

TEOLOGIA

anul IX, nr. 1, 2005

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Design si foto: Călin Lucaci

Coperta I: Mănăstirea Voronet – pictură murală, exterior

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL IX, NR. 1, 2005
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PREȘEDINTE DE ONOARE:**

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

PREȘEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN RUS, Decanul Facultății de Teologie

REDACTOR COORDONATOR:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN

MEMBRI:

Lect. univ. drd. CAIUS CUTARU

Asist. univ. drd. CRISTINEL IOJA

Asist. univ. drd. LUCIAN FARCAȘIU

Asist. univ. drd. FILIP ALBU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Pr. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

**Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a
rezumatelor: SIMONA ȚEREI**

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-57-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee a
l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE

2900 ARAD

Strada Academiei Teologice Nr. 9

Tel/Fax: 0040-57-285855

CUPRINS

EDITORIAL

O nouă speranță a reluării dialogului teologic ortodox - romano-catolic	7
--	----------

STUDII

Ioan Tulcan

Eshatologia creștină și viața după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu	10
--	-----------

Caius Cutaru

Timpul mitic	21
---------------------------	-----------

Caius Cutaru

Premisele dialogului interreligios	44
---	-----------

Nicu Breda

Sfântul Nichifor Mărturisitorul - apărător al cultului sfințelor icoane	64
--	-----------

Florin Dobrei

Biserica din Densus – un monument controversat	74
---	-----------

Lucian Farcasiu

Teologia treimică reflectată în imnografia Sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi	88
---	-----------

Cristinel Ioja

Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești	100
--	------------

Cosmin Panturu

Modificări și completări aduse în perioada 1950-2003 Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române	147
---	------------

Ioan Octavian Rudeanu	
Extaz si iluminare în religie, literatură si filosofie	172
Marius tepelea	
Scriitorii crestini vorbind despre evrei	182
Adina Todea	
Elemente de psihanaliză din perspectivă teologică	191
Alexandru Truscă	
Relatia om – nume – Dumnezeu	
ca împărătie vesnică a desăvârșirii	
– consideratii asupra importantei numelui crestin	211

RECENZII

Thomas Merton, „Mistici crestini si maestri zen II”, Trad. de Sorana Corneanu, Irina Marin, Maria-Alina Manolescu si Petruta-Oana Năidut, Editura Humanitas, Bucuresti, 2003, 245 p. (Caius Cutaru)	227
--	-----

Monahul Teolit Dionisiatul, „Sfântul Nectarie din Eghina, făcătorul de minuni”, traducere din limba greacă de Zenaida Anamaria Luca, Editura ΣΟΦΙΑ, Bucuresti, 2003, 406 p. (Lucian Farcasiu)	232
--	-----

Jaroslav Pelikan, „Traditia crestină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nasterea traditiei universale (100-600)”, Traducere Silvia Palade, Editura Polirom, Iasi, 2004, 398p. (Cristinel Ioja)	238
--	-----

LISTA AUTORILOR	243
-----------------------	-----

EDITORIAL

O nouă speranță a reluării dialogului teologic ortodox – romano-catolic

Mileniul al doilea creștin a fost unul al separărilor, al intoleranțelor pe multiple planuri, dintre care și pe cel religios. În acel mileniu a avut loc Schisma cea mare de la 1054, apoi Reforma protestantă a lui Martin Luther (1517), care au rupt comuniunea în credință și dragoste dintre creștini. A urmat o perioadă de înstrăinare a celor care se revendicau de la Același Hristos, Care a venit în lume, spre a-i împăca și mântui pe toți; ba mai mult, ucenicilor Lui le-a spus Domnul să se silească a fi „o turmă și un Păstor”. Căci Mântuitorul a spus: „Am și alte oi, care sunt din staulul acesta. „i pe acelea trebuie să le aduc, și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor” (Ioan 10, 16). Iar, înaintea Patimilor Sale mântuitoare s-a rugat pentru toți, ca să realizeze între ei unirea, care există între El și Tatăl întru Duhul Sfânt. „Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia să fie în Noi una, ca lumea să creadă, că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 20-21).

Cuvântul lui Hristos nu se poate, ca, până în final, să nu rodească. Astfel, prin anul 1979 s-a inițiat un dialog teologic serios, profund și promitător, care și-a fixat drept țintă, apropierea în credință și dragoste între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică. După câteva sesiuni rodnice, ce au avut loc în anii '80 și

'90, la începutul mileniului trei creștin, au ieșit din nou la suprafață unele tensiuni, care au făcut ca întâlnirile comisiilor de dialog teologic, să nu mai poată înainta, intrându-se într-un blocaj tehnic și de conținut. Dar, nu avem voie, să ne fixăm la nesfârșit într-un plan al neputinței, al orgoliului, al lipsei de iubire creștină și al dialogului. Dimpotrivă, noul mileniu trebuie să-și fixeze ca prioritate majoră, dărâmarea zidurilor despărțitoare de frați, unind ceea ce este separat, ridicând punți de comunicare și comuniune între Răsărit și Apus, între Ortodoxie și Romano-Catolicism. Numai în felul acesta, porunca pentru unitatea în El a tuturor mărturisitorilor Lui, poate deveni realitate. Există șansa ca în anii acestia, ce urmează, să se configureze o nouă relație între cele două mari Biserici, pentru ca vocea lor să fie mai puternică, iar mesajul lor, mai credibil. Adică, este necesară împăcarea între toți ucenicii lui Hristos, pentru ca „lumea să creadă”. Credibilitatea Bisericii este pusă la grea încercare în vremea noastră, dacă nu se depășește păcatul separării, și nu se vor vindeca rănilor sufletesti ale celor ce nu s-au respectat, așa cum ar fi trebuit în veacurile trecute.

De aceea, este îmbucurător faptul, că la sfârșitul lunii iunie 2004, cu prilejul vizitei, devenită deja tradițională, a patriarhului ecumenic Bartolomeu I la Vatican, s-a propus de către cei doi, reluarea dialogului teologic dintre cele două Biserici. Patriarhul ecumenic Bartolomeu I a arătat, că în ciuda dificultăților ivite în anii trecuți în derularea acestui dialog, îndeosebi, din partea Bisericii Unite cu Roma, ortodocsii nu doresc ruperea acestui dialog.

Sanctitatea Sa Papa Ioan Paul II a făcut un apel la adresa Ortodoxiei universale „pentru a păși pe calea ecumenismului, a reconcilierii dintre Biserici și a colaborării” („Glaube in der zweiten Welt”, 9/2004, p. 11). Totodată, episcopul Romei a deplâns „evenimentele dureroase ale trecutului”, cum ar fi devastarea Constantinopolului de către cruciații latini în anul 1204.

Ca gest concret, cei doi reprezentanți de seamă ai celor două Biserici, cardinalul Walter Kasper și mitropolitul Ioan Zizioulas, în calitate de copresedinți ai Comisiei teologice de dialog, au

stabilit într-o sedință de lucru, modalitățile concrete de continuare a dialogului.

O nouă floare a speranței s-a ivit în câmpul relațiilor dintre marile Biserici creștine, care poate reprezenta, într-adevăr, o mare șansă, ce nu ar mai trebui irosită.

Pr. Ioan Tulcan

STUDII

Ioan Tulcan

Eshatologia crestină si viata după moarte în marile religii, reflectate în lucrările profesorului Emilian Vasilescu

Abstract

The present study stresses the contribution of Proffesor Emilian Vasilescu – Proffesor of the History of Religions - to the development of some doctrinaire themes, such as the Christian eschatology and life after death, in the main religions of the world. The work is structured on four chapters: Emilian Vasilescu in the context of the Romanian theology; The Christianity and the other religions, in Emilian Vasilescu's preoccupations; Life after death in Islam, Buddhism and Hinduism; The Christian teaching of life after death. From the Romanian theolog's researches, one can say that the belief in another life after death is a common point of all the religions, even if the way in which death and the existence after death, the good and the bad deeds of man and their consequences are understood, differs from a religion to other. And, if we refer to Christianity, it has different premisses of the eternal life, of heaven and hell.

1. Emilian Vasilescu în contextul teologiei românești

Teologul comemorat se înscrie în galeria marilor spirite ale Bisericii Ortodoxe Române, ilustrând cu competență și vocație, învățământul teologic superior. A format generații de viitori slujitori ai altarului și ai culturii românești, care s-au lăsat modelați de spiritul său larg, creator și animat de marile valori perene ale universului religios. Desigur, a scos în evidență, cu o putere de convingere excepțională, ceea ce constituie originalitatea, frumusețea și marea forță modelatoare a Crestinismului. Acesta ocupă un loc aparte în ansamblul marilor forme de manifestare a sentimentului religios.

Câteva repere biografice.

Emilian Vasilescu s-a născut la 21 septembrie 1904 la Herăști, județul Ilfov, într-o familie de învățător. Urmează Seminarul Teologic „Nifon Mitropolitul” (1917-1924) și apoi își continuă studiile teologice în cadrul Facultății de Teologie din București, între 1924-1928, încununându-și acest studiu cu licența în 1928. Urmează studii de specializare în Teologie la Facultatea de Teologie Protestantă din Paris (1929-1932). Doctoratul în Teologie îl obține la București în 1936. Înainte de a-și desfășura activitatea didactică în învățământul teologic superior, îndeplinește și alte încredințări, pe care le onorează cu deosebită competență și cinste. Astfel, funcționează ca învățător suplinitor la Herăști (1924-1925), ca profesor suplinitor de religie la Liceul „Cantemir Vodă” din București (1932-1935), la Liceul „C. Alimănisteanu” și la școala superioară de meserii din Oltenita (1935-1936), la liceele „Matei Basarab” și „N. Kretzulescu” din București (1936-1937).

Activitatea în învățământul superior o începe ca asistent la catedra de Teologie Fundamentală și Dogmatică, la profesorul Ioan Mihălcescu, din cadrul Facultății de Teologie din București (1934-1943). Devine profesor titular la catedra de Apologetică și Sociologie din cadrul Academiei Teologice „Andreiane” din Sibiu (1943-1948), iar între anii 1946-1948 a suplinit și catedra de Teologie Dogmatică a aceleiași școli teologice din Sibiu. Dar partea cea mai conturată și culminantă a activității sale didactice a constituit-o cea desfășurată în cadrul Institutului Teologic Universitar din București (1948-1974), unde a predat cursul de Istoria Religioasă.

Dacă ar fi să sintetizăm, prin simplificare, activitatea didactică și științifică a profesorului pomenit, am putea reține două direcții majore ale activității sale: aceea de *apologet* și cea de *cercetător în domeniul Istoriei Religiiilor*, aflată pe atunci, mai la începutul conturării ei ca disciplină teologică.

În primii ani ai activității sale didactice s-a simțit atras, lucrând cu pasiune, de domeniul Apologeticii, întărind rândurile apologetilor români¹ într-o vreme când se prevesteau semnele apariției ateismului militant, agresiv, venit peste noi de la Răsărit. S-a ocupat cu fenomenul religios privit în dimensiunea sa psihologică și sociologică², i-a prezentat pe marii apologeti români și străini³ cu scopul apărării credinței creștine⁴ în fața contestărilor, a neînțelegerilor și răstălmăcirilor acestora. În cadrul Apologeticii creștine, o importanță deosebită, chiar dacă, uneori, a fost controversată, a avut prezentarea argumentelor rationale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.⁵

Dar cea mai consistentă activitate și operă o concretizează în domeniul Istoriei Religiiilor, aflată în anii '40 și '50 la începutul devenirii ei în cadrul învățământului teologic. De aceea, el încearcă să creioneze statutul acestei discipline de învățământ⁶, pe care s-a străduit să o dezvolte și să o impună pe tărâmul cercetării științifice, în contextul teologiei românești. A analizat cu o finete remarcabilă religia diferitelor popoare, cum ar fi: geto-dacii⁷, slavii⁸, tibetani⁹, evreii¹⁰.

¹ Îi amintim dintre aceștia pe cei mai reprezentativi: Ioan Irineu Mihălcescu, Ioan Gh. Savin, Ilarion V. Felea, Petru Rezuș etc.

² A se vedea *Probleme de psihologie religioasă și filosofie morală*, București, 1933, ediția a doua, București, 1941; *Interpretarea sociologică a religiei și moralei; "coala sociologică franceză*, Studiu critic (teza de doctorat), București, 1936, 176 pagini.

³ *Apologeti români și străini*, București, 1942, 224 pagini.

⁴ *Apărarea credinței. Lecturi apologetice* (în colaborare cu Ioan Mihălcescu), București, 1937, 203 pagini.

⁵ Vezi: *Valoarea argumentelor rationale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu*, în „Anuarul” XXII al Academiei Teologice „Andreiane”, Sibiu, 1946, p. 28-67 (și în extras: Sibiu, 1946, 42 pagini).

⁶ 6. *Istoria Religiiilor ca știință*, în: „Studii Teologice” (de acum prescurtat „S. T.”), III, 1951, nr. 5-6, p. 321-335; *Studiul Istoriei Religiiilor în România*, în: „S. T.”, XI, 1959, nr. 1-2, p. 85-109.

⁷ Despre religia geto-dacilor, a se vedea: *Problema religiei geto-dacilor în lumina noilor cercetări istorice și arheologice*, în „Ortodoxia”, V, 1953, nr. 4, p. 634-650.

Nu putea să treacă cu vederea în programul său de cercetare prezentarea genezei, a dezvoltării și a specificului marilor religii, cum ar fi: Budismul¹¹, Islamul¹², Hinduismul¹³. De asemenea, l-a preocupat în mod insistent problema sincretismului religios¹⁴, dar și marile valori aduse de către religii în ansamblul umanității, pentru pacea, dreptatea și înfrățirea acestora.¹⁵

Nu putea să lipsească din preocupările teologului român aspecte legate de Crestinism și locul acestuia în cercetarea fenomenului religios, în general.

2. Crestinismul și celelalte religii, în preocupările profesorului Emilian Vasilescu

În ansamblul eforturilor întreprinse de profesorul Emilian Vasilescu pentru cercetarea religiilor, Crestinismul are un loc aparte și, de altfel, este oarecum de fiecare dată subînțeles, atunci când se întreprinde o evaluare a uneia sau alteia dintre religii. Atunci când dorește să se refere la Crestinism și la celelalte religii, dar în contextul celui dintâi, autorul menționat porneste de la cărțile de referință, fundamentale, ale acestor religii. Astfel, Sfânta Scriptură și pătrunderea sensului acesteia pentru Crestinism constituie, de asemenea, o preocupare a sa¹⁶. Studiind

⁸ *Religia slavilor*, în „S. T.”, II, 1950, nr. 7-8, p. 427-456.

⁹ *Religia tibetanilor. Lamaismul*, în „Ortodoxia”, III, 1951, nr. 5, p. 667-681.

¹⁰ *Religia evreilor după dărâmarea Ierusalimului (an 70 după Hristos)*, în: „Ortodoxia”, X, 1958, nr. 4, p. 556-569.

¹¹ *Starea actuală a Budismului*, în „S. T.”, VIII, 1956, nr. 5-6, p. 389-400; *Tendințe reformiste și ecumenice în budismul actual*, în „S. T.”, XIV, 1962, nr. 9-10, p. 515-540; *Budismul*, în „S. T.”, XXVI, 1974, nr. 3-4, p. 203-225.

¹² Despre Islam se pot vedea următoarele contribuții: *Starea actuală a Islamului*, în „S. T.”, VIII, 1956, nr. 3-4, p. 260-270; *Tendințe moderniste în islamismul contemporan*, în „S. T.”, XII, 1960, nr. 9-10, p. 627-651.

¹³ A se vedea studiul *Hinduismul*, în „S. T.”, XXVI, 1974, nr. 5-6, p. 343-363.

¹⁴ În legătură cu sincretismul religios, profesorul Emilian Vasilescu are următoarele contribuții: *Tendințe sincretiste în cugetarea religioasă indiană*, în „Ortodoxia”, XI, 1959, nr. 3, p. 430-457; *Sincretismul religios în vremea noastră*, în „S. T.”, XIX, 1967, nr. 3-4, p. 144-156.

¹⁵ Despre aceste valori umaniste ale religiilor se pot vedea: *Pacea în învățătura principalelor religii actuale ale lumii*, în „Ortodoxia”, V, 1953, nr. 3, p. 339-380; *Dreptatea în învățătura principalelor religii actuale*, în „Ortodoxia”, VII, 1955, nr. 1, p. 46-71; *Religiile lumii și solidaritatea umană*, în „Ortodoxia”, XIII, 1961, nr. 3, p. 464-474; *Îndatorirea religiilor de a colabora între ele pentru binele și propășirea omenirii*, în „Ortodoxia”, XVI, 1964, nr. 3, p. 455-465.

¹⁶ În această privință este ilustrativ studiul: *Sfânta Scriptură și literatura sacră a celorlalte religii*, în „Ortodoxia”, VII, 1955, nr. 3, p. 356-377.

Crestinismul a sesizat deosebiri fundamentale între acesta și celelalte religii, pe care le-a evidențiat cu o măiestrie teologică de o vie sensibilitate.¹⁷

Persoana Mântuitorului Iisus Hristos a fost prezentată în comparație cu biografia celorlalți întemeietori de religii, străbătând, ca un fir roșu, importanța covârșitoare a Celui care a venit în lume, a luat chip uman, pentru a dăruia omenirii viața și fericirea vesnică. Divinitatea Întemeietorului Crestinismului conferă suport, rezistentă și perenitate religiei întemeiate de El¹⁸, putând vorbi, de aceea, de originea divină a Crestinismului.

Prezentând marile religii, inclusiv Crestinismul, Emilian Vasilescu le-a înfățișat într-o formă coerentă, sistematică, sprijinit pe izvoarele cele mai importante ale marilor religii. Doctrina religiilor constituie un capitol deosebit de important, în cadrul căruia se pot surprinde articulațiile ideatice cele mai specifice religiei respective. Problema vieții de după moarte este o notă comună pentru toate religiile. De aceea, la acest moment aniversar, dorim să stăruim succint asupra a ceea ce reprezintă viața de după moarte în concepția celor mai importante religii și cum privește Crestinismul existența de după moarte a omului - eshatologia -, așa cum sunt prezentate aceste aspecte în lucrările profesorului Emilian Vasilescu.¹⁹

3. Viața după moarte în Islam, Budism și Hinduism

a) Un loc deosebit de important acordă eshatologiei *Islamul*. Totuși, Coranul nu a dezvoltat mai pe larg o eshatologie, care să continue aspecte mai detaliate legate de viața de după moarte a oamenilor. „Totuși, eshatologia islamică este vag expusă de Coran și plină de elemente iudaice

¹⁷ Despre acestea, a se vedea: *Deosebirile esențiale dintre Crestinism și celelalte religii*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei” (Prescurtat „M. M. S.”), XLIV, 1968, nr. 3-4, p. 163-173.

¹⁸ Vezi *Viata Domnului nostru Iisus Hristos și viața altor întemeietori de religii*, în „M. M. S.”, L, 1974, nr. 7-8, p. 546-560.

¹⁹ Despre viața viitoare, sau de după moarte, întâlnim referiri în mai multe locuri din opera teologică a lui Emilian Vasilescu, dar mai ales următoarele studii pot fi consultate cu deosebit folos: *Credința în viața viitoare la diferite popoare și în diferite religii*, în „Mitropolia Banatului” (prescurtat „M. B.”), XXII, 1972, nr. 4-6, p. 175-194; *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 163; 228-230; p. 252-253.

si crestine. Traditia avea să completeze mai târziu dogma islamică despre viata viitoare făurind povesti pline de fantezie si de senzualitate.”²⁰ Învățătura islamică cu privire la destinul omului dincolo de moarte porneste de la premisa nemuririi sufletului, care este clar exprimată în Coran. „Moartea, după conceptia musulmană, constă în despărtirea sufletului de trup, despărtire pe care o face îngerul mortii, Israfil. Trupul se întoarce în pământ, iar sufletul trece la un fel de judecată particulară scurtă, în fata îngerilor Nakir si Munkar. Acestia îl întreabă: ‘Cine este Dumnezeuul tău? Care este credinta ta? Cine este profetul tău?’ Dacă sufletul răspunde *Shahadah*, prin usa mormântului se arată paradisul în care va intra.”²¹

Dacă răspunsul la această întrebare nu este suficient de clar si prompt, îngerii îl lovesc cu măciuci de fier si îi arată iadul. După moarte sufletele mortilor rămân în mormânt într-un fel de betie sau somn al mortii până în ziua Judecării de apoi.²²

Conceptia islamică despre judecata de apoi se aseamănă cu cea creștină, mai ales în privinta semnelor pregătitoare ale sosirii acesteia. Ea va fi precedată de: „necredință, răutate, războaie, fratriciduri, răsăritul soarelui de la apus, cucerirea Constantinopolului si aparitia unui fel de Antihrist, un monstru cu un singur ochi, călare pe un asin. Popoarele sălbatice ale lui Gog si Magog vor coborî din Asia Centrală spre Ierusalim si vor invadea apoi pământul. Va veni însă Mahdi, cel ‘condus’ de Allah, care va converti lumea la Islam si va aduce dreptatea si ordinea pe pământ. Iisus însusi va coborî din cer si se va arăta oamenilor la moscheea din Damasc, după care va ucide pe Antihrist si va rămâne timp de 40 de ani, aducând pe pământ pacea si izbăvirea universală”²³, trâmbita lui Israel va suna si toti cei vii vor muri.

Sunt prezente în această descriere eshatologică si elemente neotestamentare. Astfel, după alti 40 de ani, trâmbita va suna din nou si „toti mortii vor învia pentru a astepta judecata de apoi, care se va face în fata lui Allah, asezat pe tron, înconjurat de îngeri. Faptele oamenilor se vor pune în balanță. Cei ale căror fapte atârână greu în balanță vor primi în

²⁰ Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Credinta în viata viitoare...*, p. 189.

²¹ *Ibidem*, p. 190.

²² *Ibidem*

²³ *Ibidem*

mâna dreaptă sentința irevocabilă a fericirii lor; cei cu fapte usoare vor primi în mâna stângă condamnarea la chinuri vesnice. Buni și răi vor trece apoi pe un pod 'mai subțire decât firul de păr și decât tăisul săbiei'. Cei buni vor trece ușor și iute ca fulgerul spre rai, iar cei răi se vor prăbuși în împărăția iadului"²⁴.

²⁴În eshatologia islamică se menționează existența raiului și a iadului, prezentându-se tot felul de plăceri senzuale pentru rai și de chinuri teribile pentru iad. „Teologii musulmani de mai târziu, dându-și seama de natura vechilor concepții ale eshatologiei islamice, în contrast cu dogma spiritualității lui Dumnezeu, au căutat să explice alegoria pasajelor din Coran privitoare la proverbialele plăceri ale raiului islamic și au introdus în eshatologia islamică și un element spiritual, potrivit căruia cei ce vor merge în paradis vor avea fericirea de a-L contempla pe Dumnezeu.”²⁵

b) *Budismul* este o religie mai aparte în privința vieții de după moarte. Întemeietorul acestei religii a refuzat să vorbească despre o existență vesnică după moarte. Cu toate acestea, nu s-au putut evita referirile la un fel de existență de după moarte, diferită, desigur, de cea de pe pământ. O existență de după moarte este legată, în viziunea lui Buda, de nevoia de mântuire a omului; dar aceasta este strâns legată de suferință. În acest context apare și conceptul de „Nirvana”. Emilian Vasilescu precizează conceptul de Nirvana astfel: „Traducerea exactă a acestui cuvânt este 'stingere', 'nimicire', 'neant'. Indologii oscilează între a considera Nirvana ca neexistentă sau aneantizare, ca golul absolut, sau, dimpotrivă, ca un fel de existență beatifică. Nirvana nu este un loc, nici o stare. Este, după definiția budistilor, vidul pur, dezagregarea individualității, sfârșitul oricărui proces sufleteș sau intelectual.”²⁶ Este un fel de mântuire și de existență de după moarte, dar fără a afirma o învățătură clară despre nemurirea sufletului și despre credința într-un Dumnezeu personal, așa cum sunt mărturisite acestea în Creștinism.

Pentru ca omul să ajungă la mântuire, prin suprimarea suferinței, el trebuie să meargă pe cele opt căi sau poteci: *credința dreaptă*, în cele patru „adevăruri sfinte” (adică: existența suferinței, cauza suferinței,

²⁴ *Ibidem*; vezi și *Istoria Religiilor*, p. 163.

²⁵ *Istoria Religiilor*, p. 163; vezi: Emilian Vasilescu, *Credința în viața viitoare...*, p. 191.

²⁶ *Istoria Religiilor*, p. 224.

suprimarea suferinței și calea care duce la suprimarea suferinței), *hotărârea dreaptă* (de a nu face nici un rău nici unei ființe vii, de a-ți iubi pe aproapele etc.), *cuvântul drept, fapta dreaptă, mijloace de existență drepte, șfortarea dreaptă, cugetarea dreaptă*, prin care se ajunge la cunoașterea caracterului iluzoriu al lumii și al eului, *meditația dreaptă*, adică dreapta concentrare a spiritului, însoțită de o anumită poziție a corpului²⁷. Împlinind toate aceste exigente ale mântuirii, omul atinge ultima treaptă a perfecțiunii sau a desăvârșirii, acea *bodhi*. Astfel, omul credincios, în viziunea budistă, „după ce și-a nimicit orice funcție normală a simțurilor”, a învins orice dorință de viață și orice bucurie a vieții, sfântul budist, care nu mai are comun cu viața decât respirația și căldura vitală, a atins Nirvana. Atunci el se bucură de cea mai deplină fericire și pace.²⁸

Cu toate că nu există o afirmație precisă a unei vieți viitoare, în sensul în care suntem noi obișnuiți, totuși, Budismul a asimilat unele credințe populare indiene cu privire la viața viitoare și Buda însuși pare să-i fi asigurat pe cei care fac fapte bune că vor primi răsplata în viața cealaltă, urmând ca să intre în Nirvana numai după ce ajung la desăvârșire. Budistii cred astăzi în existența acelor lumi superioare (Swarga) și inferioare (Patala), în care vor ajunge oamenii, drept consecință a faptelor săvârșite de ei în această lume.²⁹

c) În *Hinduism* întâlnim credința în viața viitoare, strâns legată și de riturile de înmormântare. Indienii cred în „existența a șapte lumi superioare (Swarga) și a șapte lumi inferioare (Patala)”, având pământul în centru și constituind cu totul cele cincisprezece „lumi de purificare”. În lumile superioare sunt sufletele celor drepti, în lumile inferioare, ale celor păcătoși. Pe pământ sunt cei care trec prin diferite reîncarnări³⁰.

„Locul întinericului”, „locul plâsetelor” etc. îl constituie cele șapte lumi inferioare și cele 21 de infernuri, unde vor ajunge cei nevrednici, ca să sufere pentru faptele lor rele.

În centrul regiunilor inferioare este palatul lui Yama, zeul morților. Imperiul lui Yama este despărțit de lumea noastră printr-un fluviu de foc,

²⁷ *Ibidem*, p. 225.

²⁸ *Ibidem*

²⁹ Diac. prof. Emilian Vasilescu *Credința în viața viitoare...*, p. 189.

³⁰ Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor...*, p. 252.

pe care îl trec numai cei pentru care s-a dat o vacă și o monedă brahmanului care a făcut slujba înmormântării. În împărăția lui Yama, mortul se prezintă la judecată în fața acestui înspăimântător personaj, se deschide cartea în care se află înscrise zilnic faptele bune și cele rele ale mortului. Dacă faptele bune sunt mai multe decât cele rele, atunci mortul este trimis într-una din cele șapte lumi superioare; dacă faptele rele sunt mai multe decât cele bune, atunci el este trimis într-unul din cele 21 de infernuri, unde va suporta chinuri groaznice.³¹

Dar despre rai și iad vesnic nu poate fi vorba în Hinduism, deoarece ele sunt mai mult un fel de loc de trecere, căci urmează o suită de reîncarnări până la deplina lor purificare.

4) **Învățătura creștină despre viața de după moarte**

Eshatologia creștină este prezentată de profesorul Emilian Vasilescu pe coordonatele sale fundamentale.

Dumnezeul Revelației este un Dumnezeu personal și iubitor, care vrea să-l păstreze pe om într-un dialog al iubirii vesnice. Omul este o ființă personală, cu suflet liber, spiritual și nemuritor, care nu poate fi nimic de materie și de moarte. Faptele bune sau rele săvârșite de om au consecințe nu numai în planul temporalității, ci și în acela al vesniciei. Viața vesnică este privită în legătură cu moartea, despre care teologul român menționat, întemeindu-se pe Sfânta Scriptură, afirmă că este „plata păcatului” (Romani 6, 23).

Se reliefează faptul că după moarte există o judecată particulară și o răsplătire a faptelor, dar nu deplină și definitivă. După această judecată, cei drepti vor ajunge în rai, în sânul lui Avraam. Starea lor de fericire este în corespondență cu viața lor dusă pe pământ și constă în „fericitoarea vedere a lui Dumnezeu, în repaos după osteneala lucrului, eliberarea de suferințe și tristeți, comunicarea cu Avraam și Iacob și cu ceilalți sfinți și drepti”³². Se face referirea la cuvintele pauline: „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitorie, iar atunci față către față” (I Corinteni 13, 13). Fericirea pe care o primesc cei drepti imediat după moarte nu este completă și definitivă, ci trebuie să urmeze judecata universală (cf. II Corinteni 5, 10).

³¹ *Ibidem*

³² Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Credința în viața viitoare...*, p. 192.

Acelasi lucru se întâmplă cu cei răi, care după moarte merg la locul de întristare si de suferință, asa cum reiese din pilda bogatului nemilostiv si a săracului Lazăr. Esenta iadului constă în „lipsirea de vederea lui Dumnezeu, lipsirea de comuniunea cu sfintii si de împărăția iubirii Părintelui ceresc. În schimb, vor suferi continua muștrare a constiintei, suferinte mari, compania duhurilor rele etc. Nici starea de suferință după judecata particulară nu este definitivă si completă, aceasta urmând a se întâmpla abia după Judecată de Apoi.

Momentul exact al venirii Dreptului Judecător rămâne o taină pentru noi; mai importantă este pregătirea oamenilor pentru o astfel de confruntare. Dar noi cunoastem anumite indicii, semne, premergătoare celei de a doua veniri a Domnului (vezi: Matei capitolul 24).

După judecata universală va urma sfârșitul lumii, care nu înseamnă nimicirea acesteia, ci va fi o transformare, o prefacere si înnoire a ei, spre a fi compatibilă cu Împăratul Judecător care va veni si cu Împărăția Sa care se va descoperi atunci în toată frumusetea si splendoarea sa.³³ Atunci va fi un „cer nou” si „pământ nou” în care va străluci Soarele dreptății – Judecătorul suprem – luminându-i pe toti spre bucurie si comuniune vesnică cu Sine.

Concluzii

1. Diaconul profesor Emilian Vasilescu, prin strădaniile sale, a dus mai departe cercetarea teologică în Ortodoxia românească, în domeniul atât de vast si dificil al Teologiei Sistemate, cu accente speciale în plan apologetic si al Istoriei Religiilor.

2. Prima parte (cronologic vorbind) a cercetării sale stiintifice a fost îndreptată cu precădere spre problemele fundamentale ale Apologeticii românești, înscriindu-se pe linia lui Ioan Irineu Mihălcescu, Ioan Gh. Savin s.a.

3. Prezenta sa în învățământul teologic universitar a avut drept consecință sporirea prestigiului acestuia si întărirea dimensiunii mărturisitoare a Ortodoxiei românești, într-o vreme plină de frământări, aducând preotimii noastre un real sprijin si încurajare în deceniile aflate sub stăpânirea ateismului militant de stat.

³³ *Ibidem*, p. 193.

4. Chiar dacă ultimele decenii ale vieții sale au fost acaparate de Istoria Religiilor, modul de abordare a acestei discipline a fost impregnat de un spirit apologetic, slujind și în acest mod, teologia românească. El a evidențiat valoarea și superioritatea Creștinismului în ansamblul dinamicii fenomenului religios universal.

5. Din preocupările sale în domeniul Istoriei Religiilor nu putea lipsi marea problematică a eshatologiei, a existenței de după moarte a omului, așa cum rezultă aceasta din doctrina și spiritualitatea religiilor respective, subliniind de fiecare dată anumite puncte de contact sau de diferență cu eshatologia creștină.

6. Din cercetările teologului român rezultă că această credință într-o viață de după moarte constituie un punct comun al tuturor religiilor, chiar dacă modul de înțelegere a morții și a existenței de după moarte, inclusiv viața ce urmează morții, faptele bune și rele ale omului, precum și consecințele lor, diferă de la o religie la alta, iar dacă ne referim la Creștinism, acesta are alte premise ale vieții vesnice, ale raiului și ale iadului.

7. Eshatologia creștină se distinge printr-o complexitate și integralitate, subliniind importanța sufletului omului, purtător al chipului lui Dumnezeu, importanța faptelor omenesti, existența unui Dumnezeu personal și iubitor, interesat și doritor ca omul să ajungă la adevărata fericire în Împărăția Sa.

8. În felul acesta, eshatologia creștină copleșește prin înălțimea și valoarea sa toate celelalte concepții existente în cadrul diferitelor religii, având la bază adevărul credinței creștine revelat de Dumnezeu, aflat în corespondență cu adevărata împlinire și menire a omului, generator de progres pe mai multe planuri și mereu actual în fiecare epocă istorică.

Caius Cutaru

Timpul mitic

MOTTO: „Timpul are nevoie de sustinerea eternității”

Franz Rosenzweig¹

Abstract

In the beginning, the article presents the difficulty of understanding the myth in the modern culture, in order to continue with the existing theories regarding the interpretation of the myths and with the religious function of the myth. After that, the author insists upon the features of the mythical time seen as a time of origins, as an exemplary time, as an heavenly time, as a time always brought up to date, or seen as a time of the endings (the apocalyptic time). In order to illustrate this time of the endings, the author of the article uses an approach to the phenomenology of the religions and describes an eschatological myth belonging to the scandinavian-german mythology.

¹ Wilhelm Muhs, *Il tempo è la vita. 365 pensieri*, Edizioni San Paolo, Milano, 2000, p. 25;

I. Mitul – povestire esențială

I. 1. Încercare de definiție

Mitul reprezintă o realitate complexă care nu poate fi obiectul unei definiții. Ar fi ca și când am reduce ființa umană numai la dimensiunea sa intelectuală. Istoria și Filosofia religiilor recurge la o multitudine de descrieri.

a). Dictionarul limbii franceze afirmă caracterul fictiv al mitului, „povestire a unor fapte sau a unui timp pe care istoria nu le clarifică, și care conține fie un fapt real transformat în noțiune religioasă, fie inventarea unui fapt pentru a susține o idee” (E. Littré)². Această definiție descalificanță este rodul unei mentalități istoriciste, care consideră realitate doar ceea ce se întâmplă în timpul istoric. Mitul, în schimb, este o categorie a marii istorii, loc de trecere de la istoria faptelor umane la aceea în care zeii acționează între oameni.

b). Definițiile următoare îi redau mitului înțelesul original. „Prin mit se înțelege ceea ce Istoria religiilor distinge astăzi: nu o falsă explicație prin imagini și povestiri, ci o relatare tradițională privind evenimente întâmplate la începutul timpurilor, menită să dea un fundament acțiunii rituale a oamenilor astăzi și să stabilească orice formă de acțiune și de gândire cu care omul să se înțeleagă pe sine însuși în lume” - spunea Paul Ricoeur³.

Mircea Eliade definește mitul în felul următor: „Personal, definiția care mi se pare mai puțin imperfectă, fiind mai amplă, este următoarea: mitul povesteste o istorie sacră; se referă la un eveniment care s-a întâmplat în timpul primordial”, iar în privința reacției omului arhaic la timpul istoric spune: „... este mai sigur că dorința pe care o încearcă omul societăților tradiționale de a refuza istoria și de a se mentine la o imitare infinită a arhetipurilor trădează setea lui de real și frica «de a nu se pierde», lăsându-se invadat de insignifianta existenței profane”⁴.

² Jacques Vidal, *Mito*, în Grande Dizionario delle Religioni (GDR), a cura di Paul Poupard, Edizioni Piemme, Casale Monferatto, 2000, p. 1422;

³ Paul Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Edizione Il Mulino, Bologna, 1960, p. 124;

⁴ Mircea Eliade, *Mitul eternei reînțoarceri*, Trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers enciclopedic, Colectia „Historia religionum”, București, 1999, p. 90; O altă definiție mult mai complexă a mitului o dă Eliade în lucrarea *Aspecte ale mitului*, Trad. de Paul G. Dinopol, Editura Univers, București, 1978, pp. 18-19;

c). C. G. Jung, definind mitul îi surprinde și trimiterea lui la timpurile apocaliptice și la o nouă creație. El spune: „Mitul, acest proces simbolic inconștient care se perpetuează prin eternități și care este cea mai originală manifestare a spiritului uman, este și rădăcina creației viitoare”⁵.

I. 2. Dificultăți de receptare a mitului în cultura modernă

Mitul nu se bucură de o înțelegere unanimă în cultura modernă. Modernitatea a dat curs sensului grec târziu al cuvântului, preluat mai apoi de epoca Luminilor, acela de poveste născocită, neadevărată, istorie fictivă.

Mircea Eliade ne atenționează în legătură cu alegerea mitologiei grecești ca punct de plecare și model pentru studiul miturilor, deoarece în cultura greacă târzie, mitul a suferit o puternică rationalizare. De asemenea, transpunerea miturilor prin ritual în Grecia antică suferă de o lipsă acută de informație. În această situație, pentru studiul mitologiei soluția ar fi recurgerea la studierea culturilor unde mitul a rămas viu.⁶

Un alt impediment pentru studiul miturilor, după cum susține profesorul Aurel Codoban, ar fi ruptura de nivel care se creează între felul în care era receptat mitul în epocile arhaice și modul în care îl receptează cultura modernă. „Atât mitul, cât și ritualul apar pentru cultura occidentală modernă doar ca niște blocuri eractice, numai fragmentar și parțial și, de asemenea, numai împreună cu alți supraviețuitori ai unor culturi exotice sau marginalizate și ale unor momente istorice revoluționare - epopei, basme, legende”⁷.

