu Arhidiecezan !

La Nr. 6829 scol. din 29 Octombrie în cauza cestiunei școalei noastre din Fărău, fiind acesta în strânsă legătură cu ordinul consistorial Nr. 6850 școl. Din 29 Octombrie a. c. cu tot respectul raportez:

1. Școala gr[eco] or[ientală] din Fărău există din materia slab, coperită cu paie, în fiecare an am avut câte o răză de învățător, așa precum a dat Dumnezeu, cauza că n-am putut ajunge la edificarea unei școale solide, corespunzătoare, a fost unitul Ioan Moldovan, care a intrigat și la alegerea de paroh efectuată la 4 octombrie a. c. să se aleagă preot după calapodul său, actele în cestiune vor urma la timpul lor.

2. În comuna Fărău care a dat atât de lucru Prea Venerabilului Consistoriu Arhidiecezan, este poate unica în Arhidieceză în chestiune prozelitistică, la numitul Ioan Moldovan se află astăzi un fond de 710 floreni păpat de dânsul, dacă după mai multe corespondențe și ordine consistoriali în decurs de 6 ani am reieșit ca să intervină autoritățile politice să ieie măsuri pentru transpunerea acelor bani ambelor confesiuni pentru edificarea unei școale române, precum mi-a comunicat la 4 octombrie administratorul parohial.

2. Temându-mă de o apucătură din partea organelor politice pentru eventuala școală comună sau de stat am făcut energici pași ca să împiedec un rău cum a fost până aici și am dat ordin Oficiului parohial cu Nr. 462 din 2 iulie a. c. ca atât comitetul și sinodul parohial al confesiunii noastre să se pună în coînțelegere cu gr[eco] catolicii și să se sistemizeze un salariu de 300 floreni pentru un învățător, dar acesta să se facă în proporțiune relativă pre poporul de ambe confesiunile, jurisdicțiunea are să fie pentru învățător și școală a noastră, făcând noi două părți a populațiunii române de acolo.

3. Scopul meu mi-a fost ca pe calea aceasta să moi pe apostatul și intrigantul Ioan Moldovan și pe preotul său Teodor Sas ca să nu mai agiteze și prozeliteze în poporul nostru la o eventuala edificare de școală și salariu corespunzător pentru învățător.

4. Nu m-am înșelat în propus și idei căci am reeșit și până în acest moment am sperat ca mână în mână cu uniții voi veni la celea 700 de floreni pentru edificarea școalei, dacă nu fac separatism de ei cu școala.

5. Abstrăgând de la venirea în posesiune a celor 710 floreni și câțiva cruceri, am și cerut cu N[umă]rul 706 din 6 Noiembrie a. c. după o consultare cu comitetul meu parohial, ca din materialul adunat pentru edificarea școalei parohiale să mi se conceadă primo loco edificarea școalei pre fond intern gr[eco] or[ientală], edificată de poporul gr[eco] or[ientală], cu jurisdicțiune gr[eco] or[ientală], iar gr[eco] catolicii să se bucure numai de cercetarea școalei plătind la salariul învățătoresc în proporțiune relativă și din cei 700 floreni să se formeze la timpul

său un fond scolastic, astfel după cum a dispus însuși Prea Venerabilul Consistoriu Arhidiecezan prin un ordin din anul trecut ca să-l încasăm și împărțim egal, adecă în proporțiune relativă.

6. Prea venerabil Consistoriu Arhidiecezan, contând eu pe ajutorul de 300 floreni dat pentru edificarea școalei din fundațiunea „Șaguna” am dispus și luat decisiunea cu comitetul cum am raportat eu cu N[umă]rul 706 din 6 Noiembrie a. c. și aprobată această deciziune, atât școala cât și casa parohială sunt gata până în Rusalii după prescriesele legii, până atunci noi dispunem de o simplă odaie de învățământ.

7. Pe baza acestor considerente am cerut eu cu Nr. 702 din 22 Octombrie instituirea în mod provizoriu a învățătorului calificat N. Nătescu acolo, care pre lângă toate păcatele sale era bun aci, poporul nu-l cunoștea ce plătește și cine este, dară Prea Veneratul Consistoriu Arhidiecezan l-a denumit în Boian și astfel eu nu știu pe cine să recomand acolo.

Greco-catolicii față de noi în comuna Fărău stau: noi 3 părți și ei una parte, edificiu școlar gr. cat. nu există deloc, noi avem cât de slab, dar tot avem.

9. La tot cazul fiind în legătură ordinul Nr. 6850 școl. din 29 Octombrie cu cel prezent, aflu de bine a raporta tot sub acest exhibit ca să fiu pre deplin înțeles:

a) Încât e pentru comuna Bobohalma până la o eventuală publicare de concurs, mă rog ca să se instituie de învățător Constantin Costin, învățător calificat, precum am cerut cu Nr. 703 din 22 Octombrie, căci timpul e prea înaintat, aci aclus protocolul original sub A %.

b) Încât e pentru instituirea de învățător în Fărău, Prea Venerabilul Consistoriu Arhidiecezan să binevoiască a denumi pe cineva la orice caz și împrejurări și aceasta să se facă în cea mai mare grabă fiindcă la din contră suntem compromiși înaintea gr[eco] catolicilor.