Mai mult decât atât, confuzia creată astăzi merge până la identificarea produselor ideologice ale lumii occidentale moderne cu mitul, în care aceste produse își pot găsi o oarecare origine, dar de a căror formă arhaică rămân îndepărtate. Așa s-a ajuns să se vorbească despre miturile moderne, care nu mai relatează întâmplări esențiale, ci sunt doar produse ideologice ale Occidentului modern.⁸ În felul acesta, se consideră a fi mit orice explicație neverificabilă și orice speculație simbolică.

⁵ Jacques Vidal, *Mito*, în GDR, p. 1422;

⁶ Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 99;

⁷ *Ibid*;

⁸ Mircea Eliade își începea volumul *Mituri, vise și mistere* cu un capitol despre miturile lumii moderne și exemplifica recurgând la mitul modern al comunismului și la sensul istoric al succesului său popular;

În culturile arhaice mitul și ritualul depășeau statutul de forme culturale, cum se întâmplă în prezent, și fundamentau existența a tot ce se manifestă, a oricărei gândiri, forme sau manifestări culturale.

Se poate observa că membrii societăților arhaice în care mitul își păstrează caracterul de relatare crezută, vie, prins fiind în context ritualic, fac distincția între „istoriile adevărate” ale miturilor și ficțiunile poveștilor și, în același timp, participă la procesul de demitizare dacă este vorba despre miturile triburilor vecine.⁹

I. 3. Interpretarea miturilor

Există două direcții teoretice în interpretarea miturilor. **Teoriile simboliste** acordă atenție aspectului constitutiv al miturilor. Specialiști precum Edward Burnett Tylor, Andrew Lang, James George Frazer și Lucian Levy-Bruhl consideră că mitul este un vestigiu al primelor stadii animiste, polimorfe și politeiste ale istoriei și ca o formă sălbatică a limbajului și gândirii.¹⁰ Cealaltă grupă de teorii, **teoriile functionaliste** insistă mai mult asupra efectului miturilor, la ceea ce sunt chemate să rezolve, la finalitatea lor. În acest sens, pentru Bronislaw Malinowski, mitul este coloana vertebrală a vieții omului arhaic.

Toate aceste interpretări sunt influențate de pozitivismul impus de modernitate, mitul apărând „ca și cum ar fi - atât prin elementele constitutive, cât și prin funcții - unul din constituenții culturii noastre”¹¹.

Ceea ce se uită este faptul că simbolurile care compun mitul sunt esențial religioase, iar funcțiile mitului sunt tot religioase, pe lângă cele psihologice, antropologice, sociologice. Datorită acestui fapt, poziția lui M. Eliade se dovedește a fi cea mai pertinentă. Cultura mitică este o cultură clar specificată ca religioasă.

⁹ Tot Mircea Eliade avea să arate că apărând în istorie, creștinismul, prin promovarea concepției iudaice despre timpul liniar, istoric, în care se întrupează Fiul lui Dumnezeu, a contribuit foarte mult la demitizarea lumii vechi. Astăzi, însă, creștinismul, la rândul lui suferă un proces de secularizare și desacralizare.

¹⁰ A. Codoban, *op. cit.*, p. 100; A se vedea și Jacques Vidal, *Mito*, în GDR, p. 1421;

¹¹ A. Codoban, *op. cit.*, p. 101;

I. 4. Funcția religioasă a mitului

M. Eliade arată că, din perspectivă religioasă, mitul este revelația unei manifestări depline, creatoare și exemplare, ea fondând atât o structură a realului, cât și un comportament uman. „Când mitul cosmogonic povesteste cum a fost creată lumea, el revelează în același timp emergența acestei realități totale care este cosmosul și regimul lui ontologic; el spune în ce sens Lumea este.

Cosmosul este, de asemenea, și ontofanie, manifestare plenară a Ființei. ¹¹ pentru că toate miturile participă într-un anumit fel la timpul mitului cosmogonic - căci orice istorie a ceea ce s-a întâmplat *in illo tempore* nu este decât o variantă a istoriei exemplare: cum s-a născut Lumea - urmează că toată mitologia este o ontofanie”.¹²

Una din caracteristicile esențiale ale mitului, caracterul său exemplar, ne indică faptul că e vorba despre o logică comunitară. Mitul interpretează și sistematizează simbolurile, urmele unor prezente ale sacrului în experiența personală, dar este de partea mentalului colectiv. Întemeindu-se pe experiența religioasă personală, mitul se cantonează în sfera comunitară. Mitul e asumat de om ca ființă totală, aparținând unei colectivități. El îl revendică pe om în totalitatea funcțiilor sale, adresându-se imaginației și inteligenței, dar și credinței.¹³

Datorită aspectului narativ al mitului, filosofia și teologia se raportează diferit la el: filosofia se crede eliberată de prezența lui, iar teologia, care operează cu concepte, i se consideră superioară. Numai că mitul nu are un caracter epic, ci unul hermeneutic, răspunzând și la întrebări de genul cum? și de ce? În felul acesta, mitul ni se revelează ca povestire și lege. „El aparține istoriei unei ontologii în care ființa nu se separase încă de esență și unde onticul și subiectivul nu se contraziceau”.¹⁴ De aceea, structurile naratiunii mitice sunt

¹² Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, Trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, „Colectia Historia Religionum”, București, 1998, p. 11; A se vedea în acest sens și Wilhelm Dancă, *Mircea Eliade - definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, p. 303;

¹³ Despre funcția mitului a se vedea și Roger Caillois, *Mitul și omul*, Trad. de Lidia Simion, Editura Nemira, „Colectia Totem”, București, 2000, pp. 13-26;

¹⁴ A. Codoban, *op. cit.*, p. 102;

proprii ontologiei arhaice si nu epicului, iar comportamentele si gesturile sunt exemplare si nu individuale.

Datorită funcției si caracteristicilor sale, mitul întretine relatii speciale cu timpul. Mitul este istoria culturală a originilor si sfârșitului timpurilor. El narează ceea ce a precedat si ceea ce urmează istoriei trăite, pentru a-i conferi acesteia alura unui destin. Mitul se instituie ca remediu împotriva timpului si mortii, ca o revenire la origini, pentru a scăpa de apăsarea timpului mort sau ca o depășire a mortii, pe care timpul o aduce cu sine, ca un eshaton, sfârșit al lumii, si salvare a ei printr-un nou început.

Această relatie particulară a mitului cu timpul, datorată funcției sale ontofanice, ne sugerează că cea mai bună tipologie a miturilor, dintre cele numeroase formulate, împarte miturile în două mari categorii: mituri cosmogonice si mituri eshatologice; mituri ale originii si mituri ale sfârșitului timpului. Sau, pentru că miturile cosmogonice sunt mituri de origine, putem să le clasificăm în mituri de origine si mituri eshatologice.

II. Timpul mitic

II. 1. Despre timpul mitic în general

Homo religiosus este acea ființă care trăiește în mod pregnant întâlnirea cu sacrul, cu acel „Das Ganz Andere” (cu totul altceva), despre care vorbea Rudolf Otto în lucrarea sa *Sacrul. Despre elementul irational din ideea divinului si despre relatia lui cu rationalul*.¹⁵

Manifestarea sacrului, a misterului, afectează conditia spatio-temporală a existentei umane, născând în om o formă specială de a o trăi, care duce la determinarea unor locuri în spatiu si a unor momente în timp pline de sacralitate.¹⁶ În fata misterului omul se comportă diferit decât în situatiile obisnuite, datorită caracterului pe care acesta îl are. Spatiul si timpul nu mai apar ca în existenta cotidiană, ci capătă noi valente, „devenind un fel de forme *a priori* ale activității religioase, după cum sunt puse în

¹⁵ Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irational din ideea divinului si despre relatia lui cu rationalul*, Trad. de I. Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 13;

¹⁶ J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Trad. de Cristian Bădilă, Editura Polirom, „Colectia Plural M”, Iasi, 1997, p. 110.

evidentă de fenomenologia religiei”.¹⁷ În urma întâlnirii cu sacrul se creează anumite momente care rup omogenitatea timpului profan, fată de care se deosebeste prin semnificatie ridicată, importantă si eficacitate. Timpul este eterogen, prezentându-se sub mai multe forme, de intensitate variată si cu destinatii multiple, este periodic, adică este un timp mitic readus în prezent.¹⁸ Orice experientă a Misterului - afirmă J. M. Velasco - determină un *hic et nunc* privilegiate, iesite din cotidian.

Profunzimea acestei repercusiuni asupra existentei omului apare în primul rând în permanenta caracterului sacru pe care aceste locuri si momente l-au dobândit, precum si în posibilitatea oferită omului de „a face mereu prezentă” experienta sacră ori de câte ori vine în contact cu ele.¹⁹ Timpul sacru si sărbătoarea ca moment culminant rânduiesc etapele succesive ale devenirii umane, permitând să arunce ancora din când în când pe tărâmul permanentei si să evite astfel pierderea ireparabilă a fiintei în curgerea neoprită a devenirii.

Sărbătoarea readuce epoca licentelor creatoare, care preced si generează ordinea, forma si interdictul. Cele trei notiuni sunt legate între ele si se opun împreună notiunii de Haos. Acesta precede creatia, mitul cosmogonic, care relatează modul în care lumea a luat nastere. Sărbătoarea actualizează vârsta primordială, sărbătoarea înseamnă haosul regăsit si plămădit din nou.²⁰

În China, se consideră că burduful care întruchipează haosul e transformat atunci când a fost de sapte ori găurit de fulgere. La fel, omul are sapte deschizături la chip, iar cel de familie bună are sapte la inimă. Burduful- Haos e personificat de un om prost, „fără deschidere”, lipsit de fată si de ochi. La finele unui festin, fulgerele îl străpung de sapte ori: nu ca să-l omoare, ci ca să-l facă să renască la o viață superioară, să-l modeleze. Trasul cu arcul într-un burduf este legat de o sărbătoare de iarnă, petrecerea din noaptea cea lungă, ce are loc în timpul ultimelor douăsprezece zile ale anului si când toate excesele sunt permise.

¹⁷ Adrian Nită, *Timp sacru si eternitate*, în *Orizontul sacru*, vol. Coordonat de Corneliu Mircea si Robert Lazu, Editura Polirom, Iasi, 1998, p. 163;

¹⁸ *Ibid.*, p. 164;

¹⁹ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 111;

²⁰ Roger Caillois, *Omul si sacrul*, Trad. de Dan Petrescu, Editura Nemira, „Colectia Totem”, Bucuresti, 1997, p. 22;

Timpul ritual se caracterizează prin aceea că readuce, după o ordine fixă, aceleasi epoci succesive. Momentele nu se succed conform unei axe liniare. **Calendarul** are o structură periodică, circulară. El revine fără încetare la el însusi, iar evenimentele rituale (reactualizate de sărbători) pe care le prevede s-au produs deja sau se vor produce.

Orice ceremonial ritual, în sânul comunităților arhaice sau antice înceta să mai fie un act temporal obligat să se prelungească către viitor, pentru a deveni, mai curând, un punctual *regressus ad uterum*, o reîntoarcere la acea primă dimineată a lumii²¹, când spirele timpului zăceau încă făcute ghem.²²

Dar nu trebuie să generalizăm. Dacă este adevărat că, calendarul sacru al populațiilor arhaice coincidea numai în parte cu fenomenologia anotimpului și cu prevestirile astronomice, este la fel de evident, după cum observă M. Eliade, în *Tratatul de Istorie a religiilor*, că această discrepantă demonstrează pe de o parte inconsistenta măsurătorilor cronometriei primitive, iar pe de altă parte, caracterul nenatural al religiozității arhaice. Sărbătorile nu se referă la fenomenul natural în sine, ci la importanta religioasă a fenomenului.

Timpul cotidian, acela al activităților economice curente este pe alocuri întrerupt, fragmentat de emergenta timpului sacru care se regăsește în timpul sărbătorii, în calendar, pe parcursul căroră au loc raporturi privilegiate cu sacrul. Chiar dacă întâlnirea cu sacrul nu este condiționată numai de anumite momente, ea putând avea loc în orice zi, există totuși anumite zile de intensificare a vieții religioase. Aceste intervale de timp devin momente „critice”, în mod particular faste sau nefaste; uneori calendarul diferentiază fiecare zi, legând-o de o figură mediatoare a divinului, cum ar fi, de exemplu, rolul sfinților în calendarul creștin.²³

²¹ Nu întâmplător, în prima carte a Vechiului Testament, Geneza, atunci când se vorbește despre crearea lumii se recurge la două repere temporale: seara și dimineata. Se spune: „și a fost seară și a fost dimineată: ziua a doua” (Geneza 1, 8). Sunt exegeți biblicști care consideră că primele unsprezece capitole din Vechiul Testament ar avea un caracter mitic. Abia de la capitolul al doisprezecelea se poate vorbi despre naratiune istorică.

²² Alberto Cesare Ambesi, *Le concezioni cronologiche arcaiche e antiche. Caledari del sacro*, în *Luoghi dell'infinito*, 49 (2002), pp. 17-18;

²³ Jean-Jacques Wunenburger, *Sacral*, Trad. de Mihaela Căluț, Editura Dacia, „Colecția Homo Religiosus”, Cluj-Napoca, 2000, p. 64;

În privința raportului dintre timpul mitic și eternitate, putem spune că timpul mitic ne apropie de înțelegerea eternității, dar nu ne poate da măsura ultimă a înțelegerii acesteia. Timpul sacru este, mai degrabă, un intermediar între timp și eternitate. El însemnează intrarea într-o altă dimensiune temporală, dar care nu este totuși eternitate.

Caracteristicile timpului mitic

Timpul mitic nu reprezintă un simplu cadru oferit posibilităților omenești. Marele Timp este „codul transcendent impus dezvoltării lucrurilor. Timpul mitic are valoarea unui ordin (...). El le arată oamenilor succesiunea obligațiilor față de sacru, intervenția succesivă a timpurilor favorabile și defavorabile, permisiunile și interdicțiile. Sărbătorile, comemorările, sacrificiile sunt tot atâtea deschideri prin care Marele Timp se revărsă în realitatea umană pentru a o transfigura.²⁴ În opoziție cu timpul mai mult sau mai puțin omogen și cuantificat pe care îl cunoaștem noi, timpul mitic este asadar un timp calitativ.

Dacă timpul profan este cel care învecheste și distruge toate lucrurile, timpul mitic nu este un timp al pieirii. Dimpotrivă, el conservă și repetă. Particularitatea Marelui Timp este aceea de a salvagarda plenitudinea ontologică, în ciuda dezmintirilor existentei.²⁵

Moartea și învierea zeilor, fondarea orașelor, legende și tradițiile situează fiecare zi a anului în funcție de exigentele mitice și o orientează în raport cu Marele Timp. Timpul mitic pare, astfel, să joace rolul unui urias principiu de identitate aplicat la reducerea diversității existenței umane.

O altă caracteristică a timpului sacru este aceea că el suspendă obiceiurile sau normele timpului muncii. Marcel Mauss a ilustrat acest fapt recurgând la exemplul comportamentului eschimosilor, care dacă în timpul verii caracteristica grupului este aceea de fragmentare, fiecare membru fiind absorbit de sarcini economice, în timp ce iarna, colectivitatea este mult mai compactă, axată fiind pe ritualurile sacre, pe suspendarea vieții sexuale private și pe transmiterea miturilor. În felul acesta alternează

²⁴ Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, Trad. de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Editura Amarcord, Timisoara, 1996, p. 64;

²⁵ *Ibid.*, p. 65;

perioadele cu o mai mare importanță acordată sacralului, timpului mitic reactualizat, cu perioadele în care colectivitatea se preocupă mai mult de îndeletnicirile practice. Astfel, „timpul sacru se confundă cu timpul mitic al zeilor, Marele Timp, cel în care s-au petrecut evenimentele primordiale. Intervalul timpului sacru este desigur repetitia analogică a Marelui Timp, iar omul, în perioada sărbătorii devine contemporan cu timpul originilor.”²⁶

II. 2. Nasterea miturilor

Existența mundenă presupune dimensiunea temporală, adică însiruirea unor „acum” între orizonturile trecutului și viitorului. Gândirea contemporană s-a preocupat mult de surprinderea ființei umane în devenirea ei în timp. Reacția bergsoniană împotriva timpului spațializat prin contaminarea spiritului științific, apoi lucrarea fenomenologiei ne dezvăluie tendința actuală de întoarcere la lucrurile înseși, la experiența primă, nedenaturată de nici un adaos cultural. În acest demers experiența omului arhaic, cu întregul său esafodaj de practici religioase se poate constitui ca un bun model a felului în care era trăit timpul sacru înaintea intervenției deformante a științei și culturii.

Pierre Janet considera că apariția sentimentului timpului s-ar datora existenței sociale a omului. Primitivul pus de santinelă trebuie să relateze tot ceea ce se întâmplase. Darea de seamă stă la originea memoriei. Maurice Leenhardt a studiat felul în care canacii, un trib din Melanezia se raportează la timp și a ajuns la concluzia că „ceea ce caracterizează conștiința primitivă a timpului este în mod esențial deficiența sa, sărăcia, lipsa aproape totală de elasticitate”.²⁷

²⁶ și M. Leenhardt reia exemplul lui P. Janet cu indigenul care trebuie să povestească și în felul acesta să se disocieze de starea prezentă și să intre în timpul și spațiul în care s-a derulat povestirea. Or, aceasta prezintă o dificultate insurmontabilă pentru el, căci auditoriul nu poate fi transportat *a fortiori* în timpul povestirii; povestirea nu mai există și nici nu poate fi adusă în prezent. În felul acesta, cea mai neînsemnată povestire necesită o adevărată gimnastică a spiritului.

²⁶ Jean-Jacques Wunenburger, *op. cit.*, p. 65;

²⁷ G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 60;

Etnologul M. Leenhardt pune în lumină binefacerile memoriei, prin care omul poate călători în timp și își poate multiplica prezenta în univers, dar structura sa mentală nu îi permite canacului, de exemplu, să beneficieze de acest dar al ubicuității. El nu poate fi prezent fizic într-un loc, transportându-se în același timp doar spiritul într-un alt loc. De aceea, câmpul temporal al canacului prezintă un orizont foarte restrâns.²⁸

La o sută cincizeci de ani de la sosirea albilor în Noua Caledonie, indigenii nu-si mai amintesc deloc un fapt atât de decisiv pentru destinul insulei, deoarece acest eveniment nu apartine oamenilor actuali, ci oamenilor dintr-o altă epocă. De aceea, datele culese de M. Leenhardt nu au caracter istoric, ci doar unul legendar. Timpul la care omul din prezent nu are acces direct se transformă într-un timp mitic, *in illo tempore*. Structura unei asemenea conștiințe temporale arată că pentru un indigen nu există timp global, ci doar timpuri particulare; „câmpul timpului apare construit în maniera unui țesut celular, printr-o aglomerare de mici domenii «spatio - mitice», pe care nu le uneste o organizare de ansamblu”.²⁹

M. Leenhardt concluzionează că „pentru mentalitatea melaneziană, notiunea de timp și notiunea de fiintare nu se disting una de cealaltă”.³⁰ Sărăcia timpului abstract este compensată de ancorarea transcendentă a existenței care se bazează pe realitatea ontologică a mitului. Micul timp personal al primitivului este topit, absorbindu-se în Marele Timp mitic, fundament și justificare a scurgerii zilelor.

II. 3. Miturile cosmogonice

Mitul cosmogonic conține un mesaj foarte dens, sacrul fiind aici prezent la tot pasul, avea să spună Julien Ries.³¹

El înfățișează irupția sacrului în lume și modul în care acest eveniment pune bazale omenirii. J. Ries remarcă noutatea pe care o aduce Eliade în

²⁸ *Ibid.*, p. 61;

²⁹ *Ibid.*, p. 62;

³⁰ Maurice Leenhardt, *Do Kamo, La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*, N.R.F., 1937, P. 106, în G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 63;

³¹ Julien Ries, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Trad. de Roxana Utale, Editura Polirom, „Colecția Plural Religie”, Iasi, 2000, p. 65;

Istoria religiilor, si anume faptul că până la Eliade, mitografilor le scăpase un lucru esential: comportamentul mitic nu este un comportament pueril.

Mitul cosmogonic arată cum s-a ivit Cosmosul.³² În Babilon, în ultimele zile ale anului si în primele zile ale Anului Nou, în timpul ceremoniei *akîtu* se recita solemn „Poemul Creatiei”, *Enuma elish*. Această recitare rituală actualiza lupta dintre Marduk si monstrul marin Tiamat.³³ Această luptă avusese loc la începutul timpului, care coincide cu începutul creatiei si prin care i se pune capăt prin victoria zeului Marduk, simbol al ordinii, care învinge dezordinea (haosul). Timpul luptei este acel *illud tempus*, adică timpul mitic. *Enuma elish* relatează că Marduk a plămădit cosmosul din trupul ciopârțit al lui Tiamat, iar pe om din sângele lui Kangu, aliatul principal al lui Tiamat. Iată care era deci originea cosmosului si a omului. „Lupta dintre Tiamat si Marduk - spune Eliade - era redată printr-o confruntare între două grupuri de personaje; acelasi ceremonial îl regăsim la hititi, tot în cadrul scenariului dramatic prilejuit de Anul Nou, la egipteni si în tinutul Ras Shamra”.³⁴ Lupta dintre cele două categorii de personaje prinse în scenariul dramatic, unele întruchipând manifestarea binelui, celelalte manifestarea răului, sfârșea întotdeauna prin triumful binelui, asa cum s-a întâmplat în timpul mitic.

Fiind o reactualizarea a cosmogoniei, Anul Nou implică „reluarea timpului de la începuturile sale, adică refacerea timpului primordial, a timpului pur, cel care există în momentul creatiei”.³⁵

II. 3. 1. Timpul mitic ca timp al originilor

Expresia „timpul primordial” desemnează timpul originilor a cărui existență este afirmată de mituri; este vorba de timpul întemeierilor, Marele

³² Eliade recurge la ritualurile din preajma Anului Nou la babilonieni pentru a arăta cum omul religios arhaic reactualiza, aducea în prezent timpul mitic - adică timpul originilor - pentru a da consistentă, pentru a întemeia, am putea spune, noul an. Se recurgea la timpul mitic pentru a origina un interval de timp profan. Puntea de legătură dintre cele două începuturi era asigurată de către mit.

³³ A se vedea, în acest sens si capitolul Regenerarea timpului, din lucrarea lui Eliade *Mitul etrnei reînțoarceri*, pp. 55-95;

³⁴ Mircea Eliade, *Sacral si profanul*, Trad. de Brândusa Prelipceanu, Editura Humanitas, Bucuresti, 1995, pp. 68-69;

³⁵ *Ibid.*, p. 69;

Timp³⁶, în care s-au petrecut întâmplările primordiale, un timp mitic care este cel al unei istorii sfinte relatată de miturile teogonice, cosmogonice și de cele care amintesc originea fiintelor și a lucrurilor.

Acest timp primordial apare într-un mare număr de culturi, cum ar fi timpul în care s-a întâmplat lupta (confruntarea) dintre puterile Binelui și cele ale Răului (precum în mitul mesopotamian al luptei dintre Marduk și Tiamat și în mitul grec al luptei dintre Zeus și Titani).

Dar timpul primordial este și cel în care s-a întâmplat primul sacrificiu, după cum aminteste imnul lui Purusa în *Samhita* din Rig Veda (X, 90), adică timpul în care pentru prima dată s-a stabilit o relație între univers, regulile și diviziunile sale sociale și divinitate, a cărei formă, *pratima* este în mod simbolic, cea a unui om. Astfel, lumea în care omul trăiește este consubstanțială cu un zeu despre care *Satapatha - brahmana* afirmă că este Prajapati însuși; căci fiecare din părțile sale provine din dezmembrarea lui Purusa petrecută în timpul primului sacrificiu oferit de zei, când au pus la punct lucrurile pentru prima dată.³⁷

Timpul originilor este un timp „pur”, „puternic” și sacru. Acest timp era sacru deoarece era transfigurat de prezenta zeilor, era „puternic”, pentru că era timpul celei mai uriașe creații cunoscute vreodată, aceea a Universului. Omul era din nou, în mod simbolic, contemporan cu cosmogonia și lua parte la facerea Lumii. El încerca periodic să acceadă la acest timp al originilor, deoarece *in illo tempore*, zeii ajunseseră la apogeul puterii lor. „Omul religios - spune Eliade - este însetat de real și încearcă prin toate mijloacele care îi stau la îndemână să se aseze la izvorul realității primordiale, când lumea era *in statu nascendi*”.³⁸ Prin contemporaneitatea cu zeii, omul arhaic își relua existența de la capăt, cu rezerve de forțe vitale intacte, se adăpa la izvorul Ființei, deoarece scurgerea timpului îl sleia de puteri.

Într-adevăr timpul primordial (mitic) este timpul originilor, cel în care, pentru prima dată, își încep existența ființele și lucrurile care populează lumea în care trăiește omul. Are, deci, o valoare de exemplu, după cum

³⁶ Expresia *Marele Timp* a fost pusă în circulație de către Georges Duménil;

³⁷ Michel Meslin, „*Tempo primordiale*”, în GDR, a cura di Paul Poupard, Edizioni Piemme, Casale Monferatto, 2000, p. 240;

³⁸ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 71;

spunea și M. Eliade: „Timpul originii este prin excelență timpul cosmogoniei, clipa în care a apărut realitatea cea mai cuprinzătoare, Lumea. Cosmogonia slujește, asadar drept model exemplar pentru orice creație, pentru orice facere”.³⁹

II. 3. 2. Timpul mitic ca timp exemplar

Omul arhaic se refugia periodic *in illo tempore* nu numai pentru a se afla mai aproape de izvorul Ființei, ci și dintr-un considerent etic. Timpul în care au acționat zeii, *gestele* lor se constituiau și ca modele pentru comportamentul mundan.

Recurgând din nou la Mircea Eliade vom spune că timpul cosmogonic se constituie ca model tuturor timpurilor sacre, pentru că, dacă timpul sacru este acela în care s-au manifestat și au creat zeii, este limpede că Facerea Lumii este manifestarea divină cea mai cuprinzătoare și mai măreată.⁴⁰

De fapt, evenimentele narate de mituri s-au întâmplat într-un trecut îndepărtat; dar, întrucât asemenea evenimente sunt fondatoare, exercită întotdeauna o influență asupra lumii actuale. Ele explică de ce există o anumită instituție, de ce o anumită regulă este aplicată într-o circumstanță concretă. Căci rolul miturilor de origine, care se referă la timpul primordial, este acela de a lega tot ceea ce aparține experienței cotidiene a omului de un precedent, care s-a verificat o dată într-un timp primordial că garantează perenitatea și validitatea oricărei acțiuni umane. E vorba, deci, despre „un raport care se stabilește astfel între un trecut primitiv, cel al zeilor, al eroilor fondatori și prezentul existential al unui grup uman care manifestă voința de a-și reglementa toate actele sale după modelul exemplar din timpul începuturilor, pe care omul îl poate cunoaște numai prin intermediul miturilor.”⁴¹

Majoritatea miturilor de origine afirmă că, în acel timp primordial s-au produs evenimente care justifică regulile și care oferă o bază valorilor după care funcționează societatea umană. Timpul creației, care este cel al originilor, este deci, cel pe care se bazează orice faptă actuală, la care

³⁹ *Ibid.*; p. 72;

⁴⁰ *Ibid.*;

⁴¹ M. Meslin, *art. cit.*, p. 240;

se face referire ca la singurul model potrivit. Dar, pe de altă parte, timpul mitic (primordial) apare omului ca cel în care ordinea lucrurilor era mai bună decât în situația prezentă.

Analizând miturile cosmogonice observăm că orice creație este rodul unui preaplin. Zeii creează „dintr-un exces de putere, dintr-o energie nestăvilită. Creația este rodul unui prisos de substanță ontologică. Din acest motiv, mitul care povestește această ontofanie sacră, această manifestare victorioasă a preaplinului ființei, devine modelul exemplar al tuturor activităților omenesti: doar el poate dezvălui ceea ce este real, supraabundent, eficient”.⁴²

În *Satapatha Brahmana* VII, 2, I, 4 se spune: „Trebuie să facem ceea ce au făcut zeii la început”. „Așa au făcut zeii, așa fac oamenii”, adaugă *Taittiriya Brahmana* (I, 5, IX, 4). Pornind de la această constatare, Eliade consideră că cea mai importantă funcție a riturilor este aceea de a fixa modelele exemplare ale tuturor riturilor și ale tuturor activităților omenesti semnificative: hrană, sexualitate, muncă, educație etc. Imitarea gesturilor exemplare ale zeilor îi dă omului încrederea că faptele sale, fie că e vorba de o simplă funcție fiziologică, sau de o activitate economică, culturală, etc. primesc eficacitate. Am putea oferi, în acest sens unele exemple.

Multe mituri din Noua Guinee vorbesc despre călătorii lungi pe mare ale unor eroi mitici, care se constituie, în felul acesta, ca modele exemplare pentru cei care navighează în prezent. Dar nu numai pentru navigație există modele, comportamente exemplare divine, ci pentru orice altă activitate umană. Miturile oferă precedente pentru diferitele momente ale construcției unei corăbii, pentru tabuurile sexuale, etc. Căpitanul care porneste pe mare îl întrușipează pe eroul mitic Aori; poartă o îmbrăcăminte similară cu cea purtată de strămosul mitic și săvârșește aceleași gesturi ca și acela: dăntuiește la poalele muntelui și își întinde bratele așa cum Aori își întindea aripile.⁴³

Acest simbolism al precedentelor mitice se regăsește și în alte culturi primitive. Prin repetarea fidelă a modelelor divine, omul se mentine, pe

⁴² M. Eliade, *Sacral și profanul*, p. 86;

⁴³ *Ibid.*, p. 87;

de o parte în sacru și deci în realitate, iar pe de altă parte, datorită reactualizării neîntrerupte a gesturilor divine exemplare, lumea este sfântă. În felul acesta, comportarea lui *homo religiosus* atrage după sine sfântirea lumii în care își duce existența.

II. 3. 3. Timpul mitic ca timp paradisiac

Se înțelege de ce miturile, care se referă la ceea ce s-a întâmplat în acel timp, sunt numite uneori „istorii ale paradisiului”, ca și cum omul ar așeza în mod voluntar în aceste istorii elementele unei situații complet diferite de ceea ce trebuie să trăiască, o stare de lucruri creată de dorințele nesatisfăcute. Nostalgia originilor ar putea să nu fie adesea decât aceea a unui paradis care este astfel numai pentru că este pierdut pentru totdeauna.⁴⁴

Sub diverse forme mitul paradisiac poate fi întâlnit în toate tradițiile religioase. Există trăsături comune tuturor miturilor care înfățișează vârsta de aur a omenirii. În afară de nota paradisiacă prin excelență, adică nemurirea, aceste mituri se pot clasa în două categorii. Sunt mituri care vorbesc despre intima apropiere primordială dintre Cer și Pământ și mituri care se referă la un mijloc concret de comunicare între Cer și Pământ. Caracterul paradisiac al timpurilor începutului era dat de faptul că *in illo tempore* Cerul era foarte aproape de Pământ, putându-se ajunge la Cer prin intermediul unui arbore, al unei liane, urcând o scară sau escaladând un munte. În momentul în care Cerul s-a despărțit de pământ și s-a creat diferența existentă și astăzi, epoca paradisiacă s-a sfârșit, umanitatea căzând în condiția actuală.⁴⁵

Aceste mituri îl prezintă pe omul primordial bucurându-se de beatitudine, spontaneitate și libertate, pe care le-a pierdut în urma căderii, a unui eveniment mitic care a provocat ruptura dintre Cer și Pământ. În timpul mitic, datorită proximității dintre lumea zeilor și cea a oamenilor, ființele divine coborau pe Pământ și se amestecau cu oamenii, iar oamenii, la rândul lor, puteau urca la cer.

Ce caracteriza viața omului în starea paradisiacă? Omul avea imortalitatea, libertatea, posibilitatea de ascensiune la cer și întâlnirea fără dificultate cu zeii; de asemenea, se afla în armonie cu natura înconjurătoare, ilustrată prin prietenia cu animalele și cunoașterea limbii lor. Toate aceste caracteristici, omul primordial le-a pierdut prin

⁴⁴ M. Meslin, *art. cit.*, p. 240;

⁴⁵ M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, pp 66-67;

căderea care a provocat o „mutatie ontologică a propriei sale conditii, cât si o ruptură cosmică”.⁴⁶

Prin tehnici speciale, samanul se străduieste să abolească actuala conditie umană, aceea a omului căzut si să reintegreze conditia omului primordial despre care ne vorbesc miturile paradisiace. ^aamanul reprezintă specialistul prin excelență al extazului si al comunicării cu spiritele. Datorită acestor capacități extatice, care uneori se pot datora si unor boli precum epilepsia (sau pot fi considerat de unii drept posesiuni demonice), adică datorită faptului că își poate abandona după voință corpul si poate întreprinde călătorii mistice în regiunile cosmice, samanul este vraci⁴⁷ si psihopomp⁴⁸, este mistic⁴⁹ si vizionar.⁵⁰

^aamanul este marele specialist în chestiuni spirituale, adică cel care cunoaste cel mai bine multiplele drame, riscuri si pericole ale sufletului. Ca atare, samanul „trădează Nostalgia Paradisului, dorinta de a regăsi starea de libertate si de beatitudine dinainte de cădere, vointa de a restaura comunicarea între Cer si Pământ; într-un cuvânt, de a aboli tot ceea ce a fost modificat în însăși structura Cosmosului si în modul de existență al omului în urma rupturii primordiale”.⁵¹

Nu numai în samanism regăsim setea omului după Paradisul pierdut. Mistica creștină, cea mai recentă si elaborată dintre toate, trădează si ea nostalgia ființei umane după Paradisul pierdut.⁵²

II. 3. 4. Timpul mitic - un timp mereu actualizat

^ai în religie ca si în magie, periodicitatea înseamnă utilizarea la infinit a unui timp mitic readus în prezent. Toate ritualurile prezintă proprietatea de a se petrece acum, în această clipă. Timpul evenimential sau timpul repetat de un ritual oarecare este făcut prezent, este „re-prezentat”,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67;

⁴⁷ Numai samanul este în stare să urmărească sufletul răfăcător al bolnavului pentru a-l captura si a-l reda trupului;

⁴⁸ ^aamanul este cel care însoteste sufletele mortilor în locuintele subterane;

⁴⁹ ^aamanul poate întreprinde lungi călătorii extatice în cer pentru a cere ajutorul divin în diferite situatii critice pentru om si care reclamă interventia divinității;

⁵⁰ Datorită ascensiunii celeste, samanul stând de vorbă cu spiritele este capabil să prevadă ceea ce se va întâmpla în viitor;

⁵¹ *Ibid.*, p. 73;

⁵² Tema nostalgiei Paradisului este una foarte prezentă în mistica creștină, despre această năzuință umană vorbind si Nichifor Crainic în lucrările sale;

indiferent cât de îndepărtat ar fi imaginat.⁵³ și în creștinism, care nu vorbește despre un timp mitic, actualizat mereu, ci despre un timp istoric, în care s-au întâmplat evenimentele legate de mântuirea omului, Patimile, moartea și Învierea lui Hristos nu sunt simplu comemorate, nu se face numai o anamneză a lor, ci se petrec aievea, sub ochii credincioșilor. Hristos devine contemporan cu fiecare generație care serbează faptele vieții Sale. La sfârșitul Evangheliei după Matei se spune: „Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin!” (Matei 28, 19-20).

Timul mitic este readus periodic în prezent, iar omului îi este suficient să cunoască mitul pe care-l povestește pentru a ști cum să acționeze *hic et nunc*. Relatarea evenimentelor primordiale pe care mitul o face, constituie precedente și modele obligatorii pentru om, îl reintegrează într-o lume-arhetip. Tot ceea ce se întâmplă, fie în natura care-l înconjoară pe om, fie în cultura în care trăiește, va fi considerat întotdeauna ca repetare a ceea ce avusese loc într-un anumit timp. Van der Leeuw spunea: „tot ceea ce se întâmplă este mitic”, în sensul că relația cu timpul fondator stabilizează de mit, constituie o structură de existență pentru om, furnizându-i în același timp regulile practicii sale cotidiene. Reactualizarea timpului primordial prin intermediul diferitelor ritualuri îl face pe om contemporan cu zeii care au acționat *in illo tempore*. În acest sens, a reintegra timpul mitic în timpul sărbătorilor și prin intermediul ritualurilor particulare este, pentru om, mijlocul de a se aseza la începutul perioadei de existență a ființelor și a lucrurilor și de a regăsi prezenta activă a zeilor și a eroilor fondatori. Întoarcerea în timpul mitic, înseamnă a trăi în timpul esenței ființelor și a lucrurilor, dincolo de timpul existențelor particulare.

Pentru omul societăților arhaice fiecare existență concretă nu are baze reale, decât atunci când îi este cunoscută istoria primordială. Cunoașterea timpului originilor constituie cel mai bun antidot împotriva uzurii timpului trăit. Următorul stadiu îl vede pe om refugiindu-se pasiv într-o amintire nostalgică a unei specii de Urzeit paradisiac, un timp al copilăriei omului care îl conduce din nou înspre paradisul iubirilor infantile, prea curând degenerate în jocuri prohibite. „Trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început”; „astfel au făcut zeii, așa fac și oamenii”, spun

⁵³ M. Eliade, *Tratat de Istorie a religiilor*, Trad. de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992, p. 306;

textele hinduse. Într-adevăr sunt numeroase culturile în care sărbătorile religioase sunt văzute ca fiind repetarea unui act creator întâmplat în timpul primordial și în care ritualurile au un arhetip divin și reprezintă imitări ale actelor săvârșite de zei în acel timp. În toate tradițiile religioase ritualurile apar ca niște comportamente imitative cu referire la un timp primordial a cărui întoarcere ritualizată apare purtătoare de o valoare regenerativă. Nu e lipsit de interes să amintim că miturile despre originea remediilor medicale și despre acțiunile de vindecare se inserează, în general, într-un mit cosmogonic. Ansamblul imaginilor dramatice care descriu cum, la originea timpului, a apărut lumea se încheie întotdeauna cu apariția omului în acea lume care sfârșeste prin a se constitui într-o ordine ce pare imutabilă.⁵⁴

Astfel, miturile referitoare la timpul originilor și a creațiilor prime îl asigură pe om în propria existență. Ele vorbesc întotdeauna despre începuturi, care sunt în realitate, cum spunea Aristotel, cauze prime, deoarece evenimentele întâmplăte în timpul primordial sunt în realitate fundamentele înseși ale lumii. În acest mod, istoria mitică, adică cea care relatează primele evenimente nu se înscrie într-o temporalitate omenească, ci se leagă direct de un timp mitic. „Legând fiecare existență individuală de timpul existenței fiintelor și lucrurilor, punând strămosul în afara istoriei pentru a face din el un zeu și făcând din oameni copia zeilor sau a eroilor, evocarea rituală a timpului primordial apare ca fiind singura capabilă să exorcizeze diacronia, cel mai bun expedient pe care-l posedă omul pentru a scăpa de timpul care fuge.”⁵⁵

În ontologia mitică ce caracterizează mentalitatea primitivă, realitatea este înainte de toate imitarea a ceea ce a fost realizat într-un timp, în timpul originilor, și de aceea manifestă un anumit dezinteres pentru simpla istorie umană. Evocarea timpului primordial transfigurează realitatea concretă a lumii cotidiene a omului restituindu-i pe planul solemn al cosmosului, în care tot ceea ce este familiar omului îi apare ca fiind actul însuși al zeului. Acțiunea divină, reprezentată omului devine pentru el realitate vie în măsura în care se află a fi contemporanul zeului al cărui prim gest îl imită. Repetarea rituală a gestului creator devine astfel

⁵⁴ *Ibid.*, p. 241;

⁵⁵ *Ibid.*;

generatoare: se începe o viață nouă în sânul unei creații reînnoite. O asemenea concepție despre o lume care poate fi reînnoită prin invocarea liturgică a unui timp primordial, implică în același timp realitatea mântuirii și speranța de a accede la un paradis actualmente pierdut, credință profund ancorată în inima oricărui om care se simte solidar cu o lume care, prin legi intangibile se renovează periodic.

II. 4. Timpul mitic al sfârșitului. Apocalipsele

Vom insista acum asupra celeilalte mari grupe mitologice: miturile eshatologice sau ale sfârșitului timpului.

Timpul mitic nu se referă numai la timpul începuturilor ființării, ci și la timpul eshatologic, acela al sfârșitului, la Apocalips. Cuvântul „apocalips” vine de la grecescul „αποκαλυψις” însemnând mărturie, revelație, și se referă la acea categorie de mitografii oraculare și eshatologice prevestind sfârșitul lumii și Judecata de Apoi, prezente în multe mitologii și adesea trădând polemici doctrinare și strategii teologice acute pentru vremea când au fost compuse⁵⁶.

O altă noțiune asociată acesteia este cea de eshatologie, care provine de la grecescul „εσχάτων”, care înseamnă „cel din urmă” și care este o concepție prezentă în orice mitologie și religie despre sfârșitul universului, despre distrugerea din impuls divin a lumii, ciclic sau o dată pentru totdeauna, și despre destinul omului după moarte. Dacă eshatologia individului se interesează de soarta fiecărui suflet în condițiile lui postume, eshatologia generală este preocupată de destinul cosmic, adică de tinta universului, de etapa în care acesta își va fi epuizat sensul existenței și se va fi scurs întregul timp al istoriei, dar și de evenimentele urmând să se petreacă după acel sfârșit.⁵⁷

Mitul eshatologic este dintre cele mai complexe ca structură: „dominat de vesnica întrebare despre semnificația morții individuale, el a absorbit memoria ancestrală cetoasă a unor evenimente catastrofale (colosale inundații, ultima glaciațiune, vechi evenimente în legătură cu marile incendii

⁵⁶ Victor Kernbach, *Dictionar de mitologie generală*, Editura Albatros, București, 1995, p. 40;

⁵⁷ *Ibid.*, p. 183;

silvestre si cu focul cosmic), recompunându-se amplu sub presiunea dublă a fricii de viață si a fricii de moarte”.⁵⁸

M. Eliade considera că eshatologia nu reprezintă altceva decât prefigurarea unei cosmogonii a viitorului. Dar orice eshatologie stăruie asupra acestui fapt: creatia cea nouă nu poate avea loc înainte ca lumea aceasta să fie definitiv abolită.⁵⁹ Pentru a ilustra aceste definitii vom recurge la un demers ce tine de fenomenologia religiilor si vom relata un mit eshatologic aparținând mitologiei scandinavo-germanice.

Naglfar, marea corabie a mortii si a gigantilor va străbate obscuritatea adâncurilor Orientului condusă de zeul Loki. Din nordul extrem va coborî barca lui Fenrir („lupul gri”), cel mai feroce locuitor al lumii infernale. Din sud va urca impunătoare ambarcatiune a demonilor care se află sub ascultarea timonierului Surtr („cel negru”). Destinatia comună va fi Occidentul, sau mai bine spus blamata si chinuita Europă. Astfel vor începe ultimele zile ale universului, când monstruosul „arpe al lumii” va apărea în mijlocul oceanelor, când piticii vor iesi din grotele lor secrete si când gerul si focul vor stăpâni pământul. Când toate acestea se vor întâmpla, în scurt timp se va declansa si dramaticul epilog: întunecarea soarelui si a stelelor si începutul bătăliei finale dintre zeitățile garante ale ordinii cosmice si demoni, purtătorii haosului, fiecare dintre ei constienti de destinul care-l asteaptă.⁶⁰ Astfel, Odin (Wodan) îl va înfrunta pe Fenrir, stiind însă că va sfârși prin a fi devorat de acesta din urmă; Thor, zeul puterii si al dreptății, se va lupta cu arpele lumii, având siguranta că vor muri amândoi. Un destin întru totul analog va marca duelul dintre zeul fertilității Freyr si demonul Surtr.

Victoria răului va fi totusi evitată. Fiul lui Odin, „tăcutul” zeu Vidhar va reusi după un îndelungat duel să-l învingă pe Fenrir, în timp ce focul si apele vor completa lucrarea de distrugere si de reînnoire a lumii.

Moarte si regenerare, întrucât „Stăpânul Tenebrelor”, dragonul Nidhögggr, va elimina stirpea zeilor si a oamenilor pe care Wodan i-a generat si condus cu ajutorul lui Thor, în timp ce vor apărea, din contră, pacificii zei din dinastia Vanilor, la începutul timpului supusi sau învinsi de combativa stirpe odinică, dar destinati să domnească asupra comunității

⁵⁸ *Ibid.*, p. 185;

⁵⁹ M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, p. 50;

⁶⁰ Secondo Fuseli, *Il crepuscolo degli dei*, în *Luoghi dell'infinito* 49 (2002), p. 22;

umane la sfârșit. ⁶¹ Ȧi Vidhar va fi detinat mortii odată ce se va încheia Ragnaröök (sfârșitul lumii)? Nu, nevinovatul Vidhar va supraviețui crepusculului zeilor din semintia lui Wodan, căci va fi datorica sa să poarte în lumea nouă virtutile eroice pozitive ale epocii apuse.⁶¹

Împreună cu Baldr, echivalentul lui Apollo boreal ucis prin viclenia lui Loki, înainte de a începe istoria oamenilor si destinat să reînvie, în același timp cu reaparitia vechilor zei, pentru ca cele mai frumoase expresii ale științei lumii dispărute să poată fi mostenite de umanitatea regenerată. Nu întâmplător, mitul aminteste că Badr se născuse din zeii Wodan si Frija, „Venus” a Vanilor, si deci în persoana sa se unea si se amesteca sângele a două stirpe zeiesti.

Paralel, în lumile alăturate lumii noastre, Alfii si gnomii luminosi, din totdeauna iubitori ai muzicii si agriculturii, reuseră, cu mare dificultate să-i învingă pe Alfii tenebrelor si pe aliatii lor, piticii, stăpânii celor mai adânci pesteri. În final, datorită actului de renuntare a crudei walchirii Brunilde, îndeplinit cu o clipă înainte de arderea sa voluntară pe rugul iubitului său erou, Sigfrid, la început focul si apoi apele au realizat deplina purificare a inelului de aur al puterii, devenit blestemat din cauza avidității piticilor, a zeilor si a oamenilor, pentru a fi redat si păstrat de către inocentul Ondine.⁶²

Am relatat acest mit despre sfârșitul timpului si al lumii si nasterea unei lumi noi pentru a ilustra prezenta elementelor principale ale unei eshatologii: înmultirea relelor în lume, confruntarea finală dintre fortele binelui si ale răului, amenintarea fortelor răului de a învinge pe cele ale binelui si de a destabiliza cosmosul, biruinta binelui până la urmă, distrugerea lumii prin foc, apă sau în urma unui cataclism de dimensiuni universale, crearea unei lumi noi, în care tot ce era negativ în lumea trecută nu se mai regăsește, de fapt o restaurare a paradisului pierdut.

III. Concluzii

Omul arhaic, pentru care miturile reprezintă o povestire esențială, este cel care simte nevoia să trăiască experienta sacrului. De aceea,

⁶¹ *Ibid.*, p. 23;

⁶² *Ibid.*, p. 24;

periodic, în timpul sărbătorii, prin intermediul ritului, reactualizează timpul mitic, adică timpul începutului, al originilor, un timp paradisiac. *Homo religiosus* simte nevoia de a fi periodic contemporan cu zeii, de a coborî în prezent timpul *gestelor* lor. Aceasta deoarece fiinta sa limitată, supusă existenței temporale, a uzurii provocate de timpul scurs implacabil, trebuie să se adape din când în când la izvorul Ființei. Această reactualizare a timpului mitic întemeiază ontologic timpul profan, cotidian. Erau create adevărate brese, rupturi de nivel, cum le numea Eliade în timpul profan prin care erupea timpul mitic.

Comportamentul omului religios este unul mimetic, dar imitarea pe care o înregistrăm la nivel comportamental are un model divin, sacru, nu simplu uman. Setea de sacru a acestuia reprezintă, de fapt, setea de real. Prin aceasta el se deosebeste fundamental de omul modern, care își alege ca modele, comportamente umane. Pentru a accede la *gestele* exemplare ale zeilor, omul arhaic intra în timpul în care zeii au actionat, dar nu transportându-se el însuși în acel timp, ci aducând acel timp în prezent prin intermediul ritului. Din acest punct de vedere, ritul are funcția unui transformator de sacru.

Timpul mitic este unul la care accede întreaga comunitate umană, nu este un timp individual, ci unul comunitar, mitul având și menirea de a asigura coeziunea socială (a tribului). De aceea, omul dintr-o anumită comunitate se arată deosebit de responsabil față de propriile naratiuni mitologice, dar în același timp contribuie la demitizarea unor mituri aparținătoare altei comunități.

Timpul mitic este, de obicei, unul al începuturilor, al genezei Cosmosului și a omului, dar și al perioadei eshatologice, când Cosmosul și omul vor trece printr-un proces de transformare, dar își vor continua existența. Asadar, timp al începutului și al sfârșitului Lumii, între care se derulează categoria timpului profan, unul mereu uniform cu el însuși, monoton și care contribuie la învechirea a tot ce ființează. Recurgerea la timpul mitic are menirea de a reînnoi creația, de a-i da forța existențială necesară pentru a face față caracterului distructiv al timpului profan.

Timpul mitic nu se confundă cu eternitatea, dar reprezintă un intermediar între timp și eternitate. Având acces la el, omul religios trăiește în timpul sărbătorii ceva din eternitatea ființelor divine, care-i devin în acel moment contemporane.

Caius Cutaru

Premisele dialogului interreligios

Abstract

After a brief presentation of the inter-religious dialogue with its rules and its decalogue, dialogue made possible because of the changes of the paradigme that took place in the last century, I have pointed out some of the premises of this type of dialogue. Among these premises, I would like to name the putting into practice of the concept of open Church, that allows the reevaluation of the non-Christian religions, the unity of the whole humanity via the creation, its three aspects: the esence and structure unit related to the body and soul line, the material and spiritual aspiration unit and the destiny unit. After that, there is a present need of interpersonal communication, that each human being feels apart from the other, due to the quality of being a person. Another premises, not less important than the others, is the embodiement of Jesus Christ, that assumed in His own person the whole humanity.

Introducere

Pluralismul religios contemporan reprezintă o evidentă de care nu se mai poate face abstractie. Existenta diverselor traditii religioase, cu modul lor de a concepe divinitatea, cu propriul sistem de norme morale si cu o manifestare cultică specifică, au reprezentat de-a lungul secolelor mai mult un factor de dezbinare între oameni, decât unul de unitate. Este suficient să amintim de cruciadele crestine, de încrestinarea forțată, am putea spune, a Americii, de holocaustul care încă nu s-a sters din memo-

ria generației noastre, de *djihadul* militar¹ sau de concepția exclusivistă iudaică. În toate aceste cazuri se remarcă intoleranța față de cel care crede altfel.

Dar faptele enumerate mai sus tin de domeniul trecutului, deoarece situația s-a schimbat în mod radical în ultimele decenii, și aceasta din mai multe motive.

În contextul social contemporan, datorită invențiilor științei și tehnicii, distanțele geografice se reduc foarte mult. Prin intermediul televiziunii putem intra în contact cu diferite culturi și tradiții religioase aflate la mare distanță, putem cunoaște ceva din specificul lor religios. Devenim, în felul acesta, informați în timp real despre tot ce se întâmplă mai semnificativ pe întreaga planetă, iar acest lucru nu rămâne fără urmări în conștiința lui *homo religiosus* contemporan.

Se remarcă astăzi existența unei tendințe de cunoaștere și de apropiere între oameni. Atitudinea omului în fața unui semen de-al său nu mai este una de respingere imediată, de retragere, ci una de deschidere și încercare de dialogare. Am intrat de puțin timp în epoca dialogului: a dialogului ecumenic și chiar a unui dialog mai extins, în sfera căruia intră tradiții religioase diferite de cea creștină, dialogul interreligios.

La schimbarea mentalității au contribuit apoi pericolele de care a devenit conștient omul zilelor noastre. Invenția armelor de distrugere în masă, criza ecologică, încălcarea flagrantă a drepturilor elementare ale omului în diferite locuri de pe glob, discrepanta dramatică, la nivel social, dintre țările sărace și cele bogate, i-au determinat pe liderii religioși să se pună la masa dialogului și să caute soluții. Amintim, în acest context, Conferințele mondiale ale religiilor pentru promovarea păcii, întâlnirile de la Assisi, etc².

¹ Continutul semantic al termenului de *djihad*, prin care se înțelegea obligația credincioșilor de a edifica o societate nouă și dreaptă s-a schimbat, primind un înțeles de luptă armată. Ideea de *djihad*, înțeles ca luptă împotriva unei societăți nedrepte și caracterizate de ignoranță (de la *djahiliyya*) a încetat, însă, curând să fie de actualitate. Între asceti și mistici începea să se răspândească tendința de a transforma *djihadul* în ideea unei lupte împotriva diavolului și a propriilor porniri, cf. *Islam, cristianesimo, ebraismo - a confronto*, Edizione Piemme Pocket, Casale Monferrato, 2002³, pp. 358-359.

² A se vedea articolul P.S. Antim Târgovisteanul, *Prima Conferință mondială a religiilor pentru promovarea păcii (Kyoto - Japonia, 16-22 octombrie 1970)*, în „Biserica Ortodoxă Română” 9-10 / 1970, pp. 959-975; Pr. Prof. Petru Rezus, *Problema actualizării teologice din punct de vedere interconfesional*, în „Ortodoxia” 2 / 1973, p. 217.

La acestea se mai adaugă și pericole de ordin strict religios, cum ar fi relativismul și sincretismul, nocive pentru fiecare tradiție religioasă în parte, dacă ne gândim la relativismul care „ar putea crea o rasă de ființe umane spirituale, ce vor trăi într-un fel de noapte, în care toate pisicile sunt gri”³, cum spunea Vissert’Hooft și pentru toate tradițiile religioase în același timp, dacă ne gândim la sincretismul care nu respectă demnitatea fiecărei religii. Un alt pericol de natură religioasă îl reprezintă recrudescența mișcărilor integrale, a terorismului de orice natură, dar în special islamic, care fac să ne gândim că epoca conflictelor religioase nu a trecut, că mai există răbufniri ale urii și violenței în numele lui Dumnezeu, că se mai poate vorbi încă despre un război complex al liniilor de falie în contextul mai larg al ciocnirii civilizațiilor.⁴

În fața acestor realități, dialogul interreligios ni se revelează ca o șansă pe care nu trebuie să o pierdem, singura rezonabilă și care poate să conducă la un final fericit.

Despre dialogul interreligios în general

Schimbarea de paradigmă

Semantica termenului

În vocabularul creștin, dar și universitar, termenul „dialog” tinde să desemneze orice formă de întâlnire interreligioasă care nu e agresivă de-a dreptul. În limba engleză, cuvântul a devenit excesiv de popular. Se presupune că el a degenerat în cliseu și că mulți dintre cei care îl folosesc o fac mai puțin dintr-o convingere profundă și mai mult pentru că e ceva la modă. E de *bon ton* să vorbești astăzi despre dialog sau despre tehnicile comunicării. Chiar și această străduință a omului de a perfecționa arta comunicării, arată că a intrat într-o altă fază a dezvoltării sale. Desi cuvântul „dialog” are o arie semantică atât de vastă, el a intrat în uz abia din secolul al XVI-lea și este folosit în mod frecvent de la sfârșitul celui de-al doilea Război Mondial.⁵

³ W.A. Vissert’Hooft, *Pluralism - Temptation or Opportunity?*, in: *The Ecumenical Review*, XVIII, Nr. 2, April, 1966, p. 140, cf. Pr. Drd. Nicolae Achimescu, *Atitudini mai noi ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor față de religiile necreștine*, în *Studii Teologice* 4 / 1991, p. 95.

⁴ Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Trad. Radu Carp, Editura Antet, București, 1998, pp. 366-447.

⁵ Julien Ries, *Dialogul religiilor*, în *Grande Dizionario delle religioni. Dalle preistoria ad oggi*, sub conducerea lui Paul Poupard, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 534.

Întinderea actuală a câmpului semantic al cuvântului „dialog” în domeniul interreligios reiese din termenii care îi sunt asociați atunci când nu se schimbă între ei. Fără a avea pretentia de a oferi o prezentare exhaustivă a lor, putem aminti câteva dintre ei: „colocviu” (de exemplu: Interreligious Peace Colloquium), „conferință” (World Conference on Religion and Peace), „confruntare”, „congres” (World Congress of Faith, Muslim - Christian Congress), „consultare”, „conversație”, „întâlnire”, „simpozion” (Buddhist - Christian Symposium).⁶

S-a făcut obiecția că notiunea de „dialog” nu se găsește în Sfânta Scriptură și că în felul acesta dialogului îi lipsește autoritatea biblică. Deși «substantivul „dialog” nu se regăsește în Biblie, totuși relațiile prietenoase și întâlnirile personale frecvente sugerate de verbul activ sunt evidenciate în mod pregnant în paginile Sfintei Scripturi. Legătura lui Dumnezeu cu poporul ales și cu celelalte neamuri, relațiile și obligațiile reale implicate în legământul Său cu Noe și Avraam, activitatea regilor și judecătorilor, cartea lui Iov, scrierile profetilor și anumiti psalmi în care se prezintă întoarcerea poporului la Dumnezeu, toate acestea nu reprezintă, nici pe departe forme de monolog»⁷.

^ai în Noul Testament unde ni se înfățișează modalitatea în care Mântuitorul intra în contact cu oamenii, dialogul nu pare a fi contrar spiritului în care El vorbește cu Nicodim, cu femeia samarineancă, cu sutasul și cu proprii Săi ucenici.⁸

În fond, dialogul acoperă realități foarte diferite, cum ar fi: conflictul pentru afirmarea adevărului, compararea sistemelor religioase, convergența spirituală, comuniunea credincioșilor, complementaritatea tradițiilor chemate să se îmbogățească reciproc sau apropierea misionară în vederea convertirii partenerilor.⁹

De altfel, întâlnirea dintre credincioșii din diferite tradiții religioase a luat, în ultimii douăzeci de ani, formele cele mai diverse, mergând de la schimbul de politete, până la rugăciunea comună, de la juxtapunerea monologurilor la declarațiile în favoarea dreptății și păcii în lume.

⁶ Jean-Calude Basset, *Le dialogue interreligieux*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 277.

⁷ N. Achimescu, *art. cit.*, p. 84.

⁸ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁹ Acelasi W.A. Vissert' Hooft, în *Nouvelle Delhi 1961*, C.O.E. Neuchâtel, 1962, p. 81 spunea că: „Dialogul este o formă de evanghelizare adesea eficace în zilele noastre”, iar documentele de la Conciliul II Vatican nu văd nici o incompatibilitate între calea dialogului și cea misionară aplicate unei comunități necatolice. Ele merg împreună.

Regulile dialogului interreligios

În anul 1971, Raimundo Panikkar, unul dintre pionierii teologiei religiilor, criticat în sânul lumii catolice pentru poziția sa foarte deschisă față de religiile necrestine, a propus regulile jocului pentru întâlnirile interreligioase. În număr de opt, ele sunt esențialmente negative, deoarece tind să precizeze ceea ce nu este dialogul. Acesta nu reprezintă nici un congres de filosofie, nici un simpozion teologic, nici numai o simplă tentativă eclesială, ci este o întâlnire care se vrea a fi liberă de orice apologetică particulară sau generală, trebuie să înfrunte provocarea convertirii, dimensiunea istorică este necesară, dar nu suficientă și trebuie să fie o întâlnire religioasă în credință, în nădejde și în dragoste.¹⁰

Decalogul dialogului interreligios

Tot în deceniul al VIII-lea al secolului trecut, mai precis în anul 1978, Leonard Swindler avea să stabilească decalogul dialogului interreligios: 1) primul scop al dialogului îl reprezintă schimbarea și creșterea, în percepția pe care o are fiecare asupra realității; 2) organizarea de întruniri trebuie să fie împărtășită de comunitățile implicate; 3) întâlnirile să fie animate de onestitate și sinceritate; 4) să presupună o onestitate și sinceritate similară din partea partenerilor; 5) să se definească pe sine însuși și să-l lase și pe celălalt să o facă în termenii proprii; 6) să evite determinarea dinainte a punctelor de dezacord; 7) să se întâlnească pe picior de egalitate, *par cum pari*¹¹; 8) să facă dovada unei încrederi reciproce;

9) să aibă un minimum de autocritică față de sine însuși și față de propria tradiție religioasă și 10) să încerce să simtă în interior credința interlocutorului său.¹² Nu trebuie să trecem sub tăcere rolul creștinismului în inițierea dialogului interreligios, care a apărut și se manifestă în cadrul mai larg oferit de mișcarea ecumenică.

În acest sens amintim și propunerea făcută de Preafericitul Părinte Patriarh Justinian care „a sugerat modul de constituire a cadrului organizat,

¹⁰ Raimundo Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi, 1998, pp. 94-114.

¹¹ Același lucru îl pretindea și partea ortodoxă în dialogul teologic bilateral cu Biserica Romano-Catolică, în fața lui premergătoare, dacă ne referim în acest caz la dialogul ecumenic și nu la cel interreligios, dar regulile se pot aplica și acestui tip de dialog intercreștin.

¹² Leonard Swindler, *Ground Rules for Interreligious Dialogue*, *Journal of Ecumenical Studies* 15, 1978, pp. 413-415, cf. J.-C. Basset, *op. cit.*, p. 280.

necesar în vederea mobilizării tuturor religiilor la colaborare în sensul de a sprijini activ rezolvarea marilor probleme ale lumii de azi.”¹³

La 29 iunie 1966, în timpul vizitării Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Prea Fericirea Sa a dat următoarea sugestie: „Noi credem însă că într-o etapă viitoare, acest for intercreștin ar trebui să găsească principiile și metodele care să permită încheierea, pe baze mult mai largi, a unui Consiliu mondial al tuturor religiilor... Propunerea pe care o facem izvorăște din preocuparea Bisericilor noastre de a împlini Testamentul lui Hristos, prin slujirea omului - a omului care, după învățătura creștină, este fratele tuturor oamenilor, indiferent de culoarea pielii sale sau de credințele sale.”¹⁴

Teologul român Nicolae Achimescu vede trei rațiuni pentru care creștinismul nu ar trebui să refuze dialogul, ci să-l considere ca fiind o preocupare dezirabilă și permanentă.¹⁵ În primul rând, prin Iisus Hristos, Dumnezeu a intrat El însuși în relație cu oamenii de toate credințele și din toate timpurile. Din acest punct de vedere, întruparea Mântuitorului reprezintă dialogul lui Dumnezeu cu lumea. În al doilea rând, încercarea de realizare a unei adevărate comunități - absolut indispensabilă din perspectiva Evangheliei lui Hristos - conduce în mod inevitabil la dialog. În al treilea rând, dar nu mai puțin semnificativ, există făgăduința lui Iisus Hristos în legătură cu faptul că Duhul Sfânt ne va descoperi tot adevărul, cf. Ioan 16, 3: „Iar când va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci câte aude va vorbi și cele viitoare vă va vesti”.

Există multe alte fatete ale dialogului interreligios, dar am dori să ne limităm la analizarea uneia dintre ele, și anume la premisele acestui tip de dialog, la posibilitatea sau temeiul lui. Întrebările la care dorim să dăm un răspuns sunt următoarele: de ce este posibil dialogul dintre religii? Ce fire nevăzute leagă umanitatea, astfel încât oameni de diferite tradiții religioase să poată sta împreună la masa dialogului? Ideea de a răspunde la

¹³ Pr. Prof. Corneliu Sârbu, *Ecumenismul interreligios și unitatea lumii*, în *Ortodoxia* 3 / 1973, p. 471;

¹⁴ *Ibid.*; de asemenea, în articolul P.S. Antim Târgovisteanul, *art. cit.*, p. 959; a se consulta și prezentarea dialogului interreligios la ortodocși făcută de Diac. Prof. Univ. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1998, p. 413.

¹⁵ A se vedea în acest sens și concluziile articolului Drd. Remus Rus, *Pozitiile creștine față de religiile necreștine*, în *Ortodoxia* 2 / 1973, pp. 274-276.

asemenea întrebări ne-a venit lecturând un articol de-al părintelui Stăniloae intitulat *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*. În acest articol teologul nepereche al nostru face un scurt expozeu al relațiilor dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică în prima parte a articolului, pentru ca apoi să se oprească asupra coordonatelor ecumenismului din punct de vedere ortodox și să încheie cu prezentarea principalelor aspecte legate de premisele dialogului interreligios, trecând prin abordarea unor probleme de teologie a religiilor.

Premisele dialogului interreligios

1. Aplicarea conceptului de Biserică deschisă

Aplicarea acestui concept creează premisele unei mai bune colaborări între Biserică și organismul social, unei implicări mai sustinute din partea Bisericii într-o societate pe care este chemată să o prefacă după chipul său. Între Biserică și societate nu trebuie ridicate frontiere, din teama ca duhul lumii să pătrundă în Biserică, ci dimpotrivă, Biserica trebuie să vină în întâmpinarea lumii cu tot ce presupune aceasta. Aplicarea acestui concept se constituie și ca premisă fundamentală pentru dialogul interreligios, reprezentând o adevărată platformă în susținerea acestuia.

Comunitățile umane de tipul Bisericilor au adoptat mult timp o atitudine exclusivistă față de credincioșii care nu aparțineau respectivelor comunități. Acestia erau respinși în mod sistematic, numai că astăzi s-a ajuns să se constientizeze faptul că izolarea nu produce nimic bun. „Faptul acesta devine și mai clar când se știe cât de mult s-a atrofiat umanul în triburile care au trăit închise în insule izolate în mijlocul oceanelor”, atrăgea atenția părintele Stăniloae.¹⁶ Îmbogățirea spiritului uman datorită progresului din epoca modernă se realizează numai într-un grup uman deschis, în care barierele de orice fel au dispărut, permițând libertatea și largă circulație de idei.

Biserica zilelor noastre „trebuie să fie într-o comunicare vie cu toată umanitatea, care mai ales în timpul mai nou se îmbogățește uimitor prin trăirea ei în orizontul universal.”¹⁷

Dacă în trecut se putea vorbi despre o Biserică închisă, care avea o dominație totală și absolută asupra membrilor ei, transformați într-un fel

¹⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în *Ortodoxia*, 4 / 1967, p. 530.

¹⁷ *Ibid.*

de *militia Christi*, o armată cu totul ascultătoare de ordinele primite împotriva celor care nu se încadrau în granițele ei, în prezent membrii Bisericii au început să citească semnele timpului¹⁸. Aceste semne se referă la necesitatea părăsirii unui asemenea concept de Biserică - închisă, Biserică - citadelă sau Biserică - front și adoptarea concepției despre o Biserică deschisă spre lume, receptivă dialogului cu toate religiile. Concepția care e pe cale de a fi părăsită, adică aceea de Biserică - închisă, mai era legată și de notiunea unei Biserici cu o viziune statică despre lume și Dumnezeu și-n luptă pentru a ține lumea neschimbată, pentru că așa vrea Dumnezeu. Această concepție a fost promovată de Biserica Romano-Catolică mai ales în perioada Evului Mediu, dar a fost împrumutată și de unii reprezentanți ai protestantismului, deosebit de exclusivisti în privința celor de altă convingere religioasă, mai ales în perioada inițială. Ea s-a oglindit pe deplin în planurile de cruciadă creștină împotriva necredincioșilor. Concepția descrisă mai sus - remarcă părintele Stăniloae - nu a fost pe deplin părăsită nici în prezent de Biserica Romano-Catolică.

Noua concepție care-și face loc în conștiința credincioșilor trădează și o schimbare produsă în mintea celor care fac parte din organismul eclezial, căci pentru ca lumea să manifeste deschidere față de Biserică și Biserica trebuie să se deschidă față de lume. Această deschidere reciprocă creează premisele slujirii lumii, imperativ la care ne îndeamnă și Mântuitorul: "Căci cei ce slujesc bine, rang bun dobândesc și mult curaj în credința cea întru Hristos Iisus" (I Timotei 3, 13) sau: „După cum și Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească El și să-^ai dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (Matei 20, 28), cu locul paralel din Evanghelia după Marcu: „Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-^ai dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10, 45).

Biserica nu trebuie să asiste în mod pasiv la degradarea societății umane și să critice acest fapt, ci trebuie să se avânte în vâltoarea prefacerilor sociale prin dimensiunea slujitoare a ei pentru a contribui în acest fel la progresul social spre care suntem chemați. În această cheie trebuie înțeles progresul spre punctul Omega despre care vorbea Teilhard

¹⁸ Tema aceasta a citirii semnelor timpului este una deosebit de dragă actualului papă Ioan Paul al II-lea, care s-a arătat foarte deschis și dialogului interreligios.

¹⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, Trad. de Maria Ivănescu, Editura Aion, Oradea, 1997;

de Chardin în lucrarea sa *Fenomenul uman*.¹⁹ Aceasta deoarece numai „în perfecționarea relațiilor sociale apare și se dezvoltă respectul omului față de om, conștiința demnității umane, conștiința frățietății și practica comuniunii umane, pe care o cere atât de insistent Evanghelia lui Hristos”.²⁰

Dar considerațiile pe care părintele Stăniloae le face în continuare intră în sfera teologiei religiilor, deoarece se referă la lucrarea lui Dumnezeu *extra Ecclesia*: „Dumnezeu lucrează nu numai prin Biserică asupra oamenilor, ci și prin oameni - dinăuntru sau din afara Bisericii - asupra Bisericii. De aceea ea trebuie să fie deschisă vocii lui Dumnezeu atât când o trimite să lucreze asupra oamenilor, cât și când îi cere să asculte și să vadă lucrarea Lui în oameni”.²¹

Citându-l pe episcopul anglican John Robinson cu care nu este într-un tot de acord, teologul român evaluează pozitiv formula „Biserică latentă” între ceilalți oameni, nu numai în sensul că acești oameni pot deveni într-o bună zi Biserică, sau că Hristos îi cheamă și pe ei la Sine, ci în sensul că prin ei Hristos duce lumea spre tintele superioare voite de El. Există împlinitori ai vocii lui Dumnezeu în afară de organizarea bisericească, care chiar dacă nu o stiu se pun în slujba lui Dumnezeu, contribuind astfel la împlinirea scopurilor Lui în lume și completând prin aceasta lucrarea lui Hristos prin Biserică. Nu trebuie făcută confuzia între conceptul de Biserică latentă între ceilalți oameni (între necreștini n.n.) și conceptul protestant de Biserică invizibilă, deoarece potrivit învățăturii de credință ortodoxă, Biserica este văzută, ca instrument ordinar și sigur al mântuirii.

Părintele Stăniloae nu reprezintă o voce singulară în Ortodoxie. În același context, Al. Schmemmann, spunea: „Noi credem că Hristos este prezent în orice căutător al adevărului. Simon Weil a spus că chiar dacă o persoană fuge cât poate de Hristos, dacă această fugă e spre ceea ce consideră el că e adevărat, el aleargă de fapt în bratele lui Hristos”.²² Existenta lui Hristos în toți cei ce caută adevărul, în toți cei care împlinesc voia Lui, chiar dacă Acesta rămâne un Hristos incognito pentru ei s-ar putea constitui într-o altă premisă a dialogului ințreregios. Recunoscut sau nu Hristos este în mijlocul tuturor acelora care caută adevărul.

Numai manifestând o astfel de atitudine deschisă spre cei aparținători

²⁰ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 529.

²¹ *Ibid.*, p. 531.

²² Al. Schmemmann, *For the life of the World*, în National Student Christian Federation, New York, ed. 2, noiembrie 1963, p. 5, cf. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 532.

altor tradiții religioase, numai valorizând propria lor viață spirituală se pot crea premisele unui dialog interreligios autentic, deoarece în lipsa deschiderii nu se poate aștepta decât lipsă de deschidere și de comunicare din partea celuilalt.

2. Unitatea întregii umanități prin creație

„Lumea este, în fond, spiritual una, rămânând desigur din alte puncte de vedere împărțită”, spunea părintele Stăniloae, afirmând în acest fel unitatea ontologică și creatională a întregului neam omenesc. De aceea, orice creștin trebuie să fie mai conștient decât de obicei de solidaritatea sa umană cu toți semenii, indiferent de apartenența rasială, culturală sau religioasă. „Există o identitate esențială a tuturor oamenilor, de o semnificație deplină, întrucât Dumnezeu este Creatorul tuturor oamenilor, al tuturor neamurilor”²³.

Acest lucru poate reprezenta o bază certă, o premisă a dialogului la care se pot alinia toate religiile și de asemenea o clarificare pentru noi, creștinii, în privința locului ocupat de alte tradiții religioase în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Numai că la această clarificare se poate ajunge doar terțat, printr-o practică îndelungată a dialogului, dublată de o încredere tot mai profundă a participanților.

Chiar dacă în concertul națiunilor, a acestei societăți planetare, fiecare popor, și chiar fiecare individ prezintă o anumită particularitate, totuși toți și toate se simt legați structural întreolaltă, ca fapte ale aceluiași Creator.

„Există o unitate incontestabilă - spunea N. Achimescu - o unitate de creație, în baza căreia omenirea nu este o «monotonie cosmopolită», ci se prezintă ca o unitate în diversitate”²⁴.

Așa cum individul face parte din organismul social, tot așa orice popor aparține marelui organism constituit de umanitate: „căci precum trupul unul este, și are mădule multe, iar toate mădulele trupului, multe fiind, sunt un trup, ... Căci și trupul nu este un mădule, ci multe” (I Corinteni 12, 12-14), deoarece Hristos a venit „să surpe peretele din mijloc al despărțiturii, desfășurând vrăjmășia în trupul Său, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea” (Efeseni 2, 14-15).

²³ N. Achimescu, *art. cit.*, p. 88.

²⁴ Nicolae, Mitropolitul Ardealului, *Studii de teologie morală*, Sibiu, 1969, p. 43, cf. Pr. drd. Nicolae Achimescu, *Teologi ortodocși români față de religiile necreștine*, în *Studii Teologice* 3 / 1991, p. 126.

După învățătura Sfintei Scripturi, întregul neam omenesc se trage dintr-o singură pereche de oameni. Atât Vechiul, cât și Noul Testament presupun unitatea neamului omenesc în sens strict. Din această **unitate de origine** a neamului omenesc (cf. Fapte 17, 26: „și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fata pământului”), rezultă alte trei aspecte ale unității speciei umane: unitatea de esență și de structură pe linie trupească și suflătească, unitatea de aspirații materiale și spirituale și unitatea de destin (I Timotei 2, 4: „Care voințe ca toți oamenii să se mântuiască și la cunostința adevărului să vină”). Dogmele crestine, dogma despre păcatul strămoșesc și dogma despre mântuirea obiectivă au ca premisă proveniența tuturor oamenilor din Adam și dovedesc prin aceasta unitatea neamului omenesc. Textul scripturistic clasic care vorbește despre unitatea neamului omenesc este cel din Romani 5, 12. 15: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el”... „căci dacă prin greșala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos”.