Protocolul ambelor confesiuni gr[eco] or[iental] și gr[eco] cat[olic] le aclud în original sub litera B.

c) Este vorba de comuna Sânbenedic; încât se ține de această comună este știut că înainte de intrarea mea în funcțiune ca protopopesbiter s-a deschis școala de stat; în decursul funcțiunii până azi s-a edificat o școală pre încet destul de corespunzătoare.

Am recercat în trei ani dupăolaltă pre protopopul gr[eco] cat[olic] al tractului Biei, D[om]nului Zaharie Bran ca să facem tot ce e posibil pentru staverirea unui salariu corespunzător și acolo să se instituie învățător calificat, fie el gr[eco] or[iental], fie gr[eco] cat[olic], până în anul acesta nici să răspundă nu a vrut, cauzele au fost tot cestiuni prozelitistice, nu am putut face cu poporul nostru nimic.

Precum am așternut cu N[umă]rul 625 din 16 Octombrie raport, eu m-am dus în comuna Sânbenedic la 14 Septembrie și am luat protocolul ce s-a așternut la numitul exhibit, atât cu comitetul cât și cu sinodul gr[eco] or[iental] și gr[eco] cat[olic], acel protocol l-am comunicat după subscriere și Oficiului protopopesbiter gr[eco] catolic competent, care s-a învoit la toate și deja am instituit de învățător /:cum fac și uniții cu învățători de ai noștri pe câte un an :/ pe Petru Andrea, învățător calificat de religiunea

gr[eco] cat[olică] ca să putem apăra autoritatea școalei noastre române prin instituirea lui. Dacă concursul se publica până acum și mă rog să se publice - el trecea la confesiunea noastră. Protocol în original aclus sub C./.

Pre lângă carii rămân,

Cetatea de Baltă, 9 Noiembrie 1892.

Al Prea Venerabilului Consistoriu Arhidiecezan,
prea plecat serv
Nicolae Todoran,
Protopr[esbiter].

**Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu, Fond Consistoriul Arhidiecezan, dos. IV,
130/1885, [nepaginat].**

RECENZII – BOOK REVIEWS

CRÂMPEIE DIN ISTORIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE DIN TRANSILVANIA. EPARHIA SIBIULUI CĂTRE PROTOPOPIATUL SOLNOC II. CORESPONDENȚĂ (1 OCTOMBRIE 1845 – 20 DECEMBRIE 1874), coordonator **Dumitru Suciu**, autori: **Dumitru Suciu, Alexandru Moraru, Flaviu Vida, Cosmin Cosmuța.**

Sub acest titlu a apărut la editura Presa Universitară Clujeană din Cluj Napoca, un volum care adună între paginile sale o serie de documente din frământații ani 1845-1874 din Transilvania, documente care constituie o oglindă a vieții societății românești ortodoxe, sub multiplele ei aspecte, dintr-o zonă destul de restrânsă din nordul provinciei în perioada pe care am menționat-o.

Volumul este structurat în șase capitole. Primul capitol, *Cuvânt introductiv*, este constituit de un consistent și foarte pertinent studiu introductiv, semnat de coordonatorul lucrării, Dumitru Suciu. Studiul redă foarte bine ideea complexității imaginii ce se formează asupra vieții românilor ortodocși, cu feluritele ei aspecte, din protopopiatul în cauză: „Chiar dacă este vorba doar de un fragment mic și modest românesc de confesiune ortodoxă dintr-un Protopopiat ce includea 16 comune din mediul rural, situat în nordul Transilvaniei și mai îndepărtat de centrul episcopal și mai apoi arhiepiscopal și mitropolitan de la Sibiu, corespondența are meritul de a ne oferi și de a reînvia atât imaginea generală, de ansamblu, cât și pe cea compartimentată a vieții în plină desfășurare și evoluție și cu toate aspectele ei mai mult sau mai puțin grele, mai mult sau mai puțin plăcute sau, în unele cazuri,

de-a dreptul scandaloase. De fapt, corespondența ce implică, descrie și stă mărturie la o multitudine de situații, ce se referă la oameni cu mentalități și interese diferite sau scoate în evidență pasiuni și ambiții câteodată benefice, alteori malefice, ne demonstrează parcă o dată mai mult temeinicia marelui adevăr – deși aparent sceptic – că în viață și în lumea largă sau în cea mică, nu există numai alb sau numai negru, ci, cel mai adesea, lucrurile, situațiile și chiar unii oameni erau cenușii, făcând și bine uneori, greșind alteori, însă, în cazul lor, esențial era ca binele să întrecă mereu, măcar cu câțiva pași, pizma și regresul” (Cuvânt introductiv, p. 7). Chiar dacă zona la care fac referire actele volumului în discuție este, cum am mai spus-o, una destul de restrânsă (e vorba doar de 16 comune), în multe privințe, situațiile prezente aici pot fi întâlnite în foarte multe din regiunile transilvane.