Aceeași învățătură despre unitatea creaturală și de destin a tuturor oamenilor străbate și scrierile Sfinților Părinți și scriitorii bisericești.

Minucius Felix spunea: „Toti ne năstem cu o soartă comună, ne deosebim numai prin virtute” (*Octavius XXXVII*, 10), vrând prin aceasta să sugereze unitatea de destin a tuturor oamenilor și indirect unitatea lor de origine, de ființă și de aspirații.²⁵ În aceeași notă se exprimă și Lactantiu: „Dacă noi toți am ieșit dintr-un singur om, pe care l-a creat Dumnezeu, atunci suntem în mod cert înrudiți prin sânge și de aceea este o așa de mare crimă a urî un om, chiar dacă el este un criminal” (*Instit. Div.* V, 10). Iar Sfântul Ioan Gură de Aur surprinde același adevăr al unității neamului omenesc atunci când afirmă: „Toti fără excepție suntem în aceeași natură” (*Comentar la Psalm LVII*, nr. 1).

Având ca punct de sprijin unitatea omenerii se poate explica convergența în privința modului de manifestare și a aspirațiilor diferitelor religii ale lumii. Astfel, cu cât convergența este mai accentuată, cu atât și natura umană înseamnă că s-a denaturat mai puțin în urma căderii în păcat și cu cât divergența este mai accentuată, cu atât sunt mai pronunțate denaturarea și degradarea naturii umane după cădere.²⁶

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Pr. Prof. C. Sârbu, *Pozitii principale ale Ortodocsilor față de celelalte religii*, în *Ortodoxia* 4 / 1969, p. 511.

Tot pornind de la o asemenea premisă se pot explica și similitudinile dintre anumite idei și practici creștine și cele existente în alte religii, fără ca să existe un împrumut dintr-o parte în alta. Cum natura umană este identică în esență și structura ei e normal ca aspirațiile și manifestările religioase să fie într-o anumită măsură similare. Această realitate creaturală face posibile analogiile între creștinism și celelalte religii.²⁷

ai tot ca o evaluare pozitivă a celorlalte religii, în baza unității structurale a neamului omenesc, putem afirma că suntem scutiți de anumite exagerări în privința creării unei distanțe artificiale între creștinism și celelalte religii ale lumii, mai afirmă prof. C. Sârbu, căci oricât de degradată ar fi o religie, ea tot nu iese din sfera umanului.²⁸

Nu trebuie uitat faptul că unitatea de natură, de aspirații și de destin uman constituie „primul punct de posibilitate de contact între creștinism și celelalte religii ale lumii”²⁹, constituindu-se în acest fel în premisa de bază a dialogului interreligios.

Lui Tertulian îi plăcea să numească această natură umană comună ca fiind „creștină din fire” (*anima naturaliter christiana*)³⁰ și tinzând în chip firesc spre religia cea mai înaltă. Natura umană pretinde dialogul, este dialogică în sine însăși, „... este prezentă în dialog în mod paradoxal deoarece dialoghează cu ea însăși și, în ea însăși se miscă spre ideal; în toate persoanele există aceeași natură umană care prin propria esență cere dialog pentru ca propria unitate existentială să se răsfrângă și în unitatea de perspectivă a persoanelor”.³¹ Persoana umană dintru început a fost creată să stea de vorbă cu Dumnezeu și cu semenii săi, adică să dialogheze. Dar dacă a sta de vorbă cu semenii săi nu era un fapt iese din comun, cum putea ea să dialogheze cu Creatorul? În virtutea cărui dat ontologic sau a cărui dar primit?

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Drd. Titi Dincă, *Dialogul interreligios în teologia ortodoxă română contemporană*, în Studii Teologice 1 /1991, p. 98.

³⁰ Mergând pe firul identificărilor naturii umane comune tuturor oamenilor vom aminti afirmatia părintelui Rafail Noica, care spunea că Ortodoxia este firea omului, iar musulmanii vrând să-l citeze pe Tertulian, vor spune că fiecare om, ontologic este musulman, însă abaterea lui de la credința originară se datorează educației primite în familie. De aceea părintii poartă întreaga responsabilitate pentru destinul ulterior al omului deraiat de la credința islamică.

³¹ T. Dincă, *art. cit.*, p. 98.

De aceea nu putem să nu ne referim, chiar dacă pe scurt, la structura ființei umane care poartă în sine „chipul slavei celei negrăite” a lui Dumnezeu și care este chemată să realizeze asemănarea cu Creatorul. Indiferent cărei religii îi aparțin, oamenii au ca trăsătură fundamentală comună chipul și vocația asemănării cu Dumnezeu. Ei sunt persoane diferite, dar au în comun chipul și asemănarea, formând prin aceasta o unitate. Din acest punct de vedere, întrucât Adam este fiul cel „făcut” al lui Dumnezeu, tot neamul omenesc ce a urmat e neamul lui Adam. Fiecare urmaș al lui Adam (Facere 5, 5) poartă în sine chipul lui Dumnezeu primit de natura umană în actul creării lui Adam. Toti oamenii sunt ontologic purtătorii unui ferment de unitate, care circulă în totii fără să se diminueze și fără să se împartă.³² Abia după aceea vine, ca o consecință a acestei relații ontologice, modul istoric în care apare unitatea biologică a oamenilor prin originea lor comună în Adam.

3. Necesitatea comuniunii personale

E firesc ca natura umană să se situeze într-un permanent progres și într-o depășire firească a ei - spunea părintele Stăniloae - procese la care își aduce aportul într-un mod ascuns și harul divin, care-i potentează capacitățile primite prin creație.

„i pentru faptul că progresul ei constă mai ales „în deschiderea persoanei umane față de altă persoană și e ajutată să se realizeze în comun de comuniunea ce se instaurează în felul acesta, pe drept cuvânt unii gânditori creștini mai noi afirmă că experiența divinului are loc azi în primul rând în comuniunea de la persoană la persoană”³³.

Martin Buber, în celebra sa carte *Ich und Du*,³⁴ a intuit ceea ce aproape toată teologia creștină mai nouă a dezvoltat: că Dumnezeu e trăit în mod principal în comuniunea cu un alt om și că din aceasta a provenit necesitatea întrupării Fiului lui Dumnezeu.

În acord cu intuiția lui Buber, episcopul anglican Robinson spunea: „Astăzi omul nu caută un Dumnezeu (izolat) din care să iradieze harul, ci pe aproapele, din care să iradieze harul sau extrema bună-voință. Numai așa se poate ajunge la Dumnezeu... Numai așa pot descoperi unii oameni azi pe Mesia. Numai dacă vine la ei un frate al lor, sau ca Acela ce le

³² N. Achimescu, *Teologi ortodocși...*, pp. 127-128.

³³ D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 532.

³⁴ Martin Buber, *Eu si Tu*, Trad. de ^atefan Aug. Doinas, Editura Humanitas, București, 1992.

spalã picioarele”. „Numai într-un om si ca om, oamenii au perceput pe Fiul”. „Prima sarcinã a teologiei si a Bisericii în generatia noastrã este de a face din nou posibilã o astfel de întâlnire”³⁵

Cu alte cuvinte, Hristos poate fi descoperit de omul contemporan în misterul care înconjoarã persoana aproapelui sãu. De aceea, insistând pe necesitatea comuniunii personale, pe taina persoanei umane, care-L reveleazã pe Dumnezeu semenului sãu putem considera aceastã comuniune ca fiind o premisã a dialogului interreligios, care este înainte de toate o întâlnire de persoane, de credinciosi aflati în prezenta altor credinciosi. În zilele noastre s-a ajuns din nou la necesitatea experientei directe, nemijlocite, la reactualizarea cuvintelor Sfântului Apostol Toma de dupã Învierea Mântuitorului: „Dacã nu voi vedea eu în mâinile Lui semnul cuielor si dacã nu-mi voi pune degetul meu în semnul cuielor si dacã nu-mi voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede” (Ioan 20, 25). De aceea, s-ar putea spune cã drumul cãtre Dumnezeu este pavat cu întâlniri personale cu semenii care-L reveleazã, iar orice dialog poate deveni un moment crucial în viata unei persoane, un moment al trezirii constiintei, al dobândirii unei experiente inefabile. Pãrintele Stãniloae exprima în modu-i caracteristic, cu mare delicatete si adâncime aceastã nevoie de comuniune personalã: „În alte cuvinte, Hristos poate fi descoperit de omul de azi în misterul care mã întâmpinã pe mine din tine si pe tine din mine, mister care nu poate fi identificat cu constructia fizico-chimicã a mea sau a ta si care mã angajeazã pe mine fatã de tine si te angajeazã pe tine fatã de mine cu obligatia absolutã de a lucra unul pentru altul, de a ne iubi unul pe altul. De unde poate veni trãirea acestei responsabilitãti absolute, dacã nu din acoperirea «aur» ce ti-o dã tie în ochii mei si mie în ochii tãi, absolutul divin, din valoarea absolutã pe care o are si omul ca chip al absolutului divin. Cãci fãptura ta sau fãptura mea firavã si trecãtoare, oricât de misterioasã ar pãrea, nu poate naste ea însãsi aceastã responsabilitate absolutã în mune sau în tine, dacã n-ar fi în legãturã cu absolutul ultim”.³⁶ Or în acest tip de relatii de absolutã responsabilitate pot intra si oamenii aflati în afara Bisericii vãzute, iar aceasta este o dovadã cã si între ei lucreazã Hristos.

Paradoxal, dimensiunea personalã a dialogului trece în plan secundar într-un mare numãr de întâlniri interreligioase. Într-adevãr experienta ne aratã cã dacã declaratiile finale, adesea elaborate cu cea mai mare grijã

³⁵ *Ibid.*, p. 533.

³⁶ *Ibid.*, pp. 533-534.

nu sunt urmate de nici un efect, legăturile personale, stabilite în afara acestor întâlniri reprezintă rezultatul, în același timp cel mai tangibil și promitător în privința schimbării de spirit pe termen lung.³⁷

Trei factori de natură diferită tind să estompeze aspectul esențialmente personal al dialogului: organizarea întrunirilor, reducerea religiilor la un sistem de credințe și rolul de purtători de cuvânt al participanților.³⁸

În ce privește primul factor, este un fapt bine cunoscut că majoritatea întâlnirilor internaționale fac obiectul unei pregătiri minucioase, fără de care ar fi de negândit. Totuși preocuparea legitimă de eficacitate merge împotriva spontaneității necesare unui dialog autentic. Foarte rari sunt organizatorii care să fie la fel de preocupați de persoanele care participă la dialog așa cum sunt interesați de subiectul prezentat. Cel mai adesea un program prea încărcat nu lasă prea mult timp la dispoziția participanților. Acesta nu se pot bucura de posibilitatea de a face schimburi de experiență profunde și de cele mai multe ori se dă prioritate expunerilor pregătite anterior.

Una dintre caracteristicile Occidentului și implicit a creștinismului o reprezintă conceperea religiei ca un sistem de credințe exprimate sub formă de propoziții (teze).³⁹

Din cauza caracterului lor adesea universitar și de un pronunțat gust pentru expunerile paralele pe aceeași temă, abordată în lumina diverselor tradiții, numeroase dialoguri dau impresia că se limitează la o istorie comparată a religiilor, cu diferența că fiecare vorbește în numele propriei sale tradiții.⁴⁰

³⁷ Un bun exemplu îl constituie Grupul de studii islamo-creștine a cărui dare de seamă anuală se face în revista *Islamochristiana*.

³⁸ J.-C. Basset, *op. cit.*, p. 283.

³⁹ A se vedea în acest sens începuturile miscării Protestante prin afisarea celor 95 de teze de către Luther pe usa catedralei din Wittenberg, dar înainte de acest moment întreaga teologie scolastică se baza pe un asemenea sistem dublat de o exigență argumentare.

⁴⁰ Nu întâmplător R. Panikkar și Klaus Klostermaier au grijă să distingă între o istorie comparată a religiilor și dialogul interreligios, cel din urmă autor amintit spunând că: compararea religiilor nu este interesantă decât atâta timp cât nu s-a înțeles ceea ce este religia cu adevărat, căci nu poate fi comparat decât ceea ce se află la suprafață. Desigur, este un punct de vedere, deoarece nu putem trece în derizoriu o întreagă ramură de abordare a științei religiilor, abordarea comparată care-l are ca reprezentant de frunte al ei pe Mircea Eliade, numai că pentru dialogul interreligios acest tip de abordare se poate constitui într-un adevărat factor de blocaj. Există riscul, pentru cei prezenți în dialog, să nu se mai asculte între ei, preocupați fiind de expunerea cât mai fidelă a propriului sistem doctrinar.

Al treilea factor are de-a face cu una din datele inerente dialogului câtuși de puțin oficializată. De exemplu, întâlnit în India, un hindus își exprimă în mod natural convingerile sale religioase, cu toate nuanțele proprii curentului de gândire căruia aparține și cu sensibilitatea sa personală. Transplantat în cadrul oficial al unei întâlniri internaționale, el se va simți mai mult sau mai puțin constrâns să vorbească în calitate de hindus, reprezentând ideile generale sau curentul dominant al acestei tradiții, fără un prea strâns raport cu experiențe religioase specifice credincioșilor din India.

Dialogul interreligios se situează în tensiunea dintre apartenența comunitară și libertatea individuală sau între atașamentul la o tradiție și credința personală. Aceasta este condiția esențială pentru ca dialogul să devină o întâlnire între persoane în care putem aștepta să se întâmple cu adevărat ceva nou. Or, această noutate rezidă în primul rând în experiența personală a participanților.⁴¹

Dialogul, ca orice relație umană, pretinde încredere reciprocă, deoarece în lipsa acesteia nu există dialog. Adevărul este că dimensiunea personală a dialogului se realizează foarte rar în cadrul dialogurilor instituționalizate. Cu toate acestea, dialogul interreligios, chiar și în acest cadru instituționalizat, cu toate imperfecțiunile lui, trebuie să constituie o preocupare permanentă a creștinismului. Aceasta deoarece încercarea de realizare a unei adevărate comunități, cerută de preceptele Evangheliei lui Hristos, ce are drept prototip Biserica în calitatea ei de comunitate perfectă, comunitate ce conduce la mântuire pe membrii ei, are ca țel final dialogul. Evanghelia iubirii propovăduită de Mântuitorul ne cere să căutăm cu orice pret comuniunea cu toți semenii noștri indiferent de tradiția religioasă căreia îi aparțin, pentru a putea deveni cu toți cetățeni ai casei lui Dumnezeu.

Credința noastră în Iisus Hristos ne cheamă să realizăm o comuniune interpersonală cât mai perfectă, ne solicită permanent spre o viață comunitară care să se configureze noii realități aduse de Hristos „care a făcut din cele două lumi – una, adică a surpat peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia... ca, într-o Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea. ^ai să-i împace pe amândoi cu Dumnezeu, uniți într-un singur trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia...” (Efeseni 2, 14-19). Hristos ne scoate din izolarea proprie și ne pune într-o legătură intimă cu toți semenii noștri. El ne și eliberează de

⁴¹ J.-C. Basset, *op. cit.*, p. 287.

robia egoismului în care putem cădea oricând, de izolarea provocată de autosuficiență, determinându-ne să intrăm într-un dialog constient, liber și sincer cu toți ceilalți.

Dacă anterior am afirmat caracterul de persoană a ființei umane, caracter personal care oglindește, prin chipul lui Dumnezeu din noi, caracterul personal al Treimii și am insistat asupra importanței pe care o are persoana în dialog, persoana văzută ca ființă dialogică, la nivel interreligios apare totuși o problemă conceptuală. Nu putem să nu amintim obiectia fundamentală din tradițiile orientale care sunt străine notiunii occidentale de persoană. Chiar dacă asertiunea lui D.T. Suzuki e fundamental corectă: „Ego-ul individual se afirmă cu tărie în Occident. În Orient nu există ego”⁴², nimic nu ne oprește să considerăm notiunea de persoană ca o contribuție a Occidentului la dialogul al cărui initiator și este; cu condiția să nu o absolutizăm. Într-adevăr, India cunoaște relația personală cu Ishvara, iar zen-ul practică dialogul dintre maestru și discipol, dar ambele refuză să vadă în persoana umană o realitate ultimă, o valoare absolută.

4. Întruparea Mântuitorului

În afara temeiurilor care fac posibilă întâlnirea dintre religii, amintite anterior, părintele Stăniloae consideră că cel mai teologic și cel mai creștin temei îl constituie „legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci și ca om prin întrupare, cu toți oamenii.”⁴³

În acest sens îl citează pe profesorul Egbert de Vries care, în referatul său de la a Treia Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi a spus: „Plini de bucurie, noi afirmăm solidaritatea noastră cu toți oamenii, pentru că Domnul nostru s-a unit pe Sine cu noi toți, devenind om. Solidaritatea cu toți oamenii, de orice națiune, clasă sau culoare și credință, fără distincție, în umanitatea noastră comună, este un punct de plecare pentru reînnoirea vieții și mărturisirea Bisericilor în Duhul Sfânt”.⁴⁴ Era firesc să se nască în felul acesta în sânul lumii creștine „ideea de solidaritate activă, lucrătoare într-o iubire și să ocupe un loc central, atât pe plan teoretic cât și pe plan practic.”⁴⁵

⁴² D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York, 1957, p. 129, cf. J.-C. Basset, *op. cit.*, p. 289.

⁴³ D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 535.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ C. Sîrbu, *art. cit.*, p. 474.

Unul din textele Conciliului Vatican II îi numeste pe creștini „poporul mesianic”, adică acel popor care proclamă și luptă pentru realizarea făgăduințelor mesianice și pune în inima existenței umane pe Hristos, ca suprem centru al tuturor dorințelor și speranțelor istoriei. Întreaga teologie a religiilor⁴⁶ are un fundament hristologic; de fapt, acest fundament hristologic reprezintă și specificul acestei noi discipline care încearcă să se raporteze la celelalte religii prin prisma tainei întrupării Fiului lui Dumnezeu înomenit în personajul istoric Iisus Hristos.

Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat în numele tuturor oamenilor din toate timpurile și din toate locurile. Întruparea Lui nu-i privește numai pe creștinii care cred în El, pentru că în acest mod am limita caracterul universal al întrupării; nu s-a întrupat nici numai pentru cei care L-au cunoscut în mod direct, ci s-a întrupat și pentru noi cei de astăzi, după cum mărturisim în Simbolul de credință: „Care pentru noi (toti) și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri”. Hristos, Care este „lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume” (Ioan 1, 9), este în același timp Cuvântul întrupat, „plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14), El este Acela prin care Dumnezeu „a împăcat lumea cu Sine Însuși” (II Corinteni 5, 19), și, prin El, Dumnezeu a făcut cunoscută taina voinței Sale, „ca toate să fie cuprinse iarăși în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ - toate într-un El” (Efeseni 1, 10). De asemenea, întruparea Mântuitorului reprezintă dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea, iar „a fi în dialog înseamnă a fi parte integrantă a lucrării continue a lui Dumnezeu în mijlocul nostru și a tuturor semenilor noștri, indiferent de credința lor.”⁴⁷

Dată fiind unitatea neamului omenesc ca rod al creației și premisă a mântuirii obiective, întruparea Mântuitorului consfințește această unitate a neamului omenesc, o potentează și îi deschide perspectiva desăvârșirii ei depline. Prin întrupare, Iisus Hristos s-a identificat cu toată omenirea. Confirmând prin această identificare unitatea de origine, de esență, de aspirații și de destin a neamului omenesc întreg, El pătimește, moare și înviază pentru toți oamenii. Prin aceasta creează premisele unui univer-

⁴⁶ Teologii români, în frunte cu părintele Stăniloae erau conștienți de dificultatea formulării unei teologii a religiilor necreștine, care să satisfacă fiecare religie în parte. De aceea, s-a adoptat „o poziție mai practică, care are în vedere apropierea între religii, cunoașterea reciprocă și colaborarea pe plan social”, cf. R. Rus, *art. cit.*, pp. 274-275; a se vedea și T. Dincă, *art. cit.*, p. 106.

⁴⁷ N. Achimescu, *Atitudini mai noi...*, p. 85.

salism hristocentric, a cărui realizare constituie ecumenismul cu adevărat universal.⁴⁸ Dar efectele întrupării se regăsesc și la nivel teologic propriu-zis, adică al relațiilor intratrinitare, nu în sensul unei modificări, deoarece întruparea Logosului divin a însemnat aducerea întregii umanității în comuniunea treimică, în baza firii umane pe care și-a împropriat-o.

Prin urmare, hristologia, și nu religia comparată trebuie să fie baza preocupărilor noastre. Interesul nostru primordial nu-l reprezintă „conferințele interreligioase” în sine, ci el trebuie să constea în prezenta noastră împreună cu Hristos în lucrarea Sa continuă în mijlocul oamenilor de alte credințe religioase.⁴⁹

Hristos, Fiul prin excelență al Tatălui a adus în lume duhul înfierii, ne-a făcut pe toți părtași la filiația Lui, ne-a făcut frații Lui și frați întreolaltă, desființând orice deosebire, făcând să nu mai fie „iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femească, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28).

Există și alte temeuri pentru promovarea dialogului interreligios,⁵⁰ însă în studiul de față am luat în discuție doar acestea patru care ni s-au părut mai semnificative. Toate aceste temeuri nu fac altceva decât să ne determine să privim cu alți ochi celelalte tradiții religioase, să părăsim propria autosuficiență în care de multe ori suntem tentați să alunecăm și în ultimă instanță să simțim sentimentul frățietății și al filiației față de Hristos cu toți semenii noștri pentru care Mântuitorul a venit în lume.

Concluzii

Dialogul interreligios reprezintă o realitate intrată de ceva timp în obisnuinta omului modern. El nu este altceva decât efectul unei mari mutații produse la nivel conceptual, al unei schimbări de paradigmă, prin care relațiile tensionate dintre confesiunile creștine sau dintre religiile lumii s-au estompat și au făcut loc dialogului, posibilității de a sta față în față. În felul acesta s-a realizat apropierea mult dorită.

⁴⁸ R. Rus, *art. cit.*, pp. 275.

⁴⁹ N. Achimescu, *Atitudini mai noi...*, p. 87.

⁵⁰ Cum ar fi de exemplu o unitate a Descoperirii dumnezeiești în omenire, nefăcând abstracție de concepția mai largă despre revelația primordială, din care au răma crâmpoie de adevăr în sânul diferitelor religii și de concepția revelației naturale, în baza căreia unii dintre reprezentanții religiilor necreștine au ajuns la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, deși erau lipsiți de revelația supranaturală; a se vedea în acest sens N. Achimescu, *Teologi ortodocși români...*, pp. 130-135.

Propovăduirea Evangheliei lui Hristos de două mii de ani încoace nu putea să nu-si facă efectul asupra celor ce nu cunosc Biserica sau din diferite motive au renunțat să mai facă față din cadrele Bisericii văzute, dar dintre care unii sunt ținuți încă în sfera de influență și de iradiere a ei. Lumea este, în fond, spiritual una, dar rămâne împărțită din alte puncte de vedere. Ideile și valorile umane sunt unanim recunoscute chiar dacă unii le transpun în practică iar alții mai puțin.

Există o anumită diferență între felul în care creștinismul apusean, fie el catolic sau protestant, s-a raportat la religiile necreștine și cel răsăritean. Dacă în trecut Apusul a fost mult mai exclusivist față de aceste religii, în prezent încearcă să se apropie foarte mult de acestea, uneori chiar nepermis de mult. A se vedea aici pozițiile lui R. Panikkar criticate chiar și de Biserica Romano-Catolică din care face parte. În același timp Ortodoxia nu are un punct de vedere atât de bine definit ca și creștinismul apusean, dacă ne referim la această nouă disciplină numită teologia religiilor, însă este un punct de vedere mai echilibrat, care nu exclude pe nimeni de la mântuire, dar nici nu desființează specificul creștin.

În acest fel, dialogul interreligios este singura cale de parcurs în prezent în privința relațiilor dintre creștini și necreștini, dialogul fiind de preferat violentelor de orice tip care au caracterizat aceste relații în trecut și uneori chiar și astăzi. Însă dialogul nu este numai necesar, ci este și posibil.

Dialogul este posibil deoarece există o serie de premise pentru această realitate nouă în câmpul religiilor. Printre aceste premise amintim punerea în practică a conceptului de Biserică deschisă care permite reevaluarea religiilor necreștine, unitatea întregii umanități prin creație, cu cele trei aspecte ale ei: unitatea de esență și de structură pe linie trupească și sufletească, unitatea de aspirații materiale și spirituale și unitatea de destin. Există apoi necesitatea unei comuniuni personale pe care o resimte fiecare ființă umană în parte în virtutea datului ei ontologic de persoană. O altă premisă nu mai puțin importantă o reprezintă întruparea Mântuitorului, care a asumat în Ipostasul său întreaga umanitate, nu numai o parte a ei, a îndumnezeit-o „pe cât i se putea”, și a chemat întreaga omenire la mântuire. Toate aceste premise nu fac altceva decât să creeze puncte de legătură între creștinism și celelalte religii.

Nicu Breda

Sfântul Nichifor Mărturisitorul - apărător al cultului sfintelor icoane

Abstract

The study below analyses the merit of Saint Nichifor Mărturisitorul, who continued the formulation of the sistematic teaching of the icons, and to which he brought some new doctrinaire elements, very important in defending the cult of the icons, during the second period of the iconoclast crisis. Through his endeavour, as well as through the endeavour of all the defenders of the icons, the icon of Christ turned out victorious in the dispute with the opponents of the icons, and the synod from 843 was the one who confirmed this reality.

Unul din cele mai dezbătute capitole din viața și doctrina Bisericii a fost cel legat de cultul sfintelor icoane. Icoana sau imaginea avea să fie, în decursul istoriei, cea care a captivat pietatea creștină, care înțelegea că, cinstind chipul, cinsteste pe cel reprezentat.

Din secolul al IV-lea, se poate vorbi de această realitate dacă ne gândim la Sfântul Vasile cel Mare, care exprima acest adevăr incontestabil, afirmând că cinstirea icoanei este îndreptată spre prototipul său, spre cel reprezentat. Așa se face că în primele veacuri, cultul sfintelor icoane a înregistrat un avânt deosebit care avea să ajungă, din punctul de vedere

al artei sacre, la un apogeu în timpul împăratului Justinian (527-656). Cu toate acestea însă, secolul al VII-lea aduce o altă concepție în această privință, venită din partea unor împărați bizantini care, din diferite motive, au declansat o polemică, dar în același timp, și persecuții împotriva celor ce apărau cultul sfințelor icoane. C. Emereau¹ numește această persecuție sau prigoană, iconoclasm, iar pe adversarii icoanelor, iconoclasti sau iconomahi, de la grecescul $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ = icoană și $\eta\ \mu\alpha\chi\eta\ \varsigma$ = luptă, adică luptători împotriva icoanelor.

Cauzele acestei crize au fost diverse, atât de natură externă, venite din lumea iudaică și islamică ostile imaginilor, precum și a unora de natură internă, dacă ne gândim la un cult prea exagerat dedicat icoanei, din cauza unui zel prea dus la extremă de unii creștini. La toate acestea mai adăugăm cele de natură culturală și, nu în ultimul rând, factorul politic din acea vreme. În acea privință, așa după cum afirmă Nicolae Iorga, cauzele iconoclasmului sunt atât de natură religioasă, cât și nereligioasă deoarece „s-ar restrânge mult prea mult importanța acestui conflict memorial, dacă el ar fi redus, aproape în întregime, la un conflict religios”².

Pe suportul acestor cauze, iconoclasmul se va manifesta în două faze, prima inaugurată de decretul lui Leon Isaurul, în 726, și continuată de Constantin V Copronimos (741-775), care se încheie odată cu cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din anul 787, iar a doua începând cu anul 813, odată cu urcarea pe tronul Bizanțului a împăratului Leon V Aramanul (813-820), care va ține până în 843, când biruinta va fi a Bisericii și, implicit, a icoanei în fața acestei teribile erezii.

În aceste etape ale desfășurării crizei iconoclaste s-au remarcat o serie de personalități teologice care prin gândirea și teologia propusă, au contribuit decisiv la biruinta icoanei. În prima fază a iconoclasmului remarcăm pe Leontiu de Neapolis, patriarhul Gherman, Tarasie și pe cel mai important teolog al icoanei, Sf. Ioan Damachin (†749). De numele său se leagă abordarea teologică a icoanei, fiind primul care elaborează o teologie iconodulă pe care Sinodul al VII-lea Ecumenic o va oficializa în

¹ C. Emereau, *Iconoclasm, Dictionnaire de Theologie Catholique* (D.T.C.), Tome VII, premier partie, commenece, sans la direction de A. Vacant. E. Manganot, continue sans celle de E. Amann, Paris, 1927, col. 575.

² Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine*, București, 1974, p. 228.

orosul său. Pentru această contribuție, dar și pentru puterea sa de a sintetiza teologia patristică anterioară Sf. Ioan Damaschin, este numit „Hrisoroas” (izvorul de aur), precum și cea mai reprezentativă personalitate a timpului său, strălucită figură a ortodoxiei siriene.³ Într-adevăr, contribuția sa va fi continuată în cea de-a doua perioadă iconoclastă de alți corifei reprezentativi, dacă ne gândim la patriarhul Nichifor Mărturisorul al Constantinopolului și Sf. Teodor Studitul. Desigur, în cea de-a doua fază de manifestare a iconoclasmului, cel care avea să culmineze prin profunzimea gândirii teologice de a promova cultul sfințelor icoane a fost Sf. Teodor Studitul. Nu trebuie însă, ignorat rolul pe care l-a jucat în aceeași problemă și Sf. Nichifor, care printr-o teologie aproape la fel de profundă, a contribuit și el la triumful icoanei în fața iconoclasmului. La toate acestea mai adăugăm faptul că Sf. Nichifor a fost și patriarh al Constantinopolului, deci contribuția sa a primit și o formă oficială, căci Întâistătătorul scaunului patriarhal lua o evidentă atitudine împotriva celor ce tulburau liniștea din Biserică prin această criză.

Despre patriarhul Nichifor avem mărturii din partea unui contemporan de-al său, grămăticul și aghiograful Ignatie, care mai târziu va deveni mitropolit al Niceii⁴. Astfel, Sf. Nichifor s-a născut la Constantinopol, pe la anul 718, an fixat de Ch. Diehl⁵, tocmai în vremea când împăratul Constantin V Copronimul începea persecutarea iconodulilor. Tatăl său detinea funcția de secretar imperial și, pentru că a luptat împotriva iconoclasmului, a fost depus din funcție și trimis

³ E. H. Vollet, Jean Damascene (Saint), *La grande Encyclopedie*, tome XXI, Paris, 1885-1901, p. 77.

⁴ A se vedea în această privință, *Viata Sfântului nostru Părinte Nichifor, arhiepiscopul Constantinopolului*, în P.G. CDX, col. 41.

⁵ Cf. Ch. Diehl, *Nicephore, patriarche de Constantinople*, în *La Grande Encyclopedie*, tomme XXIV, Paris, 1885-1901, p.1094. Alte repere legate de viața și activitatea Sf. Nichifor, a se vedea la P.J. Alexander, *The patriarch Nicephorus of Constantinople, Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958; D. Stirrnon, *Saint Nicephore, patriarche de Constantinople*, în *Dictionaire de spiritualite*, Fasc. LXXXII-LXXXIII, Paris, 1981, col. 182. În limba română amintim: Mihai Spătărelul, *Sf. Nichifor Mărturisorul, patriarhul Constantinopolului, viata, opera si învățătura*, în „Glasul Bisericii” (G.B) XLV (1986) nr. 2. Nechita Runcan, *Personalități bisericești ortodoxe în miscarea pentru apărarea icoanelor din preajma și de după sinodul al VII-lea ecumenic*, în „S.T.”, an XLII (1990), nr. 3, pp. 61-79.

în exil mai întâi la Pimalissa în Pont, iar apoi la Niceea, unde a si trecut la cele vesnice pe la anul 767. Mama Sf. Nichifor, Eudoxia, s-a retras într-o mănăstire. Nichifor a ajuns, la rândul său, secretar imperial si a participat la lucrările Sinodului al VII-lea Ecumenic, unde a dat citire scrisorii papei Adrian către împăratul Constantin al VI-lea (780-796) si împărăteasa Irina⁶.

Iată cum Sf. Nichifor devine o mărturie evidentă a încheierii primei perioade iconoclaste odată cu Sinodul al VII-lea Ecumenic si-n acelasi timp, un cunoscător al hotărârilor sinodului, precum si a teologiei anterioare lui. Putem spune că prezenta sa la acest eveniment si pozitia sa în calitate de patriarh al Constantinopolului în a doua fază a iconoclasmului fac din Sf. Nichifor personalitatea bisericească martoră la ambele faze ale crizei. La câțva timp după sinod, s-a retras din viata administrativă constantinopolitană, îndreptându-se spre un loc pustiu din Protopantida, unde avea să întemeieze două mănăstiri: To Agaton si mănăstirea Sf. Teodora. La 5 aprilie 806 a fost tuns în monahism, iar la 12 aprilie acelasi an a fost hirotonit episcop. După moartea patriarhului Tarasie (+806), care a fost reprezentativ în prima perioadă iconoclastă pentru pozitia sa fermă în favoarea sfințelor icoane, împăratul Nichifor I (802-811) l-a asezat în demnitatea de patriarh al Constantinopolului.

De pe această pozitie, Sf. Nichifor va deveni fervent apărător al cultului sfințelor icoane, prin două dimensiuni: cea administrativă, legată de functia patriarhală, precum si cea teologică, prin tratatele elaborate împotriva iconomahilor. La 10 iulie 813 încorona ca împărat pe Leon V Armanul (813-820), de numele căruia se leagă inaugurarea celei de-a doua faze a iconoclasmului bizantin. Acesta, în anul 814, a pus pe lectorul Ioan Hylis să alcătuiască o culegere de texte scripturistice care ar favoriza iconoclasmul, încercând astfel să restabilească hotărârile sinodului iconoclast de la Itieria din anul 754. Astfel, el a cerut patriarhului să scoată icoanele din locurile de închinare. Desigur, patriarhul Nichifor s-a opus, iar împăratul a dat în 815 un nou edict iconoclast respins de patriarh. Opușarea sa față de pozitia împăratului l-a făcut să renunțe la demnitatea patriarhală, luând drumul exilului. Avea să treacă la cele vesnice la

⁶ Cf. D. Stirnon, *op. cit.*, col. 182.

mănăstirea Sf. Teodor la data de 2 iunie 828⁷. Sinaxarul din această zi face amintirea sa, arătând că Sf. Nichifor „si-a dat sufletul său în mâinile lui Dumnezeu la 70 de ani, petrecând nouă ani în arhierie si 13 ani în izgonire (exil n.n.)”⁸.

Exilul nu l-a împiedicat pe Sf. Nichifor să scrie împotriva adversarilor icoanei. Dintre lucrările sale teologico-polemice, amintim *Apologia Mică*⁹, scrisă pe la sfârșitul anului 814 si începutul lui 815¹⁰. În aceasta, autorul îndeamnă pe împăratul Leon V Armanul să renunte la politica sa iconoclastă. O altă lucrare este *Apologia mare*¹¹, unde se face o istorie a iconoclasmului începând de la împăratul Leon III Isaurul. Totodată, în această lucrare respinge acuzațiile de idolatrie aduse celor ce apărau cultul sfintelor icoane. Tot în contextul operelor teologico-polemice ce combat iconoclasmul se înscriu cele trei *Antirrhetic*¹². În acestea sunt respinse punctele de vedere ale împăratului cu privire la reprezentarea Maicii Domnului, a sfintilor si a îngerilor. Ultimul *Antirrhetic* cuprinde referiri pretioase la cinstirea lui Hristos, unde sunt aduse cu maximă responsabilitate temeuri biblice si patristice în această privință. Către sfârșitul anului 820, Sf. Nichifor mai scria împotriva lui Eusebiu si Epifanie¹³, Macarie si Magues¹⁴. În acestea, marele apărător al icoanelor respinge citatele patristice din autorii amintiti, invocate de împăratul Constantin V, precum si hotărârile eronate promulgate de sinodul iconoclast din anul 815.

Prin aceste contributii, Sf. Nichifor continuă linia de apărare a cultului sfintelor icoane asemenea înaintasilor săi, fapt pentru care opera sa

⁷ La Ch. Schonborn anul mortii este 829, vezi *Icoana lui Hristos*, Ed. Anastasia, Bucuresti, 1996, p. 195.

⁸ Cf. *Proloagele*, vol. II, Editura Bunavestire, Bacău, 1999, p. 801.

⁹ Cf. P.G. XCIX, col. 833-850.

¹⁰ Aproximativ în perioada în care Leon V Armanul dădea edictul de persecutare a icoanei si a apărătorilor ei.

¹¹ P.G. XCIX col. 533-834.

¹² *Ibidem*, col. 645.

¹³ Iconoclastii considerau că acestia erau ostili icoanelor la fel ca si Origen, însă părerea lor este gresită, deoarece Părintii amintiti nu ațisau un iconoclasm, ci, mai degrabă, o pozitie aniconică.

¹⁴ Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 161.

antiiconoclastă are o însemnătate deosebită, prin ea asezându-se alături de Sf. I. Damaschin și Sf. Teodor Studitul, între cei mai mari corifei ai cultului icoanei din vremea iconoclasmului bizantin.

În cele ce urmează, vom puncta principalele repere iconologice care reies din opera marelui patriarh constantinopolitan, repere care întăresc acest capitol atât de disputat din viața Bisericii, privitor la cinstirea icoanei.

Ca și predecesorul său în formularea unei teologii a icoanei - Sf. I. Damaschin -, el dă o definiție a icoanei, în care se cuprinde și raportarea acesteia la prototipul său¹⁵. În această privință, sfântul precizează în mod primordial sensurile cuvântului εἰκὼν. Astfel, icoana este „modelul sau prototipul în care-si află originea forma creată după el, imitatie prototipului, diferită însă ca substantă de acesta (...)”¹⁶. După această raportare la ceea ce reprezintă, dă și definirea propriu-zisă a icoanei, care este „o reprezentare a lucrurilor care fiintează și există. Ea este sfântă prin sine însăși, întrucât este destinată să amintească de un prototip sfânt (...)”¹⁷. Această definiție, în care este precizată și raportarea icoanei, ne aminteste din nou de textul enunțat de Sfântul Vasile cel Mare în secolul al IV-lea, potrivit căruia cinstirea adusă icoanei trece spre prototipul său, adică spre ceea ce este reprezentat. În general, argumentul Părintelui capadocian este folosit de toți apărătorii sfințelor icoane, deoarece prin ele apare în mod cert distincția dintre idol și icoană. În momentul în care se vorbește de o identitate de esență dintre icoană și original se cade în idolatrie. Or, și Sf. Nichifor precizează că, prin raportarea la prototip, icoana devine o realitate vie care are în același timp un corespondent real, care transcende existența mărginită. Făcând această transcedere, ea nu mai este idol, căci acesta din urmă rămâne ancorat în imanent, neavând un corespondent, asemenea icoanei, care i-ar da posibilitatea transcendenței.

Pentru a înțelege mai bine această definiție și raportare, Sf. Nichifor insistă asupra noțiunii de circumscriere (περιγραφαί). În această privință, el a analizat profund termenii grecești: γραφα = a picta și περιγραφαί

¹⁵ Observăm în această privință că Sf. Vasile cel Mare, prin petiția rostită că „icoana se raportează sau tinde spre prototipul său”. devine o călăuză a tuturor corifeilor apărătorii ai icoanei în timpul crizei iconoclaste.

¹⁶ Antireticus I, P.G. , C. col. 277-281.

¹⁷ *Ibidem*

= a contura, a circumscrie. Făcând distincție între acești termeni, au rezultat două idei fundamentale:

- în primul rând a fost evidențiată deosebirea între ei;
- în al doilea rând însă, a fost subliniată și legătura dintre ei.

Astfel, el învață că circumscrierea cuiva și a ceva se face în funcție de spațiu, chiar de notiunea care-l definește. În funcție de timp și de comparație cu vesnicia, care aparține numai lui Dumnezeu, orice creatură văzută sau nevăzută este circumscrișă. În această privință, Sf. Nichifor spune: „Poate să fie circumscriș după timp și după început ceea ce a început să existe în timp. În acest sens, se spune că și îngerii sau suflul omului sunt circumscriși (...). Ceea ce este înțeles cu mintea și cu cunoașterea este circumscriș prin înțelegere (...). Este necircumscriș, numai cel care nu are nimic comun cu acestea”¹⁸.

Din precizările amintite, reiese o altă coordonată a teologiei iconofile a Sf. Nichifor, și anume cea legată de Chip sau relație de asemănare. Graphe, tabloul sau chipul cuiva, se definește prin relația de asemănare cu modelul. Chipul însă, este deosebit de ceea ce el reprezintă. De asemenea, ceea ce este reprezentat este altceva decât tabloul, Chipul acesteia. Nu aceeași situație este reprezentată și cu περιγραφαί, adică cu circumscrierea sau descrierea. περιγραφαί este o însușire care întotdeauna este inseparabilă de realitatea căreia îi aparține¹⁹. Însușirea amintită nu are de a face nici cu asemănarea, nici cu neasemănarea pentru că nu are o formă proprie precum are chipul. Aceasta este o caracteristică abstractă a existenței finite. Din acest punct de vedere, este greșit a afirma, așa cum fac adversarii icoanelor, că pictarea unei persoane o „circumscrie” pe aceasta chiar și atunci când această circumscriere²⁰ devine o condiție prealabilă pentru ca cineva să poată fi pictat. Sf. Nichifor conchide prin a afirma că numai Dumnezeu, ca „Cel cu desăvârșire necircumscriș” este și Cel cu totul de nereprezentat. Iconoclastii însă au făcut o confuzie voită între termenii γραφαί și περιγραφαί, bazându-se pe o înțelegere mitică a notiunii de chip.

¹⁸ P.G. 100, 356 B – 357 A.

¹⁹ Ca exemplu, dăm omul care întotdeauna este în timp și în spațiu, iar însușirea de a fi circumscriș îl caracterizează permanent.

²⁰ Adică însușirea de a fi finit.

Această înțelegere duce la ideea că notiunea de chip trebuie să fie o definiție precisă a modelului, fapt pentru care trebuie să-l circumscrie.

Pentru a exclude posibilitatea mitică dintre chip și model, Sf. Nechifor aduce un argument nou care nu fusese încă amintit de antecesorii săi, în ceea ce privește apărarea cultului icoanelor. Patriarhul Constantinopolului introduce notiunea de separare între chipul natural și cel artistic. Icoana fiind un chip artistic, imită natura, însă nu are aceeași natură cu modelul. Chipul artistic, adică icoana, este definit în mod evident de marele apărător al icoanelor: „Chipul este asemenea cu modelul și, prin asemănare, exprimă întregul chip văzut al celui pe care îl reprezintă, dar rămâne deosebit prin fire de acesta pentru faptul că are altă materie, sau: chipul artistic este o imitare a modelului și copia acestuia: el este însă deosebit de model prin diferența existentă între firile celor doi (...). Căci dacă nu se deosebeste cu nimic de model, nu este chip, ci însuși modelul”²¹. Asadar, icoana în claritatea ei de chip artistic, prin natura ei este diferită de model. Pe mai departe, ea este definită cu categoria de relație, de raport: „Chipul aparține categoriei de relație, căci chipul este totdeauna chipul unui model. Nimeni nu poate numi ‚Chip’ ceva care nu are nici o relație (cu modelul). Căci, dacă acela se îndepărtează, el rămâne totuși prezent datorită asemănării, amintirii sau formei care arată chipul său. Astfel, relația rămâne, fără a fi prejudiciată de timp”²².

Având în vedere aceste precizări, Sf. Nechifor definește ceea ce constituie în mod formal icoana: „Asemănarea este o anumită relație care se găsește întotdeauna între doi poli: între ceea ce este asemănător și realitatea cu care este asemenea. Aceste două realități sunt unite și legate prin aceeași înfățișare, chiar și atunci când ele sunt deosebite după firea lor. Și chiar atunci când amândouă (chip și model n.n.) sunt două realități diferite, după fire ele nu sunt cineva și altcineva, ci una și aceeași. Căci prin reprezentarea aspectului original, primim cunoașterea celui reprezentat, și în această reprezentare, putem privi persoana celui pictat”²³.

Se observă că și Sf. Nechifor acceptă o identitate între icoană și prototip, însă aceasta nu este una ființială, cum susțineau iconoclastii, și

²¹ Cf. P.G. 100, 277 A.

²² *Ibidem*, 277 D- 280 A.; 364.A.

²³ *Ibidem* col. 280 a.

nici de participare la fiinta prototipului, ci o identitate de asemănătoare, de configuratie, de imagine. Astfel, chipul si modelul se pun de acord în faptul că ambele înfățișează aceeași persoană²⁴.

Ca si ceilalti teologi ai icoanei, Sf. Nichifor, după ce lămurește notiunea de icoană, precum si relatia icoană-prototip, aduce argumentarea hristologică, necesară demonstrării autenticității cultului sfințelor icoane²⁵. Bazându-se pe Întrupare ca act ce face posibilă pictarea icoanei, el clarifică si aici câteva aspecte de mare importantă. Având ca suport hristologia calcedoniană, face distinctia între λογος, care reprezintă existenta fiintală si πρoπος - modul de existentă. În acest sens, fiinta nu are nevoie de schimbare, ci modul de existentă necesită o reînnoire. Paradoxul este faptul că în Hristos a trebuit să fie îndumnezeită fiinta umană fără ca aceasta să înceteze a fi trup si sânge. Icoana care îl reprezintă pe Hristos devine astfel pecete a credinței noastre, ultima garantie a acestei realități.

În argumentarea hristologică, Sf. Nichifor a apărât în mod hotărâtor realitatea proprie a umanității lui Hristos si, cu ea, realitatea creată, însă nu poate fi acuzat de nestorianism, căci scopul său este acela de a demonstra că firea umană a lui Hristos poate fi descrisă sau exprimată ca o consecință ce nu poate fi reprezentată în icoană. Tendința sa „nestoriană” rămâne în limitele Ortodoxiei. Din preocuparea sa pentru sensul indiscutabil si statornic al firii umane a lui Hristos, Sf. Nichifor a accentuat distinctia celor două firi în Hristos, oarecum prea unilateral²⁶. Aceasta avea să-i schimbe si punctul de vedere în ceea ce privește centrul propriu-zis al icoanei: taina persoanei divino-umane a lui Hristos.

Chiar dacă face această distinctie a celor două firi, totusi Sf. Nechifor își aduce contributia sa pretioasă în disputa cu iconoclastii, el dorind să releve faptul că, insistând pe umanitatea lui Hristos, poate demonstra mai bine pictarea icoanei Sale. Predecesorul său în această privință, Sf. Ioan Damaschin, a avut si el o tendință „dionisiană”, dar prin aceasta a fost primul care a alcătuit un tratat favorabil icoanei. Tot așa, si Sf. Nichifor

²⁴ Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 166; N. Chifor, P. Semen, *Icoana, teologie în imagini*, Ed. Carson, Iasi, 1999, p. 248

²⁵ Putem afirma că hristologia devine coordonată fundamentală si centrală, pe care teologii icoanelor își formulează învățatura în cele două perioade ale iconoclasmului bizantin.

²⁶ Ch. Schonborn, *op. cit.*, p. 170.

prin tendința „nestorianizantă”, își aduce aportul său contribuind la diminuarea polemicii iconoclaste. De remarcat însă, este faptul că ambele tendințe se regăsesc în interiorul Ortodoxiei, pe care Ch. Schonborn le numește divergente, dar nu opuse²⁷.

Cel care avea să facă sinteza desăvârșită a acestor problematici avea să fie Sf. Teodor Studitul care prin teologia sa va marca apogeul iconoduliei în disputa cu iconoclasmul. Asadar, și Sf. Teodor Studitul, prin teologia sa, va marca apogeul iconoduliei în disputa cu iconoclasmul.

În concluzie, se poate afirma că și Sf. Nichifor scrie o pagină valoroasă în expozeul icoanei, prin solidaritatea argumentelor pe care le aduce. Meritul său este acela de a fi dus mai departe învățătura sistematică despre icoane, la care - așa după cum s-a văzut - a adăugat unele elemente doctrinare noi, deosebit de importante în apărarea cultului sfintelor icoane în cea de-a doua perioadă a crizei iconoclaste. Prin efortul său și al tuturor iconodulilor, icoana lui Hristos avea să iasă victorioasă în disputa cu adversarii icoanelor, iar sinodul din anul 843 avea să fie cel care consfințește această realitate.

²⁷ *Ibidem*

Florin Dobrei

Biserica din Densus – un monument controversat

Settled near the old Roman road which binds the Danube, from Drobeta, Dierna, The Iron Gates of Transylvania, Aquae, Apulum, Napoca, by Porolissum, the Northern Roman City from Dacia, The Densus Church lived in the shadow of the Sarmizegetusa Capital, sharing the glory days or the humble ones, the prosper or the repeated ravage of this. The remakes and the amplifies of the later architecture mode it more charming. An Old Pagan Mausoleum or a Medieval Orthodox Foundation, the Densus Church, above every disputes of the specialists, remained and will remain as Nicolae Iorga appreciated “an surpassing monument in Romania”.

Satul Densus, situat pe drumul care duce din orasul Hateg spre Lunca Cernii, este o frumoasă asezare din Muntii Poiana Ruscă, din vestita zonă etnologică a „pădurenilor” hunedoreni. Atestat documentar în anul 360 („sacerdos olahalis ecclesiae de Domsus”)¹, satul se pare că-si trage numele, fie de la o mai veche vatră a localității, situată „din sus” de pozitionarea actuală a caselor, fie de la „ad sylvas densas”, locul unde, conform legendei ar fi fost îngropat Longinus,

¹ Coriolan Suci, *Dictionarul istoric al localităților din Transilvania*, vol.1, Editura Academiei Republicii Socialiste România, , Bucuresti, 1966, p. 197;

general al împăratului Traian². După cercetări mai noi, toponimul, de origine slavă, ar fi fost dat de români, prin derivarea dintr-un nume de persoană: Dămsus/Dănsus³.

În partea de nord-est a localității, ”peste casele cu acoperisuri mari, se iveste un ciudat turnulet de dărâmături sure, care este al unei biserici fără pereche în toată românimea”. Așa descria, la începutul secolului trecut, marele istoric Nicolae Iorga⁴, biserica din Densus, acel edificiu straniu și singular ca înfățișare și structură arhitectonică, cu siguranță cel mai problematic monument medieval din câte se află pe teritoriul țării noastre⁵, o ctitorie care, „prin aspectul său dureros, rămâne o mărturie vie a vitregiei vremurilor, a răutății stăpânilor trecute și a neînțelegerii preoților și credincioșilor care au putut să rămână indiferenți față de măcinarea perpetuă a unui monument atât de important pentru credința și viața poporului nostru”⁶.

De mai bine de două secole, generații după generații de specialiști au încercat să pătrundă misterul acestei bizare construcții, fără a ajunge la un consens în ce privește datarea monumentului, ctitorii și destinația originară a sa. În 1847 se emitea părerea că monumentul ar fi fost ridicat în secolul al IV-lea de goti, ca lăcas de închinare. În același secol XIX, doi cercetători maghiari avansau alte două ipoteze, radical opuse. Benkő József considera că la origine biserica ar fi fost o sinagogă a comunității evreiești de la Sarmisegetusa Basileion, ctitorită pe timpul lui Decebal (87-106), preluată de romani după cucerirea Daciei și transformată într-un templu păgân, destinat aducerii jertfelor. Arheologul Téglás Gábor pledea pentru construirea bisericii în secolele XII-XIII din pietre aduse de la Sarmisegetusa Ulpia Traiana, fiind destinată, chiar de la început, ritului

² Demetriu Radu, *Diecesă Lugosului. „ematism istoric*, Tipografia „Ioan Virányi”, Lugoj, 1903, p. 434; Iacob Radu, *Istoria vicariatului greco-catolic al Hategului*, Tipografia „Gutenberg”, Lugoj, 1913, p. 190;

³ Nicolae Drăganu, *România în veacurile IX – XIV pe baza toponimiei și onomastice*, București, 1933, p. 287; Ion Pătrut, *Nume de persoane și nume de locuri românești*, București, 1980, p. 106 – 107;

⁴ Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Ardeal și țara Ungurească*, vol. 1, Editura Minerva, București, 1906, p. 283;

⁵ V. Drăgut, *Vechi monumente hunedorene*, Editura Meridiane, București, 1968, p. 13;

⁶ Spiridon Căndeă, *Biserica din Densus*, în MA, an II, (1957), nr. 9-10, p. 706;

latin⁷. Nicolae Iorga⁸ considera că asemenea construcție nu putea fi ridicată decât de „un boier mare de dincolo, un domn sau un neam domnesc pribeag din aceleasi părți libere ale țării Românești”, cel mai probabil de către domnita Zamfira, restauratoarea mănăstirii Prislop.

Marea majoritate a specialistilor se declară însă pentru apartenența acestei construcții la marea familie a ctitoriilor cneziale din secolele XIII-XIV. Dacă I. D. Țefănescu⁹ se pronunță vag pentru o perioadă anterioară secolului XV, ca timp de construcție a bisericii, Virgil Vătășianu¹⁰ consideră că, avându-se în vedere prezenta ferestrelor în formă de metereze, dar cu arc frânt, precum și brâiele decorative de cărămidă, datarea cea mai verosimilă pare a fi ultimul sfert al secolului al XIII-lea. Tot el fixează și diferitele etape de construcție ulterioară ale diaconiconului (curând după zidirea bisericii), ale adaosului sudic (secolul XIV) și ale tindei (secolul XV). Vasile Drăgutu¹¹ indică același secol XIII pentru ridicarea bisericii de către cnejii din familia Mânjina din Densus, de al căror prestigiu se leagă numeroasele mențiuni documentare din secolul al XIV-lea și următoarele. O datare asemănătoare (secolele XII-XIII), precum și indicarea aceleiași familii cneziale Mânjina (Musina, Musat) drept ctitori, propune și Radu Popa¹². Ca material de construcție, toți susțin că s-au

⁷ O prezentare succintă a acestor păreri se regăsește la: Silvestru Moldovan, *tara noastră. Descrierea părților Ardealului de la Mures spre miază-zi și valea Muresului*, Tiparul Tipografiei Arhidieceșane, Sibiu, 1894, p. 37-38; Iacob Radu, *Istoria vicariatului greco-catolic al Hategului*, Tipografia „Gutenberg”, Lugoj, 1913, p. 195; Ioan Marin Hălinas, *Florilegium studiorum. Studii de istorie bisericăască a românilor*, Editura Imprimeriei de Vest, Oradea, 2002, p. 36-38; Idem, *Părerile unui ofiter austriac despre biserică românească din Densus din anul 1775*, în vol. „Slujitor al Bisericii și al neamului, Părintele Profesor Universitar Dr. Mircea Păcurariu, la împlinirea vârstei de 70 de ani”, Editura Renasterea, Cluj-Napoca, 2002, p. 345; Adrian Andrei Rusu, *Ctitori și biserici din țara Hategului până 1700*, Editura Muzeului Sătmărean, Satu Mare, 1997, p. 192-193;

⁸ N. Iorga, op. cit., p. 286-287;

⁹ I. D. Țefănescu, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1981, p. 57;

¹⁰ V. Vătășianu, *Istoria artei feudale în țările române*, vol. I, Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului, Editura Academiei R.P.R., București, 1959, p. 93-94; Idem, *Vechile biserici de piatră românești din județul Hunedoara*, în Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice – Transilvania, 1929, Cluj, 1930, p. 33-43;

¹¹ V. Drăgutu, op. cit. p. 14-16;

¹² Radu Popa, *Vechile biserici de zid din Eparhia Aradului și pictura lor*, în vol. „Episcopia Aradului. Istorie. Viață culturală. Monumente de artă”, Editura Episcopiei, Arad, 1989, p. 226;

folosit blocuri masive de piatră din Sarmizegetusa vecină. În urma săpăturilor arheologice efectuate în anii 1961-1962 și a cercetării amănunțite a structurii zidăriei, a fundațiilor și a altor elemente structurale sau decorative, s-au constatat trei etape de construire (reconstruire). S-ar putea ca, într-o primă fază, construcția inițială să fi fost părăsită. În acest caz, stratul de moloz descoperit ar corespunde cu această perioadă de ruinare. Aceleiași perioade par că i-ar corespunde urmele unui vechi pavaj, aflat sub pavimentul actual al naosului, format din cărămizi romane. Cert este că migrația tătarilor din 1241 a găsit biserica refăcută sau în curs de refacere. Rămasă din nou în ruină după terminarea acestei invazii, o parte din zidurile bisericii, printre care și absida semicirculară, s-au dărâmat sau au fost desfăcute pentru a se scoate materialul necesar refacerii gospodăriilor distruse. Noul etape de reconstrucție, datorată cnejilor Musinești, i s-ar datora refacerea din piatră brută a absidei altarului și a peretilor navei dinspre est și sud, precum și înălțarea zidurilor dinspre nord și vest¹³.

În tabăra opusă acestor specialiști, începând cu secolul al XVIII-lea, tot mai multe voci au susținut paternitatea romană a construcției. Cel dintâi care atribuie construcției caracterul unui mausoleu funerar păgân, atribuit generalului Longinus, este baronul Sylvester Joseph Freiherr von Hohenhausen und Hochhaus, ofiter austriac în regimentele de granită de la Orlat și Hateg. Pasionat de antichitățile romane și creștine, el alcătuiește prin anii 1765-1767 o lucrare în care prezintă câteva din vechile biserici românești din țara Hategului (Ostrovul Mare, Sânpetru, Râu de Mori, Strei etc.). Lucrarea¹⁴, tipărită la Viena în 1775, acordă o atenție deosebită bisericii din Densus, cuprinzând 10 planșe colorate, numeroase schițe și copii ale unor inscripții latine aparținătoare acestui monument¹⁵. Deși pare

¹³ Eugen Chefneux, *Cercetări și observații asupra bisericii de la Densus*, în vol. „Sesiunea științifică a Direcției Monumentelor Istorice”, Editat de Comitetul de Stat pentru construcții, arhitectură și sistematizare, București, 1963, p. 111-118;

¹⁴ Titlul original: „*Die Alterthümer Daciens in dem heutigen Siebenbürgen. Aus den Zeiten als dieses schöne Land die Römer regierten, Auf Befehl und Kosten Ihrer Majestät der Kaiserin, Viena, 1775*”. Cartea a fost scrisă cu cheltuiala împărătesei Maria Tereza (1740-1780) pentru consemnarea primei vizite făcute de Iosif II (1765-1790) în Transilvania la 1773, pe timpul când era doar coregent al mamei sale (1765-1780);

¹⁵ I.M. Mălinaș, *Părerile unui ofiter...*, p. 345;

hazardată, iar pentru unii de-a dreptul fantastică, originala ipoteză a atras de-a lungul celor două secole susținerea unui număr tot mai mare de scriitori și cercetători. Între aceștia se numără Aron Densusianu¹⁶, vicarul ațtefan Moldovan¹⁷, Demetriu Radu¹⁸, Mircea Păcurariu¹⁹, Ioan Marin Mălinas²⁰ etc.

Pe ce se bazează această ipoteză? Hohenhausen susținea că, la origine, biserica ar fi fost un templu păgân, ridicat de generalul roman Longinus, primul guvernator provizoriu al Daciei din perioada cuprinsă între cele două războaie daco-romane, în cinstea zeului Marte. Forta de ocupație romană lăsată în Dacia după anul 102 trebuie să fi fost apreciabilă incluzând fracțiuni din câteva legiuni, precum și numeroase unități auxiliare. De aceea comandantul acestei armate trebuie să fi fost un consularis (fost consul), identificat cu Cnaeus Pinarius Aemilius Cicatricula Pompeius Longinus, consul în anul 90 și fost legat al provinciilor Moesia Superior (93-95) și Pannonia (96-98). Despre acesta, istoricul Cassius Dio relatează că a murit în condiții tragice, sinucigându-se în încăperea în care era ținut prizonier de Decebal, doar pentru a salva onoarea Romei²¹.

După moartea generalului, în anul 105, soția sa, Iulia Aphrodesia, transformă templul într-un mausoleu al familiei, ca loc pentru depunerea urnelor funerare și pentru celebrarea misteriiilor sau sacrificiilor păgâne. Până la retragerea aureliană acest sanctuar-mausoleu, cu o utilizare paralelă, a continuat să fie utilizat nu doar de către membrii familiei, ci poate de noi proprietari, binefăcători sau alte personalități ale locului (de menționat că Iacob Radu găsisese o cărămidă cu inscripția: „P.R.C.O.S.” pe care o interpretase ca: „Populus Romanus Coloniae Sarmize-

¹⁶ Aron Densusianu, *Suveniri și impresiuni de caletoria*, în rev. „Familia”, nr. 19, Oradea, 1865, apud I.M. Mălinas, *Florilegium studiorum...*, p. 36;

¹⁷ ațtefan Moldovan, *Adaos la protocolul vizitațiunii canonice a parohiilor făcută în a. 1852*, apud I.M. Mălinas, *Florilegium studiorum...*, p. 36;

¹⁸ D. Radu, *op. cit.*, p. 434;

¹⁹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 328;

²⁰ Ioan Marin Mălinas, *La umbra Sarmizegetusei romane: Basilica din Densus. Reflexii istorice și literare inspirată de o carte tipărită la Viena în 1775*, Editura „Mihai Eminescu”, Oradea, 1997, p. 43-54;

²¹ Academia Română, *Istoria românilor*, vol. I, Editura Enciclopedică, București, 2001, p. 707-711.

getusae”²². Ca atare a fost folosit și după 275, dar a suferit o distrugere, probabil în aceleași împrejurări în care fusese dărâmat și amfiteatrul fortificat de la Ulpia Traiana Sarmisegetusa, aflat în imediata apropiere. Secolelor IV sau V le aparține încreștinarea edificiului prin așa - numita „interpretatio christiana”²³. După invazia slavo-avară de la sfârșitul secolului al VI-lea, biserica a suferit probabil o nouă fază de distrugere, putând fi abandonată, dărâmată sau reamenajată ca templu păgân. Odată cu încreștinarea slavilor din aceste locuri și vechiul lăcas de cult a putut fi retransformat în biserică creștină. În faza actuală, biserica datează din secolele X-XI, fără pronaos însă, care, împreună cu coridorul de pe latura sudică, au fost construite ulterior²⁴.

Sunt toate acestea simple presupuneri? Edificiul actual oferă toate elementele formei arhitectonice, specifice unui sanctuar, chiar dacă la prima vedere acesta face impresia unui conglomerat de construcții, din mai multe etape succesive de construcție. Pornind de la amplasarea și planul turnului, se poate constata că edificiul a fost refăcut, înainte de-a fi utilizat ca biserică creștină, întrucât este blocată aproape în totalitate vizibilitatea spre iconostas și altar. Între cei patru piloni pe care se sprijină turnul, în naos, era amenajat probabil altarul păgân pentru arderea sacrificiilor din fata zeului Marte, așezat în absida actualului altar creștin sau în fata peretelui de pe partea de răsărit a navei. Turnul inițial, utilizat în mod ritual ca horn pentru degajarea fumului de la focul sacrificiilor, a suferit, probabil la începutul celui de-al doilea mileniu creștin, mai multe modificări și chiar o înălțare. Orificiile circulare ale ferestrelor de pe laturile de sud și de vest ale navei erau folosite inițial ca găuri pentru asigurarea ventilației aerului și a degajării fumului, din hala templului²⁵.

Între podoabele zidului, care trădează caracterul păgân al edificiului inițial, sunt de menționat atât cele două capiteli corintice inversate, de la baza etajului al doilea al turlei, cât și cei trei lei – doi pe bolta exterioară

²² I. Radu *op. cit.* p. 194;

²³ Numeroase edificii publice și cultice sunt preluate de creștini în perioada imediat următoare anului 313, schimbându-li-se destinația, prin transformarea în lăcasuri de cult creștine.

²⁴ I.M. Mălinas, *Florilegium studiorum...*, p. 41-46;

²⁵ *Idem*, *La umbra Sarmizegetusei romane...*, p. 43;

a absidei și unul pe turn - , simboluri ale curajului, puterii și aptitudinilor războinice ale zeului Marte. Un alt detaliu interesant îl constituie decorul interior, având reprezentat motivul cailor, săpat în piatră pe registrele inferioare ale coloanei de lângă intrarea în naos, precum și pe alte două coloane din fața iconostasului, cu aceeași simbolică păgână²⁶. Dar elementul decisiv în demonstrarea acestei teze îl constituie inscripțiile, copiate de Hohenhausen și reconstituite sau completate în limba latină în lucrarea apărută în 1775²⁷.

Pe pilonul vestic din stânga intrării, ofiterul austriac consemna următoarea inscripție: „D.IM / C. LONGIN / MAXIMO / VIX. ANLVII / IVLIA AFRO / DESIA CON / B. M. P.”(DEO IOVI MAXIMO / CAIO LONGINO / MAXIMO / VIXIT ANNIS LVII / IVLIA APHRO / DESIA CONIVGI / BENE MERENTE POSSVIT), adică: „Prea marele zeu Jupiter, cel al lui Cajus Longinus Maximus, care a trăit 57 de ani, de către Iulia Aphrodesia, bine meritosului ei sot a fost pusă”. Trebuie precizat că prenumele generalului, redat în inscripție prin initiala „C”, a fost identificat greșit de Hohenhausen cu „Cajus”, prenumele său real fiind Cnaeus Pompeius. Pe o altă coloană, din dreapta, dinspre absidă se găseau alte două inscripții: „DIIS MANIBUS / C OCTAVIO NEPOTI / VIXIT ANNIS LXX IVLIA / VALENTINA HERES CONIVGI / PIENTISSIMO / FACIENDUM PROCURAVIT / HIC SITVS EST”, adică: „Aici odihnește, în mâinile zeilor, răposatul Cajus Octavus Nepos, care a ajuns de 70 de ani, i s-a pus aceasta de către Iulia Valentina, mostenitoarea sotului ei prea iubit” și „VALERIAE CARAE / VIXIT ANNIS XXIX. / TITVS FLAVIUS APER / SCRIBA COLONIAE / SARMIZ CONIVGI / CARISSIMAE POSSVIT”, adică: „Valeriei Cara, care a trăit 29 de ani, s-a așezat aceasta, prea iubitei sale sotii, de către Titus Flavius Aper, scrib de la Colonia Sarmiz(egetusa)”. O altă inscripție se găsește pe o piatră funerară, zidită pe peretele navei, pe partea sudică: „DIIS BONIS MANIBVS / AVLAE CANDIDAE / VIX ANNIS XXVI / SEVERVS CHARISI / VS CONIVGI / BENE MERENTI POSSVIT”, adică: „Aici odihnește, în mâinile bunilor zei, blândul suflet al Aulei Candida,

²⁶ *Ibidem*, p. 44, 49;

²⁷ Inscripțiile sunt redată fragmentar și în lucrarea lui D. Radu, *op. cit.*, p. 434-435;

care a trăit 26 de ani, și s-a pus aceasta de către Severus Charisius, mult merituoză sale soții”²⁸.

Toate aceste elemente (forma bizară a construcției, prezența leilor și cailor simbolici, atestarea lui Longinus și, probabil, a descendenților săi) ne îndreptățesc să credem că edificiul, în forma lui inițială a fost un mausoleu, ulterior sau concomitent, funcționând și ca sanctuar al zeului Marte. Dar tuturor acestor supozitii, opozanții celeilalte tabere le răspund rând pe rând: forma bizară a edificiului s-ar datora provenienței dalmato-macedoniene a mesterului²⁹, iar prezența leilor și a inscripțiilor s-ar explica prin aducerea acestor piese din ruinele Sarmizegetusei învecinate, pentru a fi folosite ca materiale de construcție în elevația „originalei” construcții³⁰.

Dacă părerile ambelor tabere nu pot fi puse în acord în ce privește nucleul edificiului, precum și destinația sa inițială, partea superioară a turnului și cele două adăosuri ulterioare: tinda la vest și diaconiconul la sud, aparțin cu siguranță epocii creștine. Diaconiconul, adosat laturii de sud a altarului, avusese o boltă cilindrică de piatră și o singură ferestruică spre vest, astupată atunci când, pe latura de sud a navei, se adăugase o încăpere nouă: un gang, cu intrarea din pronaos, boltit semicilindric, ale cărui resturi se mai pot vedea și astăzi. Pronaosul (tinda) de la vest, al cărui perete sudic este mai scund decât cel nordic, de altfel singurii păstrați până astăzi, avusese două intrări: una pe latura de vest (acum astupată) și alta pe latura sudică. Partea superioară a turnului aparține de asemenea unei epoci ulterioare de construcție, fiind încoronat de patru timpane triunghiulare, deasupra cărora se ridică piramida învelitorii de piatră. În dreptul nivelului secund al turnului se află tăinuită o mică încăpere, cu rol de ascunzătoare³¹.

Tocmai datorită acestor anexe, Nicolae Iorga³² și Iacob Radu³³ o suspectaseră de-a fi fost cândva o mănăstire. Tot în sprijinul acestei teze, Adrian Andrei Rusu³⁴ aduce prezența unui grafit din anul 1473 care

²⁸ I.M. Mălinas, *op. cit.*, p. 44-48;

²⁹ V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 89;

³⁰ N. Iorga, *op. cit.*, p. 288;

³¹ V. Drăgut, *op. cit.*, p. 13 - 14;

³² N. Iorga, *op. cit.*, p. 287 - 288;

³³ I. Radu, *op. cit.* p. 198;

³⁴ A. A. Rusu, *op. cit.* p. 120 - 121;

pomeneste de „pristăvirea presviterului Daniil” si a „mamei” Stanca. Numele preotului este o raritate onomastică pentru tinutul Hategului, dar foarte frecvent în mediul monahal. Alături de acest preot (ieromonah), apelativul de „mamă” ar trebui mai corect înțeles ca „maică”. Deci, lângă ieromonahul Daniil am avea si o călugărită.

De-a lungul secolelor, biserica a cunoscut mai multe faze de renovări mai mult sau mai puțin reusite, dovadă starea de avansată degradare de astăzi. Astfel, în preajma revolutiei de la 1848, trei surse vorbesc despre o reparatie capitală a bisericii. Reparatiile sunt mentionate de Benjamin Densusianu (stricarea coridorului lateral în 1841-1842 pentru salvarea bisericii si turnului, prin folosirea materialului recuperat), Aron Densusianu (stricarea unui zid vechi din ordinul baronului Nopcea) si ^atefan Moldovan (stricarea diaconiconului), fără a se putea preciza dacă este vorba de o singură lucrare sau de mai multe. După mijlocul secolului XIX biserica s-a aflat chiar la un pas de demolare, dorindu-se construirea unui lăcas mai încăpător. Autoritățile au pus-o însă sub protectia Legii Monumentelor Istorice. Prin anii 1890- 1891, arhitectul Möler István, adept al demolării drastice si a reconstructiei după planuri imaginate ca fiind corespunzătoare realizării initiale, a efectuat aici unele reparatii, fără a adopta însă solutia radicală a dărâmării. Lui i se datorează „plantarea” unei lespezi funerare de marmură ca lintel de usă si ridicarea unui coif piramidal peste turn, asemănător cu cel de la Strei. În anul 1928 de o nouă reparatie beneficiază acoperisul bisericii ³⁵.

În ce priveste valorosul ansamblu pictural al bisericii, desi cercetat prima oară în 1871, a intrat în istoriografie abia după anul 1905 ³⁶. Cu

³⁵ *Ibidem*, p. 193-194;

³⁶ Vezi despre pictura acestei biserici: I. D. ^atefănescu *Arta feudală în țările Române. Pictura murală si icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1981, 272 p. + 150 ilustratii (p. 56 – 57); V. Vătăsianu, *Istoria artei feudale în țările române*, vol. I, Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului, Editura Academiei R.P.R., Bucuresti, 1959, XII + 1018 p. (p. 755-758); Idem, *Vechile biserici de piatră românești din județul Hunedoara*, în Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice – Transilvania, 1929, Cluj, 1930, p. 1-222 (p. 33-43); Vasile Drăgut, *Un zugrav din Transilvania secolului al XV-lea: ^atefan de la Densus*, în rev. „Studii si Cercetări de Istoria Artei”. Seria Arta plastică, t. 13, nr. 2, 1966, p. 233-245; Idem, *Vechi monumente hunedorene*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1968, 67 p. (p. 16 – 20); Idem, *Pictura*

oazia săpăturilor arheologice și a decapărilor din anii 1961-1962, au fost scoase la lumină mai multe scene, ce fuseseră acoperite cu vâruiele. Datele înregistrate indicau pictarea sigură și a coridorului din dreapta bisericii și poate chiar a diaconiconului. Datorită lipsei grafitelor de pe pereți, din perioada cuprinsă între anii 1566-1702, timp în care frescele au fost acoperite cu vâruiele, se poate preciza atât vechimea ansamblului pictural cât și perioada în care lăcasul a fost trecut în mâinile calvinilor³⁷. Cândva după această dată străvechiul edificiu a intrat în posesia Bisericii Greco – Catolice, familii unite fiind menționate în localitate până în anul 1948.

Analiza stilistică a picturii face evidentă, din capul locului, prezenta a trei meserii, din care doi au lucrat concomitent³⁸. Mesterul principal, ^atefan, și-a lăsat numele înscris sub fereastra de pe latura de sud-est a altarului, alături de data pictării ansamblului, pe stâlpul de nord-vest, sub imaginea sfintei Marina: „La anul 6952 (1443) luna octombrie 23 s-a pictat biserica cu hramul sfântului Nicolae”. Monumentalitatea viziunii, desenul ferm, dar generos, dovedesc că el este autorul picturii din altar, al primelor două registre superioare din naos și al icoanei de hram. Prin concepția de ansamblu, prin atitudine și vesminte, dar mai ales prin tipologie, ierarhii reprezentate în altar impun considerarea lor în aceeași familie stilistică cu ierarhii din ctoria Basarabilor de la Argeș. Asemănările sunt atât de evidente, încât fac necesară concluzia că mesterul ^atefan era un exponent al artei din țara Românească, format în tradiția picturală de pe vremea Basarabilor³⁹.

Alt zugrav, poate un ajutor al lui ^atefan, aparținând cu siguranță mediului artistic local, este autorul registrului inferior al picturii naosului.

murală din Transilvania, Editura Meridiane, București, 1970, 115 p + 767 ilustrații (p. 48 – 54); Idem, *Dictionar enciclopedic de artă medievală românească*, ed. a II-a, Editura Vremea, București, 2000, 463 p. (p.177); Vasile Drăgut, Vasile Florea, Dan Grigorescu, Marin Mihalache, *Pictura românească în imagini*, ed. a II-a, Editura Meridiane, București, 1976, 451 p. (p. 31-32); Marius Porumb, *Pictura românească din Transilvania*, vol. I, Editura Dacia, Cluj, 1981, 180 p. + 177 ilustrații (p. 35-38); Idem, *Dictionar de pictură veche românească din Transilvania. Secolele XIII – XVIII*, Editura Academiei Române, București, 1998, 468 p. (p. 104-108);

³⁷ A. A. Rusu, *op. cit.* p. 200-201;

³⁸ V. Drăgut, *Pictura murală...*, p. 52;

³⁹ Idem, *Un zugrav din Transilvania...* p. 238-241;

Desenul său este mai sec, figurile pictate sunt mai greoaie; în compozitiile sale se inspiră din realitatea cotidiană a satului românesc. Astfel că picturile celor doi zugravi apar drept rezultatul unei confluente a tradiției rusticizante locale cu suvoitul înnoitor al picturii murale din țara Românească⁴⁰.