Cel de al doilea capitol, *Lista registelor*, prezintă într-un rezumat de câteva rânduri conținutul fiecărui document publicat, numărul sub care el apare în volum, locul și data redactării, precum și numele semnatarului și al destinatarului său.

Cel mai extins capitol, al treilea, redă sub titlul de *Corespondență (documente)*, cele 369 de acte reproduse. O foarte mare parte a lor poartă semnătura episcopului și mai târziu arhiepiscopului și mitropolitului Andrei Șaguna, despre care Eminescu a spus că e „nemuritor” pentru neamul românesc. O altă parte a corespondenței poartă semnătura vicarului arhiepiscopal Nicolae Popea, în timp ce altele sunt semnate de protopopii Solnocului al II-lea, de diferiți preoți, ori de funcționari publici. Corespondența circulă între reședința episcopală, respectiv mitropolitană din Sibiu și centrul proto-

RECENZII

popesc, aflat uneori la Rohia, alteori la Cupșeni; între centrul protopopesc și cele 16 parohii din jurisdicția sa (Borcut, Văleni, Dobric, Dobriținaș-Dumbrava, Ineu, Costeni, Cupșeni, Libotin, Mașica - Răzoare, Peteritea, Poiana Porcului – Fântânele, Rogoz, Rohia, Stoiceni, Suciul de Jos și Ungureni); între centrul protopopesc și autoritățile publice locale. Mai există și câteva documente care nu urmează unul din aceste trasee, dar ele sunt destul de puține. Notele și comentariile critice care însoțesc actele contribuie decisiv la corecta încadrare a situațiilor la care se referă în contextul general al istoriei transilvane din acea vreme. La fiecare document, numele de localități sunt trecute la notele de subsol, unde se arată denumirea actuală și felul respectivei localități (sat, comună, oraș).

Al patrulea capitol, sub titlul *Abstract*, este o sinteză în limba engleză a celor cuprinse în documentele publicate.

În sfârșit, ultimele două capitole prezintă *Indice de nume*, respectiv *Indice de localități*.

Valoarea volumului prezentat constă în aceea că el reconstituie cu minuțiozitate felurite aspecte ale istoriei bisericești și naționale locale din zona de care se ocupă, însă toate conectate la realitățile generale românești ce pot fi întâlnite în Marele Principat al Transilvaniei în anii regimurilor neoabsolutist, semiliberal și dualist. Găsim aici informații legate de preoții, parohiile și credincioșii celor 16 comune ortodoxe din protopopiatul Solnocului al II-lea, dascălii și școlile lor, eforturile de a ridica și susține școli confesionale ortodoxe sau mixte, care introduc în circuitul istoriografic numeroase date inedite, interpretate și încadrate în epocă la un înalt nivel științific.

COSMIN COSMUȚA

În cel de al LII-lea an (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)	dramatica (semestrial)
informatică (semestrial)	business (semestrial)
fizică (trimestrial)	psihologie-pedagogie (anual)
chimie (semestrial)	științe economice (semestrial)
geologie (trimestrial)	științe juridice (trimestrial)
geografie (semestrial)	istorie (trei apariții pe an)
biologie (semestrial)	filologie (trimestrial)
filosofie (semestrial)	teologie ortodoxă (semestrial)
sociologie (semestrial)	teologie catolică (trei apariții pe an)
politică (anual)	teologie greco-catolică - Oradea (semestrial)
efemeride (semestrial)	teologie catolică - Latina (anual)
studii europene (trei apariții pe an)	teologie reformată (semestrial)
	educație fizică (semestrial)

In the LII-th year of its publication (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)	dramatica (semestrially)
computer science (semesterily)	psychology - pedagogy (yearly)
physics (quarterly)	economic sciences (semesterily)
chemistry (semesterily)	juridical sciences (quarterly)
geology (quarterly)	history (three issues / year)
geography (semesterily)	philology (quarterly)
biology (semesterily)	orthodox theology (semesterily)
philosophy (semesterily)	catholic theology (three issues / year)
sociology (semesterily)	greek-catholic theology - Varadiensis (semesterily)
politics (yearly)	catholic theology - Latina (yearly)
ephemerides (semesterily)	reformed theology (semesterily)
European studies (three issues / year)	physical training (semesterily)
business (semesterily)	

Dans sa LII-ème année (2007) *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)	dramatica (trimestriellement)
informatiques (semestriellement)	affaires (semestriellement)
physique (trimestriellement)	psychologie - pédagogie (annuellement)
chimie (semestriellement)	études économiques (semestriellement)
géologie (trimestriellement)	études juridiques (trimestriellement)
géographie (semestriellement)	histoire (trois apparitions / année)
biologie (semestriellement)	philologie (trimestriellement)
philosophie (semestriellement)	théologie orthodoxe (semestriellement)
sociologie (semestriellement)	théologie catholique (trois apparitions / année)
politique (annuellement)	théologie greco-catholique - Varadiensis (semestriellement)
éphémérides (semestriellement)	théologie catholique - Latina (annuellement)
études européennes (trois apparitions / année)	théologie réformée - (semestriellement)
	éducation physique (semestriellement)