Întregul ansamblu de pictură databil di secolul XV pare a fi o donație a cnejilor din familia Mănjina (Musina), deseori pomeniti în documentele din această perioadă, atât în legătură cu convocarea unor scaune de judecată, cât și pentru meritele lor în campaniile antiotomane. În favoarea acestei ipoteze vine și un grafit din 1566, de pe stâlpul de nord-est, care vesteste moartea jupanului Andrias Mănjina: ”În anul 7074 (1566) a răposat jupan Mănjina Andrias, luna februarie 10⁴¹.

La sfârșitul secolului al XVIII, în 1789, pictorul Simion din Pitesti zugrăveste iconostasul de lemn al bisericii. Tot lui i se datorează, probabil, și decorul mural ce împodobește odinioară peretele apusean al naosului, înfățișând Judecata de Apoi, compoziție astăzi aproape complet distrusă, dar de o mare finete artistică⁴².

Se cuvin a fi menționate aici câteva considerații cu privire la valorosul ansamblu pictural care învesmăntează biserica, din a cărui zestre de odinioară s-au păstrat suficiente mărturii pentru a reda o imagine de ansamblu a zugrăvelii. Astfel, pe peretii navei se mai păstrează câte patru rânduri de figuri (figurile de pe cele trei rânduri superioare sunt reprezentate doar până la sold), într-o dispunere curioasă. Cele două frize superioare cuprind figuri mai mari, comparativ cu cele din al treilea rând, mult micșorate, corespunzând câte două unei singure figuri din friza superioară. Sfinții din teoria de la poala peretelui sunt distribuiti câte trei în dreptul celor patru din aliniamentul imediat superior. Figurile de pe cele două rânduri superioare ale laturii de nord a navei reprezintă taumaturgi, fiecare tinând în stânga câte un recipient iar în dreapta câte o linguriță. Pe latura sudică, la același nivel, este reprezentată o împărăteasă cu crucea, urmată de o figură bărbătească cu diadema – probabil Sfinții Constantin și Elena – și de o mucenită cu coroană pe cap. Pe rândul următor se distinge chipul unui sfânt luptător, cu un coif ovoidal,

⁴⁰ M. Porumb, *Dictionar de pictură...* p. 106 -107;

⁴¹ A. A. Rusu, *op. cit.* p. 201;

⁴² M. Porumb, *op. cit.* p. 106 -107;

corespunzător armurilor medievale; apoi o mucenită tânără cu coroană și o figură nedeslucită⁴³. Însusirile acestor figuri din frizele superioare se regăsesc, poate într-o formă calitativ superioară, și în nisa de deasupra usii, reprezentând bustul Maicii Glyphilousa⁴⁴ și al Sfântului Nicolae în odăjdii arhieresti.⁴⁵

În ce privește frizele inferioare, pe al treilea rând al laturii nordice a navei se observă figuri de martiri cu cruce, un bărbat cu o filacteră și un altul, reprezentându-l, probabil, pe Sfântul Apostol Pavel. Laturii sudice îi corespund cinci martire, ale căror nume, redată în grafie chirilică, sunt pur românești. Pe ultimul rând, la nord, se mai distinge doar un cap cu diademă, alături de chipul Sfântului Nicolae. Pe latura opusă, au fost scoase de sub tencuială patru figuri de sfinți – soldați: Sfântul Arhanghel Mihail, Sfântul Gheorghe, Sfântul Dumitru și Sfântul Tiron, însoțite de inscripții românești⁴⁶.

Peretele vestic al navei păstrează pe ambele părți ale usii de la intrare vagi urme din scena „Judecării de Apoi”. Unele indicații de tehnică și de vestimentație permit plasarea lor cronologică într-o fază târzie, cu cea mai mare probabilitate în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea⁴⁷.

În altar, pictura s-a păstrat multumitor doar în registrul inferior al peretilor. Această friză, coroborată cu alte mici fragmente din celelalte registre, permite totuși reconstituirea în ansamblu a programului iconografic. Zona centrală a boltii era rezervată „Platiterii”⁴⁸, încadrată de arhangheli și de profeti. În partea sud – estică a boltii se regăsește un personaj cu barbă și plete albe, probabil un profet. Din amintita friză inferioară a peretilor, impresionante sunt figurile Sfinților Arsenie și Atanasie, atât prin definirea tipologică, cât și prin claritatea și siguranța redării.⁴⁹

⁴³ V. Vătășianu, *Istoria artei feudale...* p. 755 - 757;

⁴⁴ Acest model, al Maicii Domnului ținând Pruncul cu capul lipit de obraz, a cunoscut de-a lungul timpului o largă răspândire în iconografia ortodoxă.

⁴⁵ V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 757;

⁴⁶ *Ibidem*, p. 757 - 758;

⁴⁷ V. Drăgut, *Un zugrav din Transilvania...* p. 233;

⁴⁸ „Platitera” reprezintă un alt model iconografic răsăritean: Maica Domnului cu Pruncul tronând.

⁴⁹ V. Drăgut, *op. cit.*, p. 234-235;

Picturile de pe stâlpi, datorate, cu o mare probabilitate, unui localnic român „îmbibat” de spiritul artei populare, redau într-un mod – se poate spune – naiv, dar plin de farmec, fie imaginea Sfintei Marina martelând un drac, fie o reprezentare popular – artistică a Treimii, fie pe Apostolul Bartolomeu ducându-si pielea pe băț. Prin aceste elemente, pictura se înscrie în aceeași tradiție a picturilor hunedorene de la cumpăna secolelor XIV – XV.⁵⁰

Actualmente, biserica de la Densus are două hramuri: „Sfântul Nicolae” și „Sfântul Prooroc Ieremia”. Care este mai vechi dintre cei doi patroni constituie o enigmă în plus.⁵¹ Schimbarea hramului (nu se știe care a fost cel inițial) ar putea fi pusă în legătură cu o lucrare majoră de consolidare a lăcasului, care putea avea caracterul unei rectitoriri, motivându-se astfel înlocuirea primului patron spiritual al bisericii cu un altul. În acest caz, renovarea nu putea fi pusă în legătură decât cu familia locală a Mănjinestilor, atestați documentar de prin secolele XIII – XIV.

În legătură cu această biserică trebuie pus numele unuia dintre cei mai vechi preoți ortodocși români menționați: Dalc din Densus, consemnat alături de protopopul Petru din Ostrov și de preotii Zampa din Clopotiva, Dragomir din Tustea și Balc din Pesteana, ca făcând parte dintr-un scaun de judecată; actul poartă data de 2 iunie 1360.⁵² Lui Iacob Radu⁵³ i se datorează întocmirea unei liste a preoților parohi ai Densusului din secolele XVIII-XIX: Vasilie (1733), Toader (1733), Pascu († 1767), Sofronie (1767), Ion (1781), Vichentie (1801), Ion (1803), Marcu (1807-1809), Nicolae Bozsi (1809-1828), Vizantie (1828-1857), Gheorghe Densusianu (1858-1887) și Petru Chetianu (1888-cca. 1913).

Bucurându-se de grija familiei Mănjina, dar și de sprijinul permanent al enoriașilor, biserica a fost înzestrată cu toate cele trebuincioase cultului, cu proprietăți și, nu în ultimul rând, cu un important fond de carte, care a crescut mereu, deceniu cu deceniu. Din lista impresionantă de cărți de

⁵⁰ *Idem, Vechi monumente...*, p. 16;

⁵¹ I. M. Mălinas, *op. cit.*, p. 107;

⁵² Silviu Dragomir, *Cei mai vechi protopopi români*, în R.T., an V, 1911, nr. 19 – 20, p. 531-534; Niculae M. Popescu, *Preoți de mir adormiți în Domnul*, București, 1942, p. 16-25;

⁵³ I. Radu, *op. cit.* p. 201-202;

cult și de învățătură, consemnate de vicarul ^atefan Moldovan la mijlocul secolului al XIX-lea, amintim doar câteva: „Noul Testament” (Bălgrad, 1648), „Chiriadromionul” (Bălgrad, 1699), „Evangeliarul” (Blaj, 1776), „Carte de învățături creștine” a lui Ioan Bob (Blaj, 1805), „Liturghierul” (Blaj, 1807), „Penticostarul” (Blaj, 1808), „Apostolul” (Blaj, 1814), „Mineiul” (Blaj, 1838) și un „Minei” (1824) în manuscris ⁵⁴.

În încheiere se cuvine a fi menționată interesanta teorie a lui Ioan Marin Mălinas despre așa-numitul „rit daco-roman”, legat de prima fază de existență a lăcașului. Ritul de la Densus ar fi fost cel practicat în întreaga Dacie la acea vreme, gravitând în jurul Liturghiei Sfântului Iacob, înlocuită de prin secolele IV-V cu aceea a Sfântului Vasile cel Mare. De o „Missa romana” nu se poate vorbi în nici un caz, întrucât teritoriul proto-românesc nu se găsea în sfera de influență apuseană. Pentru reconstituirea acestui rit daco-roman, prețioase indicii ar oferi atât operele Sfântului Niceta de Remesiana, cât și riturile ambrozian, galican și aquileez ⁵⁵.

⁵⁴ ^atefan Crisan, Florian Dudas, *Contribuțiile clericului ^atefan Moldovan la bibliografia românească veche*, în B.O.R. an XCIX, 1981, nr. 3-4, p. 432-444;

⁵⁵ I. M. Mălinas, *op. cit.*, p. 115-116;

Lucian Farcasiu

Teologia treimică reflectată în imnografia Sărbătorii Sfinților Trei Ierarhi

Abstract

The hymnography of the celebration of the holy three hierarchs reflects a depth of theology, stressing the fundamental directions developed by the hierarchs in their works. The Trinitarian theology elaborated by them is very topical even nowadays, being at the same time, an answer and a solution to the crisis to which the anthropological philosophy confronts. The following study tries to analyze this Trinitarian theology, in the way it is reflected in the hymnography of the celebration on the 30th of January.

Săvârșim în fiecare an la 30 ianuarie pomenirea Sfinților Trei Ierarhi, „îngerii cei pământesti și (...) oamenii cei cerești”, „stâlpii Bisericii”¹ - cum îi numește imnografia sărbătorii, a lui „Vasile cel Mare, Grigorie de Dumnezeu cuvântătorul și Ioan Gură de Aur”². „Vasile dumnezeiasca

¹ Slujba Sfinților Trei Ierarhi, în *Minei pe Ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, Utrenia, la Laude, stihira 1, 3 și 4, pp. 468-469; Vecernia mică, la Doamne strigat-am, Slava..., p. 445; Vecernia mare, Stihovna, stihira 1, p. 450; Utrenia, Sedealna Canonului, p. 456.

² *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, la Litie, p. 42; vezi tot aici *Rânduiala Dumnezeiestii Proscomidii*, p. 99; de asemenea, a se vedea *Slujba Sfinților Trei Ierarhi*, în *Minei*, Vecernia Mare, Troparul Sfinților, p. 452; la Litie, stihira 3, p. 449 și Utrenia, Canoanele, Cântarea a 3-a, Canonul 1, oda 1, p.455; Sedealna Canonului, p.456; la Laude, stihira 2, p. 468.

minune”, „cel ce poartă numele Împărăției”, „Grigorie dumnezeiescul glas”, „cel supranumit cu numele teologiei” și „Ioan luminătorul a toată lumea”, „cel cu numele cu adevărat plin de har”³. Pomenirea „ierarhilor lui Hristos”⁴ o săvârșim întotdeauna în Biserică. Spunem aceasta întrucât, slujba sfinților, pomenirea lor în rugăciune, în organismul eclesial, mijlocește prezenta, trecerea peste noi a harurilor acestor sfinți, nefiind doar simplă comemorare, doar aducere aminte. Înțelegând lucrurile din această perspectivă, spunem că pomenirea sfinților Ierarhi, ocrotitori ai învățământului teologic de la noi⁵ o săvârșim totdeauna în Biserică, unde ne împărtășim de prezenta lor, împreună liturghisind cu dânsii.

Studiul nostru își propune să analizeze teologia trinitară așa cum se reflectă ea în iconografia sărbătorii „purătorilor de Dumnezeu părinți”⁶, din 30 ianuarie.

I. Sfinții Trei Ierarhi și contribuția lor la elaborarea teologiei treimice

Sfinții Trei Ierarhi sunt cunoscuți îndeosebi ca teologi ai Sfintei Treimi sau cuvântători ai Treimii, în sensul în care au contribuit la dezvoltarea și fixarea învățăturii și a terminologiei trinitare. ^atim de pildă că Sfântul Vasile cel Mare „aduce o precizare pretioasă în folosirea termenilor care exprimau în vremea lui Fiinta lui Dumnezeu și persoanele Sfintei Treimi - el fiind cel dintâi care întrebuintează expresia „o singură Ființă, trei ipostasuri”, prin ipostas înțelegând de fapt persoana, caracterizată prin însusiri proprii. Sfântul Vasile atribuie Tatălui paternitatea, Fiului filiatia și Sfântului Duh sfintenia⁷. La fel, Sfântul Grigorie este cunoscut ca fiind „teologul prin excelență al Sfintei Treimi”. Cunoaștem din relatările privitoare la viața Sfântului că atunci când acesta luase hotărârea de a se

³ *Mineitul*, Vecernia mica, Stihovna, stihira 3, p. 445 și Vecernia Mare, la Litie, stihira 1, p. 448

⁴ Idem, Vecernia Mare, la Litie, Slava..., p. 450 și Utrenia, sedcalna 1, p. 452.

⁵ În 1949, Prea Fericitul Parinte Patriarh Justinian a hotărât ca scolile noastre de învățământ teologic să aiba ca ocrotitori pe Sfinții Trei Ierarhi; vezi în sensul acesta rev. „Glasul Bisericii”, 1950, nr. 1-2, p. 52

⁶ *Minei*, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, Slava..., p. 447.

⁷ Pr. prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1956, p. 166.

retrage de bună voie din scaunul patriarhal de la Constantinopol, s-a lovit de opoziția categorică a poporului credincios care-i mărturisise îndurerat: „Cu tine pleacă și Sfânta Treime”, arătând că plecarea sa poate însemna punerea din nou în pericol a doctrinei trinitare ortodoxe, atât de temeinic formulată și apărată de marele teolog⁸. Sfântul Grigorie stabilește cel dintâi raporturile dintre persoanele Sfintei Treimi și specificul fiecăreia dintre ele, și anume faptul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au comun nasterea din Tatăl; Tatăl are specific nenasterea, Fiul are ca specific nasterea iar Sfântul Duh are ca specific purcederea⁹. Zice în acest sens textul liturgic al sărbătorii: „Trei însusiri... împreună ați teologhisit în Treime: nenasterea Tatălui, nasterea Fiului și purcederea Sfântului Duh”¹⁰. Sau: „Cuvântul era într-un început la Tatăl, împreună fără de început; și Duhul împreună cu Fiul era, dar din Tatăl, o Dumnezeuire neamestecată și de aceeași fire, precum grăiesc dumnezeiestii propovăduitori”¹¹.

Textele liturgice ale sărbătorii Sfinților Ierarhi sintetizează și îmbie spre doxologie întreaga învățătură trinitară, pe care acestia au mărturisit-o. Urmând dumnezeiestilor lor învățături, și noi mărturisim în ziua prăznuirii lor: „Treimea în inime, Dumnezeu a o numi ne-am învățat; și Unimea, Treime a o lăuda am primit de la părinți, și am învățat a ne închina unei Firi în trei ipostasuri”¹². Observăm aici foarte bine evidentiată unitatea Fiintei și treimea persoanelor, potrivit învățăturii formulate de Sfântul Vasile cel Mare. Iar într-alt loc mărturisim: „Unesc și despart pe cele ce cu unire sunt despărțite. Unul nedespărțit înțeleg și Trei îmi închipui, pe trei dascăli de Dumnezeu primitori primesc, care așa m-au învățat să cred”¹³. Fiinta divină este comună celor trei persoane ale Sfintei Treimi dar ea: „se comunică din veci din Tatăl... Această înțelegere a Treimii, deși nu neagă unitatea de Ființă a persoanelor, e profund personalistă și nu vedem

⁸ A se vedea *Carmen de vita sua, vers 1100*, apud prof. T. M. Popescu, *Sfintii Trei Ierarhi în slujba Bisericii*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, 1952, nr. 1-2., p. 71; vezi și pr. prof. Ene Braniste, *Sfintii Trei Ierarhi în cultul creștin*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, 1958, nr. 1-2, p. 189.

⁹ Vezi la pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰ *Minei*, Utrenia, Canoanele, Cântarea a VI-a, Canonul I, oda 1, p. 460.

¹¹ *Ibidem*, oda 2.

¹² *Ibidem*, Canonul al doilea al sfinților, oda 1, p. 460.

¹³ *Ibidem*, la Slava...

în ea înclinarea de a deduce persoanele din Fiintă” căci „Fiinta divină nu e decât în persoane, fiindcă se comunică din persoana Tatălui. La originea tuturor e un Tată persoană, nu o esență”. Astfel, „în Sfânta Treime Tatăl e într-o vesnică dăruire de sine, Fiul într-o vesnică participare la bucuria Tatălui care se dăruiește și a Fiului care-L primește”¹⁴. Un text liturgic zice în acest sens: „Întelegem cu evlavie să slăvim o singură Fire deopotrivă de cinstită, o Unime și o Treime nesfârșit de puternică, care toate le chivernisește cu judecări preînalte; că acești trei de Dumnezeu purtători așa au asezat să slăvim”¹⁵

Învățătura Sfinților Trei Ierarhi despre Treimea Persoanelor ce stă în unitatea Fiintei, înlocuiește conceptul de „natura pură” din filosofia antică prin conceptul de „natură comuniune” ca temei al iubirii perihoretice dintre persoanele divine¹⁶. Întelegând Treimea ca taină a iubirii supreme între persoanele divine, Sfinții Trei Ierarhi definesc existența celor trei persoane ca „subiecte deschise unele față de altele prin legăturile interioare ale comuniunii și iubirii reciproce”¹⁷. Ei rezolvă printr-un sclipitor joc de concepte „dilema” legată de unitatea și în același timp diversitatea lui Dumnezeu. Conceptele cu care operează în discursul lor trinitar, le aveau la îndemână din filosofia greacă pe care o stăpâneau. Le atribuie însă noi semnificații, introducând o nouă „metafizică a persoanei”¹⁸. Demersul lor teologic a oferit pentru prima dată în istoria gândirii umane „bazele identificării notiunii de persoană, cu cea de fiintare”¹⁹. Conceptul de persoană este definit în termenii „unicității și particularității derivate nu din sine, ci din relații, aceasta lăsând loc sau, mai bine zis, cerând ca necesitate vitală existența unui *Cineva* atât ‚acolo afară’, cât și ‚aici

¹⁴ Pr. prof. Dumitru Staniloae, *Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și tinta vesnică a tuturor credincioșilor*; în rev. „Ortodoxia”, 1986, nr. 2, p. 19.

¹⁵ *Minei*, Utrenia, Canoanele, Cântarea a VIII-a, Canonul 1, oda 1, p. 465.

¹⁶ I. Zizioulas, *Being as Communion*, Editura Darton, London, 1985, p. 86 *apud* pr. prof. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultura*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 14.

¹⁷ Pr. prof. Dumitru Gh. Popescu, *op. cit.*, p. 14, 16.

¹⁸ Silviu Rogobete, *Fiinta umana în perspectiva trinitară: noi tendințe în teologia contemporană occidentală*, în vol. *Erezie și Logos - contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, Editura Anastasia, 1996, pp. 119-124.

¹⁹ *Ibidem*, p. 125.

înăuntru”²⁰. Astfel s-a luat ca punct de pornire particularul, pe „cei mulți”, demonstrându-se universalul, sau „unul”²¹. Auzim în sensul acesta și în textul liturgic al sărbătorii: „Unitu-s-au cei trei grăitori de Dumnezeu, care au unit Treimea și întru toate au păstrat nedespărțită Firea dumnezeiască (...)”²².

Cugetarea Sfinților Trei Ierarhi se adapă, după cum precizăm anterior, din filosofia antică. Cu toate acestea, ei „au adaptat filosofia la Revelația divină și au transformat învățătura creștină despre Sfânta Treime din teorie în viață și din speculație în doxologie”²³. Pentru Ierarhii dumnezeiești, Sfânta Treime devine „comuniune personală izvorătoare de viață, lumină și iubire negrăită”²⁴. Părintele Dumitru Stăniloae apreciază, referindu-se la experiența Dumnezeului treimic că, „numai un Dumnezeu în Treime (...) sau un Dumnezeu al iubirii poate crea (...) lumea, dând fiintelor conștiință putînd ca prin Creatorul lor să se ridice la o viață de tot mai intimă comuniune cu El”. Omul a fost creat capabil „să crească în relația cu Dumnezeu la atîta participare la El încît să ajungă pînă la îndumnezeire”²⁵. Învățătura Sfinților Ierarhi despre Treime a izvorât din experiența ei, din înălțarea cu mintea și inima la înălțimile Dumnezeului-comuniune. Textele liturgice ale zilei ne lasă de înțeles lucrul acesta, numindu-i: „cei aleși ai Treimii”²⁶; „slujitorii cerestii Treimi”²⁷; „înțelepții cunoscători ai lucrurilor celor dumnezeiești”²⁸; „propovăduitori și dumnezeiești vestitori”²⁹; sau „cei întocmai cu numele și slugile Treimii”³⁰; cei ce „au cântat în mijlocul Bisericii cântare teologică bine alcătuită Treimii celei neschimbate și de o Ființă și o dumnezeire”³¹; și „apărătorii Treimii, care de Dînsa fără mijlocire sunt acoperiți de lumină (...)”³² și

²⁰ *Ibidem*, p. 127.

²¹ *Ibidem*, p. 128.

²² *Minei*, Utrenia, Canoanele, Cântarea a VIII-a, Canonul 1, oda 2, p. 465.

²³ Pr. prof. Dumitru Gh. Popescu, *op. cit.*, p. 15.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, în rev. cit., p. 19.

²⁶ *Minei*, Vecernia mica, la Doamne strigat-am, stihira 4, p. 445.

²⁷ Idem, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, stihira 2, p. 446.

²⁸ Idem, Utrenia, Canoanele, Cântarea a V-a, Canonul 2, oda 1, p. 461.

²⁹ *Ibidem*, Condacul, p. 461.

³⁰ *Ibidem*, la Laude, stihira 1, p. 468.

³¹ Idem, Vecernia Mare, la Stihovna. Slava..., p. 447.

³² *Ibidem*, la Litie, stihira 1, p. 448.

„pe care Treimea însăși bine i-a mărit”³³. „Treimea cu iubirea ei internă (...) este viata, fericirea, bucuria vesnică”³⁴ pentru Ierarhii de Dumnezeu cuvântători. În sensul acesta, un imn închinat Sfântului Vasile cel Mare, zice: „La înălțimea dragostei lui Hristos suindu-te, Vasile, ai văzut tainele cele nespuse și dumnezeiesti (...)”³⁵. Iar Sfântul Grigorie de Nazianz, într-un poem al său, exprimă astfel bucuria personală ce a simțit-o prin comuniunea cu Dumnezeu treimică: „Din ziua în care am renunțat la cele lumesti, ca să-mi consacru sufletul contemplării ceresti, prea luminoase, când înțelepciunea supremă m-a îndepărtat de cele trecătoare, din acea zi ochii mei au fost orbiti de lumina Treimii a cărei strălucire depășește tot ceea ce poate concepe mintea omului, iar de pe înălțimea tronului slavei Sale, Treimea revarsă peste tot și peste toate razele Sale de lumină negrăită comună celor trei. Acesta este izvorul a toate câte există aici jos, separate prin timp de cele de sus. Din ziua aceea am murit față de lume și lumea a murit față de mine și aștept să fiu acolo unde este Treimea mea în toată strălucirea splendorii sale”³⁶. Un imn liturgic, închinat treimii Ierarhilor, zice în sensul acesta: „Puternicii și nebiruții ostasi ai Dumnezeirii și adevărații apărători ai adevărului, cercând bine adâncurile Duhului (adică experiind Treimean - n.n.), au scos de acolo minunatele cunostinte despre Dumnezeu (...)”³⁷.

Prin lucrarea Ierarhilor pomeniti astăzi „virtutea Treimii s-a înălțat și toate le-a umplut de slavă: o altă văpaie a strălucit nouă cu întreitele lumini (cei Trei Ierarhi - n.n.), ca o răsfrângere de lumină a Ei, pe cerestii propovăduitori în taine (Tainele Dumnezeirii - n.n.). Prin care ne îndreptăm la dumnezeiasca cugetare înaltă (...)”³⁸.

II. Actualitatea doctrinei trinitare a Sfinților Trei Ierarhi

Desigur că mesajul Sfinților Trei Ierarhi rămâne mereu actual în cel puțin două direcții: aceea a teologiei ce izvorăște din experiența vieții, sau

³³ Idem, *Utrenia, Canoanele, Cântarea 1, Canonul 2, oda*, p. 454.

³⁴ Pr. prof. Dumitru Staniloae, *op. cit.*, p. 41.

³⁵ *Minei*, Vecernia mica, la Doamne strigat-am, stihira 1, p. 444.

³⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Opere dogmatice*, trad. pr. dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, București, 2002, p. 104.

³⁷ *Minei*, *Utrenia, Canoanele, Cântarea a VIII-a, Canonul 2, oda 2*, p. 465.

³⁸ *Ibidem*, *Cântarea a IX-a, Canonul 2, oda 1*, p. 467.

altfel spus a teologiei experiate eclesial si a preotiei mărturisite din adâncul fiintei. Ni se pare însă actuală astăzi, mai mult decât oricând, învățătura treimică a acestor Sfinti Părinti ai veacului de aur. Aceasta întrucât societatea de tip consumerist în care trăim, tinde din ce în ce mai mult spre un individualism ce neagă total dimensiunea comunitară a fiintei umane³⁹. Mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului apreciază că omul modern „trăiește cotidian sub apărarea schemei antitetice dintre individ si totalitate. Viata lui comunitară nu mai este *comunio*-, ci *societas*, iar reactia sa violentă la colectivism îl duce la individualism- care paradoxal este si premisa acestuia- de vreme ce nu are altă alegere”⁴⁰. Am enumerat deja cele două directii spre care este orientat modernismul, si anume individualismul si colectivismul. Amândouă aceste directii semnaleză pierderea categoriei de persoană, „colapsarea universalului în particular si a particularului în universal”⁴¹. Persoana, care este structurată spre o relatie de comuniune, este astăzi înlocuită de individ. Si astfel „filosofia antropologică contemporană este incapabilă de a găsi o cale care să asigure coexistenta particularului si a universalului, a ‚unuiu’ si a ‚celor multi’”⁴². În societatea modernă, omul rămâne fără un sistem de referință transcendent, si de aceea sfârșeste fie în masa uniformă a colectivismului consumerist, fie într-o individualizare deznădăjduită⁴³.

Socotim în această situatie că teologia treimică dezvoltată de Sfintii Trei Ierarhi, a unui Dumnezeu în Treime ce-si împărtășeste Fiinta cea Una prin comuniunea de iubire între persoanele Sale, ar putea rezolva cu succes criza filosofiei antropologice moderne. Astfel omul capătă „în tripersonalitatea divină modelul paradoxal de existentă în sine si în relatie, în acelasi timp”. Într-o astfel de acceptiune eu „nu îmi sunt suficient pentru a mă defini - ci – am nevoie de Celălalt”⁴⁴.

³⁹ Vezi Silviu Rogobete, *op. cit.*, în vol. cit., p. 119.

⁴⁰ Mitropolitul Ioannis Zizioulas, *Creatia ca Euharistie*, trad. Caliope Papacioc, Editura Bizantina, Bucuresti, 1999, p. 19.

⁴¹ Silviu Rogobete, *op. cit.*, în vol. cit., p. 123.

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136.

III. Treimea Ierarhilor- chipul Treimii din ceruri

Teologia treimică, exprimată într-un mod atât de adânc în cugetarea și scrisul Sfinților Trei Ierarhi i-a determinat pe imnograful bisericesc să-i numească „treime a ierarhilor” după chipul „Treimii din ceruri” pe care au mărturisit-o. În slujba sărbătorii de astăzi, auzim de pildă: „Nu este un al doilea între aceștia trei; că fiecare își poartă vrednicia lui, nimeni întâiul pârând, și pe cei deopotrivă cu cinstirea înfrângând; ci mai vârtos își împart unii altuia biruinta, cu mare bucurie. Că nu încapă întru dânsii îndrăzneala pizmării, care strică buna înțelegere”⁴⁵. Sau într-alt loc: „Iată țarina și turma voastră (adunarea credincioșilor - n.n.) pentru care prea mari dureri ati răbdat, adunându-se laolaltă și pe voi trei deopotrivă primindu-vă, are ca laudă de obște unirea voastră prea dulce”⁴⁶.

Ca unii ce au cântat Dumnezeuii Treimi, cei trei Ierarhi sunt numiți: „treime a Treimii”⁴⁷; sau „treimea ierarhilor”⁴⁸; „cei trei prea mari luminători ai Dumnezeirii celei de trei ori mai strălucitoare decât soarele”⁴⁹ și „treimea învățătorilor, cea frumos grăitoare”⁵⁰.

Treimea ierarhilor mai este apoi numită și prin analogii cu simbolurile ale cifrei trei atât din Vechiul cât și din Noul Testament. Textul liturgic îi numește astfel: „Prastia lui David cea întreit împletită, funia de mătase roșie a lui Solomon” sau „biciul cel întreit împletit al Cuvântului”⁵¹.

IV. Sfinții Trei Ierarhi - „învățători ai Treimii celei mai presus de fire”

Pentru că au proclamat învățătura cea adevărată despre Sfânta Treime, Sfinții Trei Ierarhi au fost numiți dascăli ai lumii și învățători care „au luminat lumea cu învățăturile lor”⁵². Troparul însăși al zilei îi proclamă ca fiind „întocmai la obicei cu Apostolii și lumii învățători”⁵³. Iar la Utrenie,

⁴⁵ *Mineiul*, Canoanele, Cântarea a IX-a, Canonul 2, oda 2, p. 467.

⁴⁶ *Ibidem*, Cântarea a VIII-a, Canonul 2, oda 1, p. 466.

⁴⁷ *Idem*, Vecernia Mare, la Litie, Stihira 2, p. 448.

⁴⁸ *Ibidem*, la Stihovna, Stihira 1, 2 și 3, p. 450.

⁴⁹ *Ibidem*, Troparul, p. 452.

⁵⁰ *Idem*, Utrenia, Canoanele, Cântarea a V-a, Canonul 1, oda 2, p. 459.

⁵¹ *Idem*, Vecernia Mare, la Litie, stihira 3, p. 449.

⁵² *Idem*, Utrenia, Scedalna I, p. 452.

⁵³ *Idem*, Vecernia mica, Troparul, p. 446.

Idiomela sfinților glăsuiește: „Vărsatu-s-a harul în buzele voastre, cuviosilor părinți și ați fost păstori ai Bisericii lui Hristos, învățând oile cele cuvântătoare să creadă în Treimea cea deoifiintă, într-o Dumnezeuire”⁵⁴. Ca teologi și propovăduitori ai Sfintei Treimi, cei Trei Ierarhi sunt numiți: „cei întocmai cu Apostolii cu harul și întocmai cinstiți cu darurile”⁵⁵; sau: „alți trei Apostoli ai lui Hristos” care „cu cuvântul cunostintei au întocmit dogmele, pe care mai înainte de cuvinte mestesugite le-au asezat pescarii, într-o cunostintă, cu puterea Duhului”⁵⁶. Iar într-alt loc îi numim: „cei trei apostoli de după cei doisprezece”⁵⁷.

Lăudându-i pe cei Trei Ierarhi ca învățători ai lumii creștine, slăvim de fapt Treimea cea Dumnezeiască pe care aceștia au cântat-o, zicându-i: „Treime Sfântă și închinată, slavă înțeleptei Tale orânduiri! Că trei mari luminători ai dăruit oamenilor dintre oameni pe care îi luminează cu lumina cunostintei Tale și căroră le dai strălucire cu raza mântuitoarelor și cinstitele Tale voini. Prin aceștia, lumea îmbogățindu-se cu lumina cunostintei, cu a Ta slavă se luminează și la fericita Împărăție a Ta se îndreaptă, fiind îndrumați și noi să ascultăm de învățăturile lor cele dumnezeiești”⁵⁸.

V. Sfintii Trei Ierarhi - apărători ai Sfintei Treimi și „surpători” ai ereziilor trinitare

Dezvoltarea și fixarea teologiei trinitare de către Sfintii Ierarhi are nu numai semnificația precizării dogmei Sfintei Treimi, ci are și o valoare apologetică, pentru că învățăturile lor vin să răspundă unor provocări mai vechi din partea ereticilor, care prin învățăturile lor loveau tocmai în doctrina Bisericii despre Sfânta Treime, iar în fața acestor provocări Biserica trebuia să vină cu un răspuns ferm, bine argumentat și structurat. Ori tocmai aici stă contribuția majoră a acestor trei Sfinți Părinți. Din punctul acesta de vedere îi considerăm apărători ai dreptei credințe. Zice imnograful: „Dreapta cinstire de Dumnezeu care a arătat pe părinți fii ai Săi întâi-născuți, naste prin-trânsii fii, după lege, fără prihană și desăvârșiți

⁵⁴ Idem, Utrenia, Idiomela Sfinților, p. 453.

⁵⁵ *Ibidem*, la Laude, stihira 3, p. 448.

⁵⁶ *Ibidem*, Slava..., de la Sedealna Canonului, p. 456.

⁵⁷ Idem, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, stihira 2, p. 446.

⁵⁸ *Ibidem*, la Litie, Stihira 5, p. 449.

prin Duhul, Cel ce a grăit întru dânsii (...)”⁵⁹. Asadar, toti cei ce experiază dreapta credință formulată de Părinti, în organismul eclesial, ajung la gustarea bucuriei ce izvorăște din Treime, înăltându-se pe drumul desăvârșirii, ca „întâi născuti”.

Sfintii Ierarhi s-au angajat în combaterea ereziilor privitoare la Fiinta cea una a Dumnezeirii si la Treimea persoanelor, de aici rezultând elaborarea teologiei trinitare. Ca surpători ai eresurilor ei sunt numiti: „păzitorii dreptei credinte”⁶⁰; „surpătorii lui Arie si apărătorii ortodocsilor”⁶¹; cei ce „pe căpeteniile eresurilor, pe vânzătorii de cele Dumnezeiesti, de la împrejmuirile Dumnezeiestii turme a lui Hristos, departe i-au alungat prin cuvintele lor (...)”⁶²; îi numim de asemenea: „dascălii credinciosilor si păzitorii (...)”⁶³; „căderea ereticilor”⁶⁴; „păzitorii si apărătorii obstii”⁶⁵; „puternicii si nebirutii ostasi ai Dumnezeirii si adevărati apărătorii ai adevărului”⁶⁶; „surpătorii nelegiurii”⁶⁷; „apărătorii cei tari ai credintei”⁶⁸; care „ati stins rătăcirile cele în chipul vâpăii ale tuturor hulitorilor celor răi”⁶⁹. Biserica, preamărindu-i zice: „nu sabie cu două tăisuri, ci cu trei, pune harul înaintea împotriva vrăjmasilor săi; o sabie din cer lucrată, pe trei laturi ascutită, care pururea s-a luptat pentru Dumnezeirea întreit-strălucitoare”⁷⁰; sau într-alt loc: „de mincinoasele bârfeli ale elinilor s-au ferit si nu numai mijlocul puternic de a îndupleca pe oameni au ales; în acest fel cei trei au dat putere adevărului si au biciuit în cuvinte toată adunarea necredinciosilor si au înduplecat-o la credință”⁷¹. Prin propovăduirea lor, „se biruieste (...) si fuge netemeinica semetie de mai dinainte a eresurilor, si ceară topită de fata focului se

⁵⁹ Idem, Utrenia, Canoanele, Cântarea a 9-a, Canonul 2, oda 3, p. 467.

⁶⁰ Idem, Vecernia Mare, la Doamne strigat-am, Stihira 2, p. 446.

⁶¹ *Ibidem*, Slava..., p. 447.

⁶² *Ibidem*, la Litie, Stihira 3, p. 449.

⁶³ *Ibidem*, Slava..., p. 450.

⁶⁴ *Ibidem*, la Stihovna, Stihira 1, p. 450.

⁶⁵ Idem, Utrenia, la Canoane, Cântarea 1, Canonul 1, oda 3, p. 454.

⁶⁶ *Ibidem*, Cântarea a VIII-a, Canonul 2, oda 2, p. 456.

⁶⁷ *Ibidem*, la Laude, Stihira 3, p. 468.

⁶⁸ *Ibidem*, Stihira 4, p. 469.

⁶⁹ *Ibidem*, Sedealna 1, p. 452.

⁷⁰ *Ibidem*, Canoanele, Cântarea a IX-a, Canonul 1, oda 2, p. 467.

⁷¹ *Ibidem*, Cântarea a VII-a, Canonul 1, oda 2, p. 464.

arată toată învățătura cea prefăcută, lovindu-se de cuvintele voastre cele cu foc insuflate”⁷². Imnograful avertizează zicând: „din limbile cele de piatră va fi aruncată grindina, care va sfărâma învățăturile cele putrede, de va îndrăzni cineva să stea în mijlocul grăitorilor de desertăciune”⁷³. Îi mai numim în imnografie: „graiurile lui Dumnezeu care tună de sus în chip minunat, strălucirile fulgerelor”⁷⁴. Cinstindu-l pe Sfântul Grigorie ca „surpător al eresurilor”, îi cântăm: „Legăturile eresurilor le-ai dezlegat, cuvioase, cu înțelepciunea cuvintelor și a dogmelor tale; și ai adunat într-o unire pe cei cu bună înțelegere a dreptei credințe care laudă pe Hristos, Grigorie (...)”⁷⁵. Iar despre Sfântul Ioan Gură de Aur zicem: ”temelie nesurpată te-a asezat Bisericii Sale Hristos, părinte cuvioase, pe tine care ai păzit-o pe ea neclintită și nebiruită de asupririle vrăjmasilor, iscusitule grăitor de cele Dumnezeiesti, Hrisostom (...)”⁷⁶. Imnografia, întrebuintând o analogie vechi-testamentară, zice despre Sfinții Ierarhi că: „surpând pe Goliatul cel duhovnicesc, cu piatra cea din capul unghiului au adus credința întru unire, îngrădindu-o cu sângele cel roșu al lui Hristos”⁷⁷.

Pentru toată osteneala lor în apărarea dreptei credințe, Biserica le cântă în ziua prăznuirii lor: ”Bine slugi bune și credincioase, bine lucrători ai viei lui Hristos, care și greutatea zilei ati purtat și talantul dat vouă l-ati înmultit, și pe cei care au venit după voi nu i-ati pizmuit. Pentru aceasta, portile cerului vouă s-au deschis. Intrati deci întru bucuria Făcătorului, rugându-vă pentru noi, sfinților Învățători”⁷⁸.

Concluzii

Încercând o sintetizare a celor afirmate până aici, apreciem că :

1. Imnografia Sărbătorii Sfinților Ierarhi reflectă un adânc de teologie, punctând direcțiile fundamentale pe care cei Trei Sfinți Părinți le-au dezvoltat în scrierile lor. Remarcăm în chip deosebit ilustrarea teologiei

⁷² *Ibidem*, oda 1, p. 463.

⁷³ *Ibidem*, Canonul 2, , Slava..., p. 464.

⁷⁴ *Ibidem*, oda 2.

⁷⁵ *Idem*, Vecernia mica, la Doamne strigat-am, Stihira 2, p. 445.

⁷⁶ *Ibidem*, Stihira 2, p. 445.

⁷⁷ *Idem*, Vecernia Mare, Stihira 3, p. 449 .

⁷⁸ *Ibidem*, la Stihovna, Slava..., p. 446.

trinitare, pe care Sfintii Ierarhi au aprofundat-o, ajungând la fixarea ei definitivă. De altfel, teologia trinitară elaborată de cei Trei Părinți rămâne de o mare actualitate, constituind în același timp un răspuns și o rezolvare a crizei cu care se confruntă filosofia antropologică, mai cu seamă astăzi. Treimea pe care Dumnezeu-istii Ierarhi au cântat-o, străbate întregul conținut imnologic al prăznuirii lor.

2. Imnografia Sărbătorii este alcătuită în principal din minunate figuri de stil (mai cu seamă metafore și comparații), care departe de a fi doar simple formulări poetice, sunt numiri pe care imnografii le-au atribuit Ierarhilor Dumnezeu-isti, ele surprinzând adâncă lor cugetare teologică. Pentru că imnografia nu este organizată tematic, studiul nostru încearcă în câteva părți ale sale să surprindă numirile atribuite Sfintilor Ierarhi, în calitatea lor de cuvântători ai Treimii și apărători ai dreptei credințe.

3. Imnografia prăznuirii Ierarhilor doxologeste o întreagă teologie trinitară, împărtășindu-ne în același timp de prezența lor, căci darurile Sfintilor Trei Ierarhi trec peste noi la fiecare pomenire ce le-o facem. De aici derivă marea bucurie pe care ne-o prilejuiește sărbătoarea din 30 ianuarie a fiecărui an.

Cristinel Ioja

Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești

Abstract

The study below analyses the cosmic dimension of the main Orthodox feasts: The Nativity of Mary, The Entrance of the Mother of God in church, The Annunciation, The Nativity, The Presentation of the infant Jesus in the Temple, The Baptism of God, The Transfiguration of Our Lord, The Palm Sunday, Easter, The Ascension, The Pentecost, The Assumption of Mary, The Elevation of the Life Giving Cross.

In each feast, we have special relations between God, man and space, relations perfected in the person of Jesus Christ, who includes everything, unifying the entire creation as one.

Potrivit teologiei ortodoxe, omul și cosmosul au fost creați în unitate, în solidaritate, având o miscare spre Dumnezeu, Creatorul lor. Deși cosmosul a fost creat ca mediu, în care omul să-și desfășoare viața în vederea îndumnezeirii, scopul ultim al omului nu este cosmosul, ci Dumnezeu. Cosmosul este destinat transfigurării, personalizării prin omul, care a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Asadar, putem spune că „omul nu se mântuiește prin univers, dar universul se mântuiește prin om”¹, dar nici mântuirea omului nu se obține în izolare sau printr-un fel

de elevare de tip spiritualist, ci în cadrul cosmic.² Deci, omul și cosmosul au un destin solidar prin legătura ce există între ei, iar cosmosul și progresul lui depinde de progresul duhovnicesc al omului, care este o ființă chemată la îndumnezeire. De menirea omului este legată și menirea cosmosului, care poate fi dus de om spre desăvârșire și îndumnezeire sau spre cădere și nonexistență, lucru pe care l-au făcut primii oameni, care, gustând din „rodul” autonomiei și al autosuficienței, cad din ordinea de viață paradisiacă și atrag, în căderea lor, întreaga creație.

Păcatul lui Adam duce la o schimbare a modului de existență, duce la o cădere din viață, fiind considerat, în dimensiunile lui cosmice, o mare tragedie, care schimbă traiectoria ascendentă a creației, trăgând-o pe aceasta în non-sensul existenței, în latura și umbra morții (Isaia 9, 1). Dezorganizarea, pe care o crează în om, păcatul, a adus odată cu ea și dezorganizarea creației, a cosmosului în sensul că soarta microcosmosului este de nedespărțit de cea a macrocosmosului. Alegerea omului definește destinul creației, acesta antrenând întreaga lume în căderea lui.³ Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie schimbarea produsă în starea omului ca o dependentă de partea animală a existenței lumii arătând că în loc de a face uz de puterile firii sale și de a se ridica pe el și întreaga creație la Dumnezeu, omul s-a supus dorintelor și simțurilor sale materiale.⁴ În această situație lumea devine netransparentă și producătoare de moarte dobândind un caracter ambiguu și amăgitor pierzându-și în acest fel „chipul binelui neamestecat cu răul”. Cosmosul a încetat să mai reflecte fidel frumusețea divină, întrucât cel creat după chipul lui Dumnezeu, omul, care ca preot și împărat al creației era situat în centrul ei, s-a întunecat. Vladimir Lossky spune în acest sens: „Cosmosul, care reflecta vesnic măreția lui Dumnezeu, dobândește simultan un aspect sinistru. Păcatul este introdus acolo unde harul ar fi trebuit să domnească și în locul plinătății divine, în creația lui Dumnezeu se deschide abisul înspăimântător al

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 418.

² Idem, *Ascețica și Mistica Ortodoxă*, vol II, Editura Deisis Alba-Iulia, 1993, pp.16-17.

³ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 80.

⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia vol. III, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București 1994, p. 337.

neființei”.⁵ Omul devine astfel supus determinismului cosmic, își pierde libertatea prin prea multa alipire de suprafața creației negându-și astfel calitatea de micro și macro-cosmos.

În căderea omului există, asadar, și o cădere a materiei înșăși, așa încât închiderea omului în materialitate și instinctivitate schimbă cosmosul dintr-un mediu transparent, purtător al energiilor divine necreate, într-un mediu supus morții și descompunerii, într-un mediu sterp și ostil omului, care, îmbrăcat cu materialitatea, hainele de piele, supravetuieste în și prin cosmos, experimentând o existență plină de suferință și esecuri.

Ridicarea din această stare, din acest mod de existență supus morții și descompunerii nu se putea realiza decât prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, eveniment spre care Dumnezeu, imediat după cădere, orientează destinul creației Sale (Facere, 3, 15). Biserica mărturiseste că iconomia Întrupării Cuvântului este inseparabilă de iconomia creației, de unde putem afirma existența unei legături dinamice între creație și mântuire în și prin Iisus Hristos, Creatorul și Răscumpărătorul creației. Asadar, nu putem despărți cosmologia de istoria mântuirii.⁶ Nu poate fi numai o mântuire a omului din care cosmosul să fie exclus (Romani, 8, 18). Creația întreagă este adunată în Domnul Hristos (Efeseni, 1, 10) și împăcată cu Dumnezeu prin El (Coloseni, 1, 20), pentru că în Hristos sunt asezate toate lucrurile (Coloseni, 1, 17). Deci această unitate nu se referă numai la om, ci la întreaga creație, Iisus Hristos recapitulând întreaga creație, om și cosmos, întrucât și cosmosul a suferit de pe urma căderii lui Adam.

Dată fiind solidaritatea dintre om și cosmos – despre care am amintit deja – acestia nu numai că cad împreună prin exercitarea defectuoasă a vocației originare a lui Adam cel Vechi, ci se și ridică împreună prin Întruparea, Jertfa, Învierea și Înălțarea lui Hristos, Noul Adam, fapt pus în evidență cu multă claritate de teologia cosmică a Praznicelor Împărătești. Prin aceasta Hristos realizează chemarea lui Adam cosmic, chemare care după Sfântul Maxim Mărturisitorul este dată în cele cinci dualități ale creației, ce trebuiau depășite în Rai de Adam. Dualitățile fundamentale ale creației, care, din cauza păcatului, deveniseră elemente

⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București 1993, pp. 192-193.

⁶ Olivier Clement, *Le sens de la terre*, Contacts nr. 59-60 (1967) p. 270.

de dezintegrare și alterare, sunt depășite în Iisus Hristos. După cum arată John Meyendorff „prin nasterea Sa din Fecioară, Hristos depășește opoziția sexelor - „În Hristos, spune Sfântul Apostol Pavel, nu este nici bărbat, nici femeie” (Galateni 3, 28). Prin moartea și învierea Sa, Hristos distruge separația care exista de la cădere între Rai și lume „Astăzi vei fi cu Mine în Rai” îi spune Hristos tâlharului de pe cruce (Luca 23, 43). Înălțându-se, El uneste cerul și pământul prin proslăvirea trupului omenesc conatural și consubstanțial cu al nostru, pe care îl asumase. Depășind cu trupul și sufletul omenesc al Său cetele îngeresti, El restaurează unitatea dintre lumea simturilor și cea a rațiunii și restabilește armonia întregii creații. În sfârșit ca om, El împlineste destinul adevărat al omului în tot adevărul său: El uneste pe om cu Dumnezeu”.⁷

Astfel lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos are și implicații cosmice pe care Biserica – după cum vom vedea – le-a aprofundat și articulat în cultul ei, mai ales în cadrul evenimentelor fundamentale din istoria mântuirii noastre, evenimente legate de Persoana și lucrarea divino-umană a lui Hristos și a Maicii Sale, Sfânta Fecioară Maria. Aceste evenimente, care marchează tot atâtea etape ale urcusului întregii creații în Iisus Hristos spre îndumnezeire, Biserica le numește Praznice Împărătești. Praznicele Împărătești sunt puncte luminoase care marchează și susțin întregul ritm liturgic și existential al anului bisericesc, sunt prilejuri de restaurare subiectivă a creștinului în comunitatea Bisericii prin Sfintele Taine, dar sunt și prilejuri de „de-vulgarizare” și regenerare a elementelor cosmice și a creației în general. Fiecare praznic are însemnătatea lui și dezvoltă o anumită particularitate în ansamblul vieții liturgice a Bisericii, însă în fiecare praznic împărătesc putem să ni întâlnim, ca un laic motiv, relațiile speciale care există între Dumnezeu-om-cosmos, relații desăvârșite în Persoana lui Hristos care recapitulează toate în Sine și pe noi cu Dumnezeu făcând toată creația una. Îngerii, oamenii, animalele, muntii, apele, copacii, toată creația participă la aceste evenimente pe care Hristos le realizează cu noi și pentru noi, reactionând fie cu bucurie, fie cu uimire, fie cu cutremur, fie dăntuind sau cântând. Imnologia Praznicelor Împărătești ne revelează

⁷ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolae Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, p. 153.

o creație vie, un cosmos însufletit, o lume dispusă spre transparentă care odată cu urcarea lui Hristos spre Înviere și Înălțare devine tot mai plină de prezenta Duhului Sfânt.

Dimensiunea cosmică a Praznicelor Împărătești se regăsește în Sfânta Scriptură, însă, într-un mod mai dezvoltat în textele liturgice și în Scrierile Sfinților Părinți și Scriitori bisericești. Chiar dacă Iisus Hristos a răscumpărat întreaga creație în mod obiectiv, cosmosul încă mai asteaptă de la nivelul subiectiv și comunitar „descoperirea fiilor lui Dumnezeu”. Într-adevăr prin exercitarea nevointelor evanghelice, omul este chemat în ambianța mediului eclezial să restabilească, în viața lui, atoateunitatea macro-cosmosului, ridicând și alungând, prin asceză și contemplație, vâlul de întuneric ce învăluie lumea, redându-i acesteia, prin legătura cu Hristos în Duhul Sfânt, frumusețea și transparența inițială. După evenimentul Hristos, pe care Îl găsim desfășurat în variate ipostaze nu fără unitate între ele, în toate Praznicele Împărătești ale Bisericii, omul poate deveni în Hristos și participând la dimensiunea de viață a acestor praznice, factor al unificării, întrucât de la Hristos ajunge la tot simțământul și conștiința divino-umană a atoateunității vieții și creației.⁸

Asadar, omul este chemat prin Hristos în Duhul Sfânt, în Biserică și de aici în lume la personalizarea și transfigurarea întregului cosmos, a întregii creații, actualizând mesajul divino-uman al dimensiunii cosmice redat în cadrul liturgic al Praznicelor Împărătești și anticipând prin aceasta dimensiunea stării eshatologice a transfigurării finale, a cerului nou și pământului nou. Rolul central al omului în cosmos și a însemnătății cosmosului pentru om se reflectă, în mod original, în cultul Bisericii, care dezvoltă dimensiunea teandrică a realității după modelul Hristos, punând accentul pe unirea fără confuzie a sensibilului cu inteligibilul, a pământului cu cerul, a omului cu Dumnezeu în și prin cosmos. ⁹ Această pentru că toate elementele cosmice au o demnitate a lor, au un sens al lor gândit și voit de Dumnezeu, dar care din pricina căderii omului au fost profanate, s-au opacizat. Cultul divin al Bisericii le reasează pe toate – apa, untdelemnul, pâinea, plantele – în realitatea și demnitatea lor inițială, în

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 170.

adevărată lor rostuire, punându-le în relație cu voia lui Dumnezeu și cu trebuințele autentice ale omului, care, în Hristos și în Biserică, redevine preot al creației.

Cu toate că vom face apel, deseori, la imnologia Praznicelor cuprinsă în ciclul liturgic al anului bisericesc, totuși, însiruirea lor nu se dorește în acest studiu a fi una asemănătoare celei din tratatele clasice de teologie liturgică, ci mai degrabă va fi o însiruire istorică, cronologică așa cum apare ea în Sfânta Scriptură. Desigur, unele Praznice cum sunt: Nasterea Maicii Domnului, Intrarea în Biserică a Maicii Domnului, Adormirea Maicii Domnului sau Înălțarea Sfintei Cruci nu le găsim expuse în Sfânta Scriptură, ci doar în imnologia Bisericii și în scrierile Sfinților Părinți. Într-o altă ordine de idei, în acest studiu nu vom aborda și dezvolta istoricul Praznicelor Împărătești sau alte aspecte pe care acestea, în bogăția lor, le conțin și ne vom rezuma doar la analizarea și aprofundarea dimensiunii cosmice a acestor praznice cu toate implicațiile ei.

1. Nasterea Maicii Domnului

În teologia Bisericii Ortodoxe, Maica Domnului este numită sugestiv Theotokos adică Născătoare de Dumnezeu, fapt ce implică și pururea fecioria Sfintei Fecioare. De aceea, în ciclul liturgic din cursul unui an bisericesc, Maica Domnului ocupă un loc important, fiindu-i dedicate numeroase imne liturgice care reflectă cu fidelitate rolul ei în iconomia mântuirii noastre. Cu toate acestea, Biserica nu cunoaște până la sfârșitul secolului al-IV-lea sărbători liturgice dedicate Maicii Domnului.⁹ Anul bisericesc începe cu un praznic împărătesc închinat Maicii Domnului – Nasterea Maicii Domnului – și se termină tot cu un praznic împărătesc închinat Maicii Domnului – Adormirea Maicii Domnului, acest nume constituind și exprimând „toată taina întrupării”.¹⁰

Maica Domnului este aleasă de Dumnezeu, este Maica Mesiei, Noua Evă, Panaghia, Cerul însufletit, Femeia învesmântată în soare și alte multe denumiri, pe care Biserica le pune în evidență prin textele liturgice și

⁹ Alexis Kniazev, *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, trad. Lucretia Maria Vasilescu, Editura Humanitas, București, 1998, p. 29.

¹⁰ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 115.

scrierile Sfintilor Părinti. Cert este însă că odată cu Nasterea Maicii Domnului, un nou orizont se deschide întregii creații, începe o nouă istorie, care, printr-o miscare ascendentă, va urca progresiv întreaga creație pe culmile transfigurării. Dumnezeu, omul și lumea vor inaugura un nou tip de relație, superioară celei din Vechiul Testament. Odată cu Nasterea Maicii Domnului, evenimentul Bunevestiri este tot mai aproape, mântuirea întregii creații este în curs de desfășurare de aceea Biserica îndeamnă: „Să se veselească toată făptura bucurie simțind”.¹¹ Această bucurie la care Biserica îndeamnă toată creația văzută și nevăzută este anunțată încă din Ajunul Praznicului: „cele cerești toate acum se bucură și neamul omenesc împreună prăznuiește cu ele”¹² sau „să se bucure cerul și pământul să se veselească că din făgăduință pe pământ s-a născut ca un cer al lui Dumnezeu dumnezeiasca Mireasă”.¹³

Bucuria cosmică a Praznicului, chiar din Ajunul lui, primește dimensiuni nebănuite, îngerii și oamenii se bucură nu doar cu o bucurie interiorizată, reținută, ci cu o bucurie care se exteriorizează, se revărsă în afară, iese la lumină, se exprimă prin miscări concrete, se materializează, parcă, într-un dans sacru: „Săltati îngeri împreună cu oamenii dântuind”.¹⁴ Biserica adresează același îndemn de bucurie și cosmosului: „Strigati munti veselie”¹⁵ așa încât bucuria acestui eveniment să cuprindă toată creația: îngeri, oameni, cosmos. Motivul bucuriei întregii creații este unul bine întemeiat și anume că „cer nou preînfrumusetat lui Dumnezeu a văzut născându-se, pe Fecioara Maria, întru care Cuvântul sălășluindu-se cu trupul mai presus de ceruri va ridica pe oameni și va îndumnezei pe toți prin bunătatea Sa”.¹⁶ Observăm că odată cu acest eveniment este anunțată deja întreaga iconomie a Fiului, sau, altfel spus, acest praznic le conține în germene pe toate celelalte prin rolul și locul Sfintei Fecioare Maria, care astăzi se naste, în evenimentul Bunevestiri când Biserica va

¹¹ *Mineiul pe Septembrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1973, în 7 zile, Utrenie, Luminânda.

¹² *Ibidem*, Utrenie, Sedealna a-II-a.

¹³ *Ibidem*, Utrenie, Sedealna Sfântului, Mărire..^ai acum.

¹⁴ *Ibidem*, Utrenie, Canonul, Cântarea a-5-a, oda a-IV-a.

¹⁵ *Ibidem*, Utrenie, Canonul, Cântarea a-8-a, oda a-IV-a.

¹⁶ *Ibidem*, Utrenie, Canonul, Cântarea a-9-a, oda a-IV-a.

cânta „astăzi este începutul mântuirii noastre (...) Fiul lui Dumnezeu, Fiul Fecioarei se face”.¹⁷ I astăzi ca și la Bunavestire, Biserica arată că este începutul mântuirii noastre tocmai pentru că în fiecare din cele două evenimente locul central îl ocupă una și aceeași persoană, Sfânta Fecioară Maria care astăzi se naște ca „aleasă” de Dumnezeu iar la Bunavestire răspunde chemării lui Dumnezeu printr-un „fie!” liber și conștient care de fapt reprezintă răspunsul întregii creații la chemarea lui Dumnezeu.

De aceea prin Maica lui Dumnezeu „cele cerești cu cele pământesti se împreună” iar multimea îngerilor în cer și neamul omenesc pe pământ o măresc.¹⁷ Prin nașterea Fecioarei Maria, creația, poate spera că în Iisus Hristos care se va naște din ea la „plinirea vremii” (Galateni 4,4), va deveni din nou una, va deveni așa cum a dorit-o Dumnezeu. Referindu-se la nerodirea Anei, mama Sfintei Fecioare, imnul liturgic profeteste parcă cele viitoare când întreaga creație va dobândi din nou prezenta Sfântului Duh în ea prin energiile necreate dar creatoare: „Cel ce pământul cel neroditor, bine roditor l-ai arătat; Tu, brazda cea de demult uscată, îmbelsugată cu bun spic de rod ai lucrat-o pe Ana cea sfântă”.¹⁸ La rândul ei și Maica Domnului va fi numită „pământ sfânt”, „munte sfânt și de Dumnezeu umblat”, Biserica arătând prin aceasta reapropierea lui Dumnezeu de creația Sa care în urma păcatului lui Adam devenise stearpă și neroditoare și care odată cu Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu este rechemată la bogăția de viață ce vine de la Dumnezeu.

2. Intrarea în Biserică a Maicii Domnului

Aducerea la Templu a Sfintei Fecioare Maria de către părinții săi Ioachim și Ana, așa cum făgăduiseră, nu era deloc întâmplătoare. Era o pregătire pentru a deveni Fecioara Maria, Templu al lui Dumnezeu, Biserică sfântită și Rai cuvântător. Alegerea ei de către Dumnezeu pentru o asemenea misiune este evidentiată atât în imnologia bizantină cât și în iconologia ortodoxă: „După ce te-ai născut Tu dumnezeiască Mireasă, Stăpână ai venit la Templul Domnului ca să te hrănești în Sfânta

¹⁷ *Mineitul pe Septembrie*, în 8 zile, Vecernia Mare, Doamne strigat-am, Stihirea a-IV-a.

¹⁸ *Ibidem*, Utrenie, Canonul, Cântarea a-8-a, oda a-V-a.

Sfintelor”.¹⁹ Se stie că accesul în Sfânta Sfintelor era limitat la o singură dată pe an si numai de către Marele Preot. Totusi Sfânta Fecioară Maria a vietuit aici, în cel mai sfânt loc al Templului hrânindu-se cu pâine adusă de un înger asa cum relatează imnologia praznicului. Mai mult, icoana praznicului o înfățișează pe Maica Domnului într-un registru superior al imaginii, stând în Sfânta Sfintelor si fiind hrănită de un înger semn al alegerii ei de către Dumnezeu, de a depăși în sfintenie ceea ce pentru Vechiul Testament însemna Sfânta Sfintelor, centrul sacralității.

Referindu-ne la dimensiunea cosmică a praznicului observăm din nou bucuria cu care întreaga creatie văzută si nevăzută se raportează la acest eveniment: „Să se bucure astăzi cerul de sus si nourii veselie să stropescă pentru mult lăudatele măriri ale Dumnezeului nostru”²⁰ sau „ceata îngerilor cu taină prăznuiaste cu care si noi prăznuind astăzi cu Gavril să strigăm: Bucură-te ceea ce esti cu dar dăruită, Domnul este cu tine”.²¹ Este acelasi sentiment de bucurie pe care îl întâlnim si la evenimentul Nasterii Maicii Domnului; întreaga creatie nu rămâne pasivă ci își manifestă bucuria, simtind că taina mântuirii care se lucrează acum se adresează ei.

În Fecioara Maria se face deja trecerea de la Templul Vechiului Testament la Noul Templu, Biserica care în noua ordine de viață inaugurată si realizată în si prin Iisus Hristos va avea o relevanță fundamentală pentru întregul cosmos după cum vom vedea în abordarea praznicelor următoare.

3. Bunavestire

Odată cu evenimentul Bunevestiri, Fecioara Maria i-a locul Evei, Iisus Hristos locul lui Adam, Pomul Crucii locul Pomului căderii din Rai. Acest eveniment aduce o altă ordine în lume, alte dimensiuni de viață în cadrul creatiei lui Dumnezeu mult mai accentuate față de praznicele abordate anterior; are loc „înnoirea lumii”, „cele pământesti prefăcându-

¹⁹ *Mineitul pe Noiembrie*, Editura Institutului Biblic si de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1983, în 21 de zile, Vecernia Mare, Doamne strigat-am, Mărire..?i acum.

²⁰ *Ibidem*, Vecernie, Litie, Stihirea a-I-a .

²¹ *Ibidem*, Vecernie, Litie, Stihirea a -II-a.

se în cer” întrucât „cele de jos cu cele de sus se împreună (...) iar cortul firii noastre prin îndumnezeirea lui de către Cel ce a luat asupra-si aluatul nostru, Biserica a lui Dumnezeu se face”.²²

Observăm că Dumnezeu întrupându-se nu a desfiintat trupul, altfel spus ordinea creată ci din contră asumându-si umanitatea în integralitatea ei, o transfigurează, o face mediu al înnoirii eshatologice. Prin proclamarea: „astăzi este începutul mântuirii noastre si arătarea tainei celei din veac”, troparul praznicului vrea să arate că astăzi este începutul îndumnezeirii firii umane în Ipostasul Cel preexistent al Logosului si prin aceasta înnoirea întregii creatii. Fecioara Maria joacă în cadrul acestui praznic rolul celei prin care se „înnoieste zidirea” întrucât ea este cea prin care „Prunc se face Ziditorul”.²³ Astfel întâlnim o bucurie cosmică care este generată de acest început al înnoirii si îndumnezeirii făpturii prin întruparea Logosului Hristos: „Dumnezeu se face om ca pe Adam să-l facă Dumnezeu. Să se veselească făptura si să salte firea că Arhanghelul stă cu frică înaintea Fecioarei si-i aduce vestea de bucurie”.²⁴ Această bucurie cosmică coincide în cazul praznicului Bunevestiri si cu începutul primăverii care în ciclul celor patru anotimpuri este perioada în care cosmosul reînviază, natura revine la viață, arată că moartea nu are puteri nelimitate. Deci, Bunevestire este celebrată de Biserica aproape de echinocliul de primăvară întrucât primăvara asistăm la o reproducere periodică a cosmosului. Ca rezultat al acestei apropieri ciclul anual al anotimpurilor este asumat de timpul liturgic si în acest context anotimpul primăverii devine acum o imagine a Sfintelor Pasti în care creatia primește bogăție de viață precum si a Bunevestiri care cuprinde în sine, virtual, totalitatea tainei mântuirii.²⁵ Vorbind despre această bucurie cosmică care defineste praznicul

²² *Mineiul pe Martie*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1967, în 25 de zile, Vecernie, Stihirile Stihoavnei, Mărire.. .^ai acum.

²³ *Ibidem*, Utrenie, Icosul.

²⁴ *Ibidem*, Utrenie, Laude, Mărire.. .^ai acum.

²⁵ Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, trad. Diac. Ioan. I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 253; Referitor la acest aspect Michel Quenot arată că echinocliul de primăvară desi decalat acum la 21 martie, în veacul al-II-lea avea loc la 24 martie asa încât praznicul Bunevestiri coincidea cu sărbătoarea primăverii primind în acest fel un sens cosmic cu totul aparte. (Vezi *Învierea si Icoana*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, Bucuresti, 1999, p. 145).

Buneinvestiri, Nicolae Cabasila zice următoarele: „Acum cerul este în sărbătoare, acum pământul strălucește. Acum întreaga zidire se veselește și Acela deși ține cerurile cu mâna nu lipsește de la praznic căci ceea ce se petrece azi este o prăznuire a toată lumea, o sărbătoare a întregii făpturi. Toti se strâng aici într-un singur gând, într-aceeași bucurie, în aceeași fericire care sosește pe neașteptate pentru toți: și pentru Ziditor și pentru toate zidirile Sale și pentru chiar însăși Maica Ziditorului cea care face din El un părtaş al firii noastre”²⁶

Praznicul Buneinvestiri pune în lumină raportul dintre Eva Veche și Eva Nouă, două persoane care au atitudini opuse în relația lor cu Creatorul. Paul Evdokimov arată că, atitudinea Sfintei Fecioare Maria referitoare la acel „fie!” este fundamentală pentru contribuția umanității la taina mântuirii întregii creații: „Acest fiat este indispensabil temeiului omenesc al întrupării, răspunsul afirmativ, da-ul liber al omenirii rostit prin gura Mariei: da, îmi doresc mântuirea, sunt însetat de Izbăvitorul meu. Hristos n-ar fi putut lua trupul și sângele omenesc dacă omenirea, Maria, nu i l-ar fi dat liber în dar, ofrandă pură”.²⁷ Astfel fiat-ului creator al lui Dumnezeu îi răspunde smeritul fiat, fie mie, al creaturii, al roabei Domnului. Prin îngerul Gavril, Dumnezeu adresează o chemare umanității, care prin Fecioara Maria îi răspunde liber: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul Tău”.

Are loc un dialog care antrenează două voințe, vointa Creatorului și vointa creaturii, concentrată în persoana Fecioarei Maria. Putem observa că interlocutorul „femeii” este de această dată îngerul luminat și nu îngerul întunecat ca oarecând în Rai. Fecioara Maria este Noua Evă iar Iisus Hristos este Noul Adam care va aduce în lume o nouă ordine de viață chiar superioară stării primordiale. Astfel, existența cosmosului și a creației în general se desfășoară între un „fie!” al Sfintei Treimi din care a irump totul și între un „fie!” al Sfintei Fecioare, prin care S-a întrupat Dumnezeu, restaurând totul. Asadar există o legătură profundă între omenescul „fie!” al Fecioarei Maria și dumnezeiescul „Să fie!” al Ziditorului din zilele creației: „În zilele creației lumii (...) când Domnul pronunță cuvântul Său viu și puternic: „Să fie”, cuvântul Ziditorului producea pe pământ făpturile;

²⁶ Nicolae Cabasila, *Trei omili*, Editura Icos, p. 54.

²⁷ Paul Evdokimov, *Taina iubirii*, trad. Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1994, p. 48.

iar în ziua aceea fără precedent în existența lumii, când dumnezeiasca Miriam a pronunțat cuvântul său blând: „Fie” abia dacă am îndrăzneala să pronunț ce s-a petrecut: cuvântul făpturii face să apară și să coboare în lume Ziditorul. Era nevoie de acest smerit „Fie” al ei pentru a se pune în lucrare mărețul și dumnezeiescul „Să fie”.²⁸ Întruparea Logosului Hristos are menirea să realizeze o viziune cosmică universală în care iconomia mântuirii creației să fie văzută ca întreg, adică adunată și transfigurată prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt. Acest fapt se va realiza prin Moartea, Învierea și Înălțarea Domnului la cer și prin pogorârea Sfântului Duh și întemeierea istorică a Bisericii.

4. Nasterea Domnului

Asa cum am arătat, nu numai omul fusese creat spre un scop anume ci întreaga creație avea înscrisă în ea sensul înduhovnicirii, al transfigurării; spre acest sens trebuia să fie condusă de om care căzând în păcat și neexercitându-și rolul său de preot al creației a dus-o și pe aceasta spre stricăciune și moarte. Prin venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu, toată făptura care a fost supusă desertăciunii, își regăsește destinul său original, lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos având implicații cosmice.

Evenimentul Nasterii Domnului a fost totdeauna considerat ca având o însemnătate cosmică, exprimată de altfel foarte clar în imnologia praznicului unde se arată că fiecare făptură creată de Dumnezeu participă într-un fel sau altul la nașterea lui Hristos. Îngerii aduc cântare, cerurile o stea, magii daruri, păstorii mirarea, pământul pesteră, pustiu staulul iar noi oamenii o Maică Fecioară.²⁹ Într-un alt loc, Biserica prin imnologia ei, evedențiază participarea întregii creații la acest eveniment: „... steaua vesteste, magii se închină, păstorii se minunează și făptura se bucură”.³⁰ Această participare a creației arată încă odată că Iisus Hristos este Ratiunea de a fi a tuturor lucrurilor și că „toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut” (Ioan 1,3).

²⁸ Părintele Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Editura Harisma, București, 1991, pp.133-134.

²⁹ *Mineiul pe Decembrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, în 25 de zile, Vecernie, Doamne strigat-am Stihirea a-IV-a.

³⁰ *Ibidem*, Utrenie, Laude, Stihirea a-II-a.

Aspectul îndumnezeirii omului și al transfigurării creației nu lipsește din imnologia acestui praznic. De fapt tot ceea ce a făcut Iisus Hristos pentru noi, a avut drept scop îndumnezeirea noastră și transfigurarea întregii creații prin unirea cerului cu pământul: „Cerul și pământul astăzi s-au împreunat, născându-se Hristos. Astăzi Dumnezeu pe pământ a venit și omul la ceruri s-a suit”.³¹ Din această perspectivă întruparea și îndumnezeirea sunt notiuni și realități oarecum echivalente și se implică reciproc în sensul că asumarea firii umane în Persoana lui Iisus Hristos este premisa îndumnezeirii noastre și de aici a întregii creații. În acest sens Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „atât de deplin se face omul Dumnezeu cât de deplin s-a făcut Dumnezeu om” și „atât îl va ridica Dumnezeu pe om din pricina Sa cât S-a coborât El din pricina omului”.³²

Dincolo de dimensiunea cosmică pe care o conferă acestui eveniment „steaua de la Răsărit” sau „steaua magilor”, care prin itinerarul ei impresionant determinat de evenimentul și locul nasterii Pruncului Iisus și nu invers, și care marchează o participare și o mișcare cosmică de proporții, putem întrezări prin prisma iconologiei ortodoxe și prezenta lumii animale, a necuvântătoarelor care înconjoară staulul alături de oameni și de îngeri. De asemenea, magii de la Răsărit arată prin prezenta și darurile lor că mântuirea ce se întrezărește nu se adresează doar unui singur popor, doar unei anumite categorii de oameni ci se adresează umanității în ansamblul ei, având totodată o iradiere cosmică care va cuprinde întreaga creație.

Există o profundă legătură, de dimensiuni cosmice, între Nasterea, Moartea și Învierea Domnului. Sau altfel spus, prin întreg cadrul de evenimente Nasterea Domnului anunță Învierea Domnului și într-o oarecare măsură o și conține având în vedere și legătura strânsă dintre

³¹ *Ibidem*, Vecernie, Litie, Stihirea a- II-a.

³² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, scolia 3 la întrebarea 22 în Filocalia vol III, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p.88; Îndumnezeirea omului și transfigurarea creației prin om depinde asadar de umanizarea lui Dumnezeu iar sintagma „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să ajungă Dumnezeu” constituie în Ortodoxie dogma fundamentală și scopul vieții creștine și o găsim exprimată la marii Părinți și Scriitori bisericești începând cu Irineu, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Maxim Mărturisitorul și până la Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama.

întropare și îndumnezeire în planul iconomiei divine cu privire la creație. Pestera întunecată în care se naste Pruncul este o imagine a iadului, simbolizează iadul, iar ceea ce Nasterea profeteste, se realizează prin pogorârea lui Hristos la iad. Tocmai aici, în pesteră, Hristos se naste tainic spre a elibera pe Adam și împreună cu el tot neamul omenesc de sub stăpânirea morții. Nu în zadar Icosul praznicului anunță: „Aflat-am desfătarea tainică înlăuntrul pesterii” trimitând la Ziua Învierii când pestera, mormântul săpat în stâncă izvorăște viață și nemurire care este Hristos și de aici posibilitatea ca orice mormânt să devină în Hristos pesteră restaurată și plină de desfătare unde odihnește un „hristofor”, un „pneumatofor” în așteptarea Învierii de Apoi.

Paul Evdokimov observă că Evanghelile nu menționează pestera ci tradiția este cea care vorbește de aceste profunzimi tainice ale pământului. Vedem cum pentru a atinge adâncul și a ajunge în inima creației, Iisus Hristos își situează în mod mistic nasterea în adâncul cel mai de jos unde răul este prezent în densitatea-i maximă.³³ Vorbind despre moartea în Hristos care prin situarea trupului Lui în adâncul pământului (pesterii) spiritualizează creația, Panayotis Nellas arată că „moartea devine modul în care trupul omenesc intră în cele mai dinăuntru ale pământului, ajunge în adâncurile creației. Prin moarte omul atinge limitele universului, devine aer și apă și lumină, materie și energie, un element al spațiului (...). Dar însăși țărâna nu e numai materie. Ea are deasupra ei în mod adevărat și real „rațiunea” și „forma” (specia) omului (...). Astfel precum am văzut creația materială care a îmbrăcat împreună cu concepția în mod organic pe om, este îmbrăcată acum, am spune, din interior, iarăși în mod organic, grație celui alt aspect al realității duble pe care o constituie aceeași moarte, cu un element care ca trup al omului este primitiv al nestrucăciunii. De aceea, odată cu învierea finală a trupurilor pe care o va aduce la a doua venire a Lui, Hristos va aduce și transformarea universului ca „pământ nou și cer nou”.³⁴ Acest text ne duce cu gândul la punerea în mormânt a Domnului Hristos care coboară în profunzimile pământului și restabilește

³³ Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. Grigore Moga și Petru Moga Editura Meridiane, București 1993, p. 235.

³⁴ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, trad. Ioan. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, pp. 102-103.

creatia din interior.. Asistăm deci la o împreună biruință, Viata a fost pusă în mormânt de unde irumpe si umple întreaga creatie, transfigurând-o. Simbolismul teologiei ortodoxe arată că scutecele Pruncului au exact forma giulgiurilor pe care îngerul le va arăta femeilor mironosite în dimineata Învierii.

Asadar, ecoul acestui eveniment al Nasterii Domnului ajunge până în ziua Sâmbetei celei Mari când si acum ca si în pestera Betleemului „ lumina luminează în întuneric si întunericul nu a cuprins-o” (Ioan 1,5). În ambele cazuri asistăm la o cufundare în inima întunericului care de fiecare dată se împărtășeste de razele luminii necreate a lui Hristos care cuprinde toată creatia din cer si până în adâncurile pământului; Hristos este lumina lumii iar Biserica arată că astăzi în Betleemul Iudeii „ răsărita lumii lumina cunostintei”. Astfel, prin nasterea Sa din Fecioară, descoperirea lui Dumnezeu devine una directă, accesibilă în toate dimensiunile creatiei. Datorită legăturii profunde ce există între evenimentul Nasterii si cel al Mortii si Învierii Domnului Hristos, însăși anul liturgic este structurat între acesti doi poli de o importantă egală: Pastele Nasterii si cel al Învierii, unul istorisindu-l si cuprinzându-l într-o oarecare măsură pe celălalt.³⁵

5. Tăierea împrejur a Domnului Hristos

Născut în cadrul unui anumit popor, poporul evreu, popor ales de Dumnezeu si statornicit în relatia cu El prin legăminte succesive începând cu Avraam si până la Moise si toti profetii Vechiului Testament, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos se supune rânduielilor Legii iudaice care se desfășurau la Templul din Ierusalim nu pentru El ci pentru umanitatea asumată de El. Sfântul Apostol Pavel evidentiază si justifică acest itinerar al lui Hristos în cadrul legii mozaice zicând: „Când eram prunci eram robiti cu stihiiile lumii, iar când a venit plinirea vremii a trimis Dumnezeu pe Fiul Său Cel Unul Născut care s-a născut din femeie si a fost supus sub lege ca pe cei de sub lege să-i răscumpere” (Galateni 4, 3-5). Deci, Hristos se naste sub Lege, observă rânduielile Legii cu un singur scop si pentru un singur motiv: ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, pe cei ce erau robiti stihiiilor lumii să-i ridice spre lumina Învierii si a eliberării de

³⁵ Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumusetii* p. 227.

determinismele cosmice instaurate în creatia lui Dumnezeu prin căderea lui Adam. Prin evocarea acestei „robii cosmice” în care omul căzuse prin exercitarea gresită a voinței sale, Sfântul Pavel ne prezintă o imagine fidelă a relației om – cosmos de până la venirea lui Hristos în lume. Suferința omului de pe urma acestei „sclavii cosmice” era imensă iar ridicarea din ea nu era posibilă decât prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu care născându-se în acest cadru cosmic și chiar tăindu-se împrejur după rânduielile Legii, pătrunde din interior aceste realități și depășindu-le, le arată care le este finalitatea: un cosmos transfigurat printr-o „lege” a Duhului. Asadar, această „finalitate” nu este tăierea împrejur a trupului ci transfigurarea trupului, nu este raportarea rigidă și exterioară față de cosmos ci raportarea armonioasă și plină de pace față de acesta, armonie pe care și unii profeti ai Legii Vechi o profetiseră.

Cel ce a dat Legea lui Avraam și apoi lui Moise se taie împrejur arătând prin aceasta nu lipsa de importanță a acestui legământ ci importanța lui, însă doar pentru o anumită perioadă de timp, într-un anumit context istoric, ca pregătire pentru venirea lui Mesia. După cum putem observa, pentru a mântui întreaga creație, Hristos se naște și vietuiește în cadrul unui popor cu o cultură proprie, cu obiceiuri, cu legi, cu o anumită poziționare geografică. Prin calitatea Sa de om adevărat, Iisus nu face abstracție de cultura și de religia neamului Său însă în calitate de Dumnezeu adevărat, El transfigurează acest context cultural și religios, depășindu-l. Chiar numele de „Iisus” dat Pruncului în a opta zi, lasă să se întrevadă o referință la viața Sa pământească, în timp ce numele de „Hristos” exprimă și dumnezeirea lui Iisus.

Deci, prin nașterea din Fecioară, Logosul creației pătrunde materia, timpul, spațiul precum și religia și cultura în care se naște și vietuiește ca om. Se supune spațiului, intră în timp, dar intrând în aceste dimensiuni ale creației le ridică într-un plan superior de existență fără să le strice, le depășește arătându-ne și nouă un nou mod de trăire a spațiului și timpului care tin de creație.

Textele liturgice referitoare la dimensiunea cosmică a praznicului sunt sărace, aproape că lipsesc. Fiind un eveniment în care Hristos se supune vechilor rânduieli ale Legii, creația întreagă parcă este reținută în exaltări de bucurie. Deși a reacționat pozitiv la evenimentul Nasterii

Domnului, de această dată însă bucuria cosmosului stă parcă în așteptare, în nedumerire, căci, Cel care a dat Legea, se supune Legii? Cel născut spre eliberarea creației se închide în același „jug”, în aceeași „robie” de până atunci? Aceeași tăcere a textelor liturgice vis-a-vis de vre-o bucurie cosmică a praznicului întâlnim și la Întâmpinarea Domnului care la 40 de zile se supune unui alt ritual al Legii Vechi. Spre deosebire de textele liturgice a celorlalte praznice, la acestea două amintite, pământul nu exprimă o bucurie evidentă, cerurile nu saltă, îngerii nu cântă, oamenii nu dăntuiesc, muntii nu saltă, totul este învăluit într-o tăcere cosmică, în așteptare. Cronologic vorbind, participarea plină de speranță și de bucurie a cosmosului se va relua odată cu evenimentul Botezului Domnului, cu teofania de la râul Iordan.

În contextul celor arătate mai sus, ziua a opta în care se dă nume Pruncului născut din Fecioară, are o semnificație tainică în iconomia mântuirii noastre, nu fără conotații cosmice. Ea este plinirea celei de-a șaptea zi și începutul viitorului. Astfel în centrul zilei a șaptea (legea veche, tăiera împrejuri), se manifestă taina zilei a opta (Hristos, Logosul întrupat) a cărei lumină și ordine de viață se răsfrânge asupra întregii creații. Mai mult, odată cu Învierea lui Hristos și întemeierea Bisericii deși suntem în ziua a șaptea totuși în Taine și în Liturghie experimentăm anticipativ taina zilei a opta când în mod personal și totuși laolaltă participăm la bogăția de viață adusă nouă de Hristos într-un „astăzi” al Împărăției. De aceea fiind încă în timp, într-o anumită cultură și chiar spațiu geografic, omul poate după exemplul și din puterea lui Hristos să răscumpere timpul, spațiul și cultura din care face parte, dându-i valoare de eternitate. Michel Quenot arată că cifra 7, simbol al creației, este folosită de patruzeci de ori în Apocalipsă ca simbol al cosmosului. În acest context, creația lumii corespunde cifrei 7 pe care Biblia o folosește fără deosebire pentru a desemna lumea înainte și după cădere. De natură eshatologică, cifra 8 marchează o izbucnire în sus, o ruptură în ritmul cotidian al săptămânii. Intrarea în cea de-a opta zi ne ajută să trăim mai bine cele șapte zile ce ritmează lumea în care ne mișcăm și suntem.³⁶ Loc de întâlnire între istorie și eshatologie, Hristos, Dumnezeu-Om transfigurează lumea în care se naște și vietuiește

³⁶ Michel Quenot, *op. cit.*, p. 248.

actualizând evenimentele mântuirii și anticipând dimensiunea eshatologică a creației.

6. **Întâmpinarea Domnului**

Cu prilejul aducerii la Templul din Ierusalim a Pruncului Iisus, la 40 de zile după Năstere, Biserica pune în lumină încă odată dumnezeirea lui Iisus atât prin numele dat praznicului cât și prin cuvintele dreptului Simeon (Luca 2, 28-32). Din nou Cel ce a dat Legea lui Moise (Levitic 12, 1-4) se supune de bunăvoie acestei Legi (Luca 2, 22-24). La fel ca și la praznicul Tăierii împrejur putem constata o anumită tăcere a textelor liturgice în ceea ce privește bucuria cosmică a evenimentului tocmai pentru că cosmosul stă în așteptarea eliberării lui de sub dominația morții și a stricăciunii iar acest praznic nu este altceva decât împlinirea unei făgăduințe care se realizează sub legea Vechiului Testament.

Cu toate acestea, Părintii Bisericii evaluează în scrierile lor anumite conotații cosmice ale praznicului. Sfântul Chiril al Ierusalimului într-un cuvânt la Întâmpinarea Domnului zice: „Bucură-te foarte fiica Sionului! Propovăduiește bucurie fiica Ierusalimului! Dăntuiește poporul cetății lui Dumnezeu! Săltati portile și zidurile Sionului și cu voi întreg pământul! Strigati munti și dealuri! Săltati cu tărie! Râuri bateti din palme, popoare înconjurati Sionul ca să vedeti venirea lui Dumnezeu întrânsul. Acelasi glas să aibă astăzi cetele îngeresti și cele pământesti. Să scoată strigăte de laudă Ierusalimul cel de sus împreună cu Ierusalimul cel de jos pentru că Hristos a venit astăzi în Sion pentru cel ceresc și pentru cel pământesc. Pe cel ceresc înconjurati-l cu dansuri puteri îngeresti! Pe cel pământesc lăudați-l împreună cu îngerii, voi cei de pe pământ”.³⁷ Cel ce este adus astăzi în Templu nu este un simplu om ci „este Dumnezeu-Cuvântul care a adus toate de la neființă la ființă. Acesta-i luceafărul care mai înainte de luceafăr a împodobit puterile netrupesti ale ostilor și cetelor ceresti celor fără de trup și nevăzute. Acesta-i Cel ce singur a întins cerul, Cel ce umbli pe mare ca pe uscat. Acesta-i Cel ce cu negură a înfășurat pământul. Acesta-i Cel ce a întărit pământul pe ape. Acesta-i Cel ce a

³⁷ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Cuvânt la întâmpinarea Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și la Simeon primitorul de Dumnezeu*, în Mitropolia Olteniei, nr. 1-2 (1964), p. 58.

întărit cu nisip ca și cu un zid marea. Acesta-i Cel ce a despărțit lumina de întuneric. Acesta-i Cel ce a împodobit crugul stelelor. Acesta-i Cel ce a întocmit cu înțelepciune lumea văzută și nevăzută. Acesta-i Cel ce a plăsmuit și a făcut pe om din pământ cu mâini nefăcute de mâini. Acesta-i Cel ce ne-a făcut după chipul lui Dumnezeu iar acum se face om după chipul nostru. (...) Nu și-a micșorat vrednicia dumnezeiască dar a sfântit frământătura firii mele. Acelasi întreg sus și întreg jos. Sus născut fără de trup; jos născut fără de sământă. Sus creator - ca Dumnezeu, jos creatură – ca om”.³⁸ Tabloul este impresionant! Cel ce vine în Templu este însusi Creatorul, Ziditorul zidirii. Fecioara Maria aduce în Templu și chiar mai mult, în Templul cosmic al lumii pe Dumnezeu-Cuvântul Cel prin care toate s-au făcut. Despre acest Templu al Ierusalimului și despre cel al lumii, cosmosul, va spune Mântuitorul că îl va dărâma și-l va reface, îl va recrea (Marcu 14, 58). Această refacere va însemna însă o altă dimensiune de viață, creștinismul, un alt Templu, Biserica, o altă lume, creatia transfigurată.

Dreptul Simeon îl va recunoaște pe Hristos la îndemnul Duhului (Luca 2, 25-27) dovadă că orice relație cu Iisus Hristos nu se poate realiza decât în Duhul Sfânt. Sfântul Chiril al Ierusalimului scoate în evidență faptul că toată făptura îl recunoaște pe acest Prunc de 40 de zile a fi Creatorul ei: „... îl laudă îngerii. Acestuia i se închină arhanghelii, de acesta tremură stăpâniile. Pe acesta îl slăvesc puterile, acestuia îi slujesc Heruvimii, pe acesta îl teologhiesc Serafimii. Acestuia îi slujește soarele, acestuia îi liturghiesc luna, acestuia i se supun stihiiile, de acesta ascultă izvoarele. Portile iadului s-au sfărâmat când au văzut pe pruncul acesta. Iar portile cerului s-au deschis. Pruncul acesta pe moarte a surpat (...) și făptura o a înviat”.³⁹ Divino-umanitatea lui Hristos este evidentiată într-un mod original de către Sfântul Chiril: „, Toată limba să cânte, toată să laude, toată să slăvească pe Dumnezeul Prunc. Prunc de patruzeci de zile dar mai înainte de totii vecii. Prunc mic dar vechi de zile. Prunc de lapte dar creator al veacurilor. Îl văd prunc dar îl știu Dumnezeu meu. Prunc hrănit cu lapte dar hrănitor al lumii, prunc care plânge dar dă viață

³⁸ *Ibidem*, p. 62.

³⁹ *Ibidem*, p. 63.

si bucurie lumii”.⁴⁰ Iisus Hristos este identificat si acum cu Cel ce tine toate, cu Cel ce este fundamentul si „piatra din capul unghiului” creatiei, fără de care se dărmă totul, totul se întoarce în neantul din care a fost chemat la viață.

De la acest eveniment si până la teofania de la Iordan, Sfintele Evanghelii nu ne mai relatează nimic despre Iisus Hristos cu exceptia faptului că Pruncul crestea si se întărea cu Duhul (Luca 2, 40, 52) si la vârsta de doisprăzece ani a fost la Templu din Ierusalim. (Luca 2, 41-51).

7. Botezul Domnului

Pentru gândirea semitică apa este un element care detine un loc preponderent în conceptia despre lume si în limbajul spiritual. De aici marea importantă a apei în Sfânta Scriptură, apă care era folosită până si în cele mai diverse ritualuri de purificare. Desigur acest simbolism al apei este sporit de contrastul pronuntat între pământul lui Israel bogat în apă, datorită Iordanului care-l străbate si desertul care se întinde la sud si la est.⁴¹ Deasemenea apa apare ca un element primar în crearea lumii. Organizarea cosmosului începe prin separarea apelor (Facere 1, 6-8) care dau nastere cerului. Uscatul, continentul, el însusi se naste prin separarea apelor care s-au adunat la un loc formând marea (Facere 1, 9-10). Dar vedem cum în fapt totul se petrece ca si cum pământul ar fi fost scos din apă, ivindu-se din ea ca dintr-o matrice si rămânând deasupra ei ca deasupra unei temelii.⁴² După căderea lui Adam în păcat, apele răvășesc creatia, potopul arătând dubla semnificatie a apei legată de distinctia produsă la creatie: apele de sub tărâie si apele de deasupra tărâiei,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 60.

⁴¹ Ierodiaconul Gabriel, *Marea si Iordanul. Simbolul apei în Teologie*, trad. Marinela Bojin, în Studii Teologice, nr. 1-3, (1994), p.43.

⁴² *Ibidem*, p. 44; Pentru Alexander Schmemmann apa este unul din cele mai vechi si universale simboluri religioase care din punct de vedere crestin înglobează trei dimensiuni esentiale: cea cosmică, întrucât apa este principiul vietii, apoi apa este principiul purificării si al reînnoirii si manifestarea judecării si a mortii dar si a învierii. Schmemmann arată că apa trebuie să fie ce era de la început, epifania, revelatia semnificatiei reale a botezului ca act cosmic, ecleziologic si eshatologic, cosmic întrucât este taina creatiei din nou si ecleziologic pentru că este taină a Împărăției. (*Din apă si din Duh*, trad. Pr. Prof. Ion Buga, Editura Simbol, 1992, pp. 65-66).

iar trecerea prin Marea Rosie ne descoperă dublul sens al apei: pe unii îi înghite, pe alții îi scapă. Astfel apa poartă în ea însăși ambiguitatea legată de domnia mortii asupra creatiei.⁴³

Creatia căzută și desacralizată nu putea fi integrată decât printr-o nouă suflare a Duhului Sfânt prin Iisus Hristos, Noul Adam sau Noul Noe, restauratorul apelor. Botezându-se în mijlocul firii, Hristos arată că acordă o importanță deosebită creatiei Sale care se întunecase și se sărăcise de viață, înstrăinându-se de la fata Lui. În chip tainic El iluminează cu razele Sale întregul cosmos: soarele, luna, stelele, pământul adică toată făptura: „Astăzi se luminează cu făclii de sus toată făptura”.⁴⁴ Cosmosul întreg simte o revărsare de viață asupra lui, participă la viața Creatorului și se umple de lumină. Desi vine la Iordan în „chipul robului”, prezenta Logosului întrupat, a Fiului lui Dumnezeu este simțită de întreaga natură: „Apele Te-au cunoscut, Te-au cunoscut și s-au temut. Iordanul s-a întors înapoi văzând Duhul Sfânt pogorându-se în chip de porumbel”.⁴⁵ Văzând Iordanul pe Stăpânul său botezându-se „se desparte și își opreste curgerea apelor”. Această imagine ne aduce aminte de trecerea poporului evreu prin Marea Rosie când apele s-au despărțit în două iar evreii au trecut prin mijlocul mării ca pe uscat (Iesire 4, 21-22) precum și de trecerea preoților cu chivotul Legii prin mijlocul Iordanului care și-a despărțit apele în timpul lui Iosua (Iosua 2, 13-16). Nu numai apele ci și „muntii au tresăltat, văzând pe Dumnezeu întrupat și nourii au dat glas mirându-se de Cel ce a venit lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”.⁴⁶ Vedem asadar cum Hristos constituie centrul, axis mundis în jurul căruia se ordonează totul: Iordanul, malurile sale, muntii și ceilalții participanți, El fiind Pantocratorul, Cel ce a creat și tine toate câte sunt, în Duhul Sfânt.

Dintr-o altă perspectivă, prin coborârea sa la Iordan, Dumnezeu Om regenerează creatia anticipându-și Moartea și Învierea. Într-adevăr icoana Bobotezei îl arată pe Iisus intrând în apele Iordanului ca într-un

⁴³ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴ *Mineiul pe ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975, în 6 zile, Sfântirea Apei celei Mari.

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ibidem*

„mormânt lichid”. Acesta are forma unei grote întunecoase (imagine a mormântului) cuprinzând tot Trupul Domnului.⁴⁷ Deci si icoana Bobotezei ca si a Nasterii dealtfel surprinde prin simbolismul ei dimensiunea cosmică a evenimentului, arătând legătura dintre acest praznic si coborârea lui Hristos la iad. Datorită legăturii dintre ele, Nasterea Domnului si Boboteaza prefigurează Moartea si Învierea lui Hristos fapt evidentiat si de imnele liturgice ale celor două praznice care fac referire la mesajul slujbelor din Săptămâna Patimilor si de la Sfintele Pasti. Astfel, ca si Nasterea, Teofania poartă pecetea bucuriei pascale. Michel Quenot vorbește de o progresie a descoperirii luminii la aceste praznice: „Dacă prin nasterea Sa, Hristos face să răzbată o rază de lumină în lumea care nu-I cunoaste încă prezenta, botezul Său în Iordan scoate lumina de sub obroc, iar coborârea la iad, sfânta si marea Sâmbătă a Pastelui alungă definitiv întunericul”⁴⁸.

Iordanul prefigurează baia Botezului în care omenirea îl redobândește pe Dumnezeu ca Tată. Intrând în râu, Iisus Hristos este „pieire demonilor si zdrobire capetelor balaurilor”⁴⁹. Prezenta Duhului Sfânt în chip de porumbel la Iordan, ne duce cu gândul la începutul creatiei (Facere 1,2) precum si la potopul lui Noe, porumbelul fiind mesagerul binelui, cel ce a dat de veste că apele s-au retras. Lucrarea Duhului Sfânt are o functie purificatoare, sfintirea firii implică demistificarea ei, reasezarea ei în demnitatea de purtătoare a energiilor divine necreate. Mai mult, pogorârea Duhului Sfânt peste umanitatea lui Hristos este o anticipare a transfigurării universale cosmice. În Paremia I de la Sfintirea Apei celei Mari întâlnim această dimensiune eshatologică a apelor: „veseleste-te pustiu însetat, să se bucure pustiu; ca si crinul să înflorească. ^ai va înflori si se va bucura pustiu Iordanului (...) si poporul meu va vedea slava Domnului, slava Dumnezeului nostru” (Isaia, 35, 1-2). Slujba Sfintirii Apei celei Mari exorcizează cosmosul al cărui element de bază, apa, este considerat drept refugiu pentru „ balaurii care se încuibaseră acolo”. Însemnătatea deplină a acestui ritual de exorcizare devine evidentă când ne amintim că apa –

⁴⁷ Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumusetii*, pp. 249-250.

⁴⁸ Michel Quenot, *op. cit.* p.170.

⁴⁹ *Mineiul pe ianuarie*, în 6 zile, Sfintirea Apei celei Mari.

în cadrul categoriilor biblice – este izvor de viață pentru întregul univers. Botezul Domnului în apa Iordanului restaurează apa în rolul ei primordial, de generatoare și întreținătoare a vieții pe pământ. Asadar în loc de a fi izvor de putere demonică, apa, primește „harul răscumpărării” și se face „izvor de nemurire”, „dar de sfintire”, „iertare a păcatelor”, „tămăduire de neputințe”, „pierzare a duhurilor”. Duzul Sfânt face să rodească apa Botezului, o fertilizează, îi dă viață așa cum făcuse și cu apele primordiale de la Facere.

A proclama stăpânirea lui Dumnezeu asupra creației cum o face Sfintirea Apei celei Mari este totuna, de fapt, cu a afirma că omul nu mai este rob puterilor cosmice ci este chemat să-și urmeze vocația sa de împărat și preot al universului în numele lui Dumnezeu. Evenimentul Botezului Domnului, realizează o apropiere a lui Dumnezeu de întreaga creație pe de-o parte iar pe de altă parte o apropiere a firii create de Dumnezeu. De aceea, acest eveniment nu este numai o teofanie a Prea Sfintei Treimi prin Hristos ci și o epifanie a cosmosului într-o nouă formă de existență. Putem spune dintr-un anumit punct de vedere că înaintea omului, cosmosul, prin acest eveniment al Botezului Domnului, a fost mai întâi mântuit.

8. Schimbarea la Fată a Domnului

Muntele este un simbol cosmic care arată că evenimentele petrecute pe el au avut loc într-un cadru bine determinat, în cadrul creației și nu aievea într-un fel de extaz din care creația să lipsească. ⁵¹ Moise și Ilie, prezenți pe Muntele Taborului s-au întâlnit cu Dumnezeu pe câte un munte în Vechiul Testament: primul pe Sinai iar al doilea pe Carmel. Evenimentul Schimbării la Fată este însă unul fără precedent întrucât lumina taborică experimentată de Sfintii Apostoli Petru, Iacov și Ioan nu era slava pe care a văzut-o Moise când fata lui a devenit luminoasă, văzând-o în acest chip și poporul, nici ființa lui Dumnezeu care este inefabilă ci „morphe Theou”, forma lui Dumnezeu. Astfel, Sfintii Apostoli nu-l mai văd pe Hristos în „morphe doulou” ca până atunci ci au privilegiul să-l vadă în forma Sa dumnezeiască de care nu s-a despărțit niciodată. ⁵¹

⁵¹ Nicolae Mosoiu, *Taina prezentei lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, 2000, p. 205.

Dumnezeu nu se descoperă după ființă ci în energiile Sale, în slava Sa în care El este prezent cu totul și este accesibil făpturii. Există și un progres al revelării Treimii la acest eveniment de pe Tabor față de evenimentul Botezului Domnului. Astfel, față de simpla revelare a Treimii de la Botezul Domnului, acum se arată „slava” Sfintei Treimi, iar manifestarea Persoanelor Treimice se schimbă: Duhul Sfânt nu mai i-a chipul porumbelului ci se revelează mult mai subtil, în chipul norului luminos.⁵² Deasemenea prin însăși faptul Schimbării la Fată a Mântuitorului Hristos, putem spune că între acest eveniment și cel al Învierii există o legătură profundă: primul eveniment anticipează pe al doilea și chiar pe cele viitoare prin transfigurarea trupurilor umane și a întregului univers în Ziua cea de Apoi.: „Schimbarea omenească ceea ce va să fie la a doua și înfricosata venire a Ta cu minune arătând-o Mântuitorule în muntele Taborului Te-ai schimbat la față”⁵³ sau „cu fata Ta strălucind mai mult decât soarele chipul slavei ce va să fie arătându-l”.⁵⁴

Părintele Stăniloae arată că slava în care s-a arătat Hristos pe Tabor nu a învăluit doar pe cei trei ucenici ci și muntele și natura înconjurătoare, cosmosul cu tot ce înseamnă el, arătând că mântuirea se realizează într-un cadru cosmic care își asteaptă transfigurarea prin om, prin legătura omului cu Dumnezeu: „Imposibilitatea separării persoanei umane de natura cosmică face ca mântuirea și desăvârșirea persoanei să se proiecteze asupra întregii naturi și să depindă și de ea (...) Natura întreagă e destinată slavei de care se vor împărtăși oamenii în Împărăția cerurilor și încă de pe acum ea se resimte de linistea și de lumina ce iradiază din omul sfânt. Slava lui Hristos pe Tabor a acoperit și natura”.⁵⁵ Iată ce spune textul liturgic în acest sens: „Tu Mântuitorule la față schimbându-te, muntele Taborului cu lumină s-a acoperit”.⁵⁶ De aceea, „muntele s-a asemănat cerului”.⁵⁷

⁵² Arhimandrit Benedict Ghius, *Taina răscumpărării în inmografia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 113.

⁵³ *Mineitul pe August*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1974, în 6 zile, Utrenie, Sedea I.

⁵⁴ *Mineitul pe August*, în 5 zile, Utrenie, Canonul, Cântarea a-7-a, oda a-III –a.

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol I, pp. 324-325.

⁵⁶ *Mineitul pe August*, în 6 zile, Vecernie, Doamne strigat-am, Mărire..și acum.

⁵⁷ *Ibidem*, Vecernie, Stihovărnă, Stihirea a-II- a.

Textele liturgice redau evenimentul într-o dimensiune cosmică transfigurată și plină de lumină. „Soarele Hristos” întâlnit în textele liturgice mai la toate praznicele împărătești este și Cel ce pe Tabor acoperă lumea cu lumina Sa necreată, o lumină care depășește cu mult pe cea a soarelui cosmic: „În munte merge să lumineze și să întunece cu lumina Sa pe luceafărul cel ce strălucește sus, Soarele slavei Hristos”⁵⁸ sau „Arătat-a Hristos ucenicilor taină în Tabor, strălucind cu fata mai mult decât razele soarelui”.⁵⁹ Diferența între lumina creată și cea necreată este evidentă, cea necreată stând la baza celei create, una este eternă, alta este temporală. De aceea, odată cu Schimbarea la Fată a lui Hristos strălucirea soarelui de pe pământ apune, lumina lui este stearsă, devine pală, fiind depășită într-un mod de negrăit de lumina ce iradiază din Fiul lui Dumnezeu făcut om și care luminează întreaga creație. Sfântul Grigorie Palama zice în acest sens: „Dar cum se poate compara această lumină cu soarele văzut, cu simturile dacă e dumnezeiască? Tu cel mai speculativ dintre toți nu ști această și nu poți înțelege că se spune ca printr-o pildă, nu comparativ că Dumnezeu luminează ca soarele sau mai presus de soare? (...) Dar noi am dovedit pe cât ne-a stat în putință (...) că lumina ce s-a arătat pe Tobor celor alesi dintre ucenicii Domnului nu e nici sensibilă, nici inteligibilă în sens propriu”⁶⁰

Odată cu Schimbarea la Fată a lui Hristos se schimbă și condițiile de existență a ucenicilor aflați pe Tabor și a întregii creații care participă la toate nivelurile ei la această mare taină: „... iar ucenicii Tăi Cuvinte s-au aruncat cu fata la pământ nesuferind a vedea chipul cel nevăzut. Îngerii slujeau cu frică și cu cutremur, cerurile s-au spăimântat, pământul s-a cutremurat văzând pe pământ pe Domnul slavei”.⁶¹ Desigur, această atitudine cutremurătoare a creației cu ocazia acestui eveniment nu este una deprimantă, fără speranță ci este o atitudine care se mișcă în spațiul iubirii dintre Dumnezeu și creația Sa. Creația are această reacție ca

⁵⁸ *Mineiul pe August*, în 5 zile, Utrenie, Canonul, Cântarea a-3-a, oda a-III –a.

⁵⁹ *Ibidem*, Utrenie, Canonul, Cântarea a-5-a, oda a-IV-a.

⁶⁰ Sfântul Grigorie Palama *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie... Despre sfânta lumină* în Filocalia vol VII, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 289.

⁶¹ *Mineiul pe August*, în 6 zile, Vecernie, Doamne strigat-am, Mărire..’i acum.

recunoastere a măretiei faptelor ce se petrec în ea cu ea și pentru ea; ea nu poate să rămână pasivă ci participă din plin; „cutremurul” și „frica” ei datorându-se faptului că aceste evenimente desi se petrec în cadrul ei o transcend, o depășesc infinit și o orientează spre eshaton. Așa se explică că pe lângă aceste atitudini întâlnim și atitudinea de bucurie, bucurie cosmică care nu lipsește cu desăvârșire din orizontul nici unui praznic împărătesc al Bisericii.

Bucuria Schimbării la Fată este una care anunță evenimentele următoare care trec prin „strălucirea Crucii” și ajung la Înviere, la bucuria Învierii când creația intră într-o nouă etapă de existență, într-o nouă ordine de viață: „Ceata îngerilor împreună cu cei pământesti se bucură și înainte prăznuiește strălucirea Dădătorului de viață”.⁶² Este important să precizăm că aceste stări de bucurie sau de frică și cutremur la toate praznicele împărătesti nu sunt întâlnite în discordanță, în sensul că într-un fel petrec îngerii și în alt fel petrec oamenii și cosmosul ci există o atitudine unitară la nivelul întregii creații întrucât Hristos cuprinde în Sine întreaga creație văzută și nevăzută.

Taborul ne descoperă posibilitatea transfigurării materiei, a trupului nostru și a întregii creații după modelul lui Hristos: „Foc fără materie a fost văzut nearzând materia trupului”.⁶³ Aceasta este consecința unirii ipostatice, este „rugul aprins” care nu se mistuie, este marea taină pe care Dumnezeu o vrea cu noi, este anticiparea „cerului nou și a pământului nou”.

9. Intrarea Domnului în Ierusalim

Sfintele Evanghelii și textele liturgice ne relatează faptul că înainte de Paști cu șase zile Iisus Hristos intră în Ierusalim. Evreii în majoritatea lor, cu inimile îndreptate spre cele pământesti ca oarecând Adam, nu intuiesc adevăratul sens al acestui eveniment și se așteaptă la întemeierea unei împărății pământesti, seculare. Atitudinea vechiului Adam însă, va intra într-o stare critică, închisă în ea însăși, fără perspectivă, când Hristos va anunța înaintea lui Pilat că: „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (Ioan 18, 36). Desigur că cei nevinovați, cei „săraci cu duhul” intuiesc profundimile acestui eveniment identificându-l pe Hristos cu „Cel ce vine

⁶² *Mineiul pe August*, în 5 zile, Utrenie, Canonul, Cântarea a-4-a, oda a-II –a.

⁶³ *Mineiul pe August*, în 6 zile, Utrenie, Canonul, Cântarea a-4-a, oda a-IX –a.

întru numele Domnului” (Luca 19,38) primindu-l „sezând pe mânz ca si cum ar fi fost pe Heruvimi”.⁶⁴ Asinul care în vremurile patriarhale era un simbol al păcii, îl poartă acum pe Hristos, Domnul Păcii precum profetise Zaharia (Zaharia 9, 9-10). Toate profetiile sunt de acord când fac legătura între docilitatea asinului si Împărăția Păcii inaugurată de Cel pe care asinul îl poartă. Această docilitate a asinului ne reaminteste de starea paradisiacă în care Adam trăia în armonie cu întreaga creatie care îl recunoaste ca preot si împărat al ei.

După modelul Hristos, omul prin asceză poate să ridice de pe lume vâlul de întuneric si stricăciune redându-i frumusețea si transparenta inițială. Un om ajuns la desăvârșire retrăiește față de lume sentimentul de înfrățire paradisiacă a lui Adam. Acest „sentiment” al atoateunității cosmosului îl întâlnim în Vietile Sfintilor, în exemplele de armonie dintre om si animale care îl recunosc pe acesta ca fiind „împăratul zidirii” din puterea lui Dumnezeu. Această „tandrete ontologică” pe care sfintii o realizează în momentul când inima lor se aprinde de iubire față de orice creatură se numeste „iubire cosmică a Sfintilor”.⁶⁵ Din această perspectivă, Intrarea Domnului în Ierusalim descoperă împlinirea timpurilor mesianice care redau omului posibilitatea de a se situa din nou în pozitia de preot al universului urmând modelul Noului Adam, Iisus Hristos.

Sfânta Evanghelie după Luca ne relatează că cei ce l-au întâmpinat pe Hristos își asterneau „vesmintele” în calea Lui (Luca 19,36). Aceste vesminte nu sunt altceva decât corespondenta „hainelor de piele” pe care am putea spune, în cazul de față, le-au lepădat fiii lui Adam cel Vechi sau au avut posibilitatea să le lepede în perspectiva Învierii. De fapt întregul scop al Întrupării era acela de al reîmbrăca pe Adam, adică umanitatea cu „haina de slavă” pierdută, care însă în Hristos primește posibilități mult mai înalte decât le avusese Adam în Rai întrucât în Hristos noi am primit „har peste har” (Ioan 1,16). Părintii Bisericii arată că prin păcat Adam fusese dezbrăcat de slava dată prin creatie si a fost îmbrăcat, acoperindu-si înainte goliciunea cu frunze de smochin (Facere 3,7), cu

⁶⁴ *Triod*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 2000, Dumineca Stălpărilor, Utrenie, Laude, Stihirea a-II-a.

⁶⁵ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Baconsky, Editura Anastasia, Bucuresti, 1993, p.127.

haine de piele (Facere 3,21). Asa cum pentru a exprima realitatea conformă naturii omului, Părintii Bisericii s-au folosit de expresia „după chipul lui Dumnezeu”, tot asa, ca să descrie și să interpreteze starea de după cădere a omului s-au folosit adeseori de conceptul de „haine de piele”. Înainte de toate trebuie spus faptul că hainele de piele au fost adăugate omului după cădere și nu reprezintă un element constitutiv, natural al lui: „ceea ce observatia empirică numeste „naturalitatea” omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare ulterioară, de după cădere nu însă natura lui originară și prin urmare adevărată”.⁶⁶ Deci, hainele de piele exprimă mortalitatea biologică, ipostasul biologic care acoperă alteritatea personală a omului privită de Părinti ca o a doua natură a omului de după cădere. Această mortalitate îmbrățișează întregul organism psiho-somatic al omului, adică nu numai trupul care devine dens și solid și funcțiile psihice care devin „corporale”. Capacitățile de a trăi cu care a fost înzestrat omul și care erau într-un anumit grad spirituale au decăzut la treapta de simple funcții psiho-somatice, biologice. Îngăduind ca omul să îmbrace viața biologică, rod al păcatului, Dumnezeu a întors moartea și ea rod al păcatului împotriva vieții biologice și astfel prin moarte este nimicim omul și stricăciunea, perisibilitatea care îl înconjoară. Panayotis Nellas explică că nu este vorba de moarte și de mortalitate, de o nouă stare în care se găsește omul: de o viață în moarte. Omul nu mai are ca înainte viața ca o caracteristică constitutivă a lui, nu mai există datorită vieții care tâsneste în mod natural din el, desigur prin voia și puterea lui Dumnezeu, și există numai în măsura în care amână moartea. Viața s-a schimbat în supraviețuire.⁶⁷

Asadar, pe de-o parte „hainele de piele” reprezintă o cădere din starea conformă naturii constituind o „osândă” iar pe de altă parte ele reprezintă o binecuvântare, o nouă posibilitate pe care Dumnezeu o dă omului să supraviețuiască în moarte, relativizând astfel căderea lui și îndreptându-l spre Întruparea lui Hristos, Restauratorul întregii creații. În mod simbolic aceste „haine de piele”, cei ce participau la acest eveniment, le asterneau înaintea lui Hristos cu nădejdea învierii, a redobândirii prin Învieria lui Hristos a vesmântului de slavă și lumină.

⁶⁶ Panayotis Nellas, *op. cit.* p. 85.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁶⁵ Sinaxarul zilei arată că prin ramurile de finic, pururea verzi s-a arătat mai dinainte biruinta lui Hristos asupra mortii iar textele liturgice arată poziția profetică a acestui eveniment în raport cu Învierea lui Hristos. Într-adevăr odată cu acest eveniment, lumea se află în pragul trecerii de la domnia dualităților și contrariilor, la cea a unității și sintezei celor opuse în Dumnezeu-Om, de la „hainele de piele” la posibilitatea „hainelor de slavă”, de la un cosmos în descompunere la posibilitatea unui cosmos transfigurat. Înaintea unei asemenea transfigurări, bucuria întregului cosmos este redată sugestiv în cântarea a patra a Canonului în care muntii și dealurile, lemnele dumbrăvilor saltă simțind apropierea izbăvirii din stricăciune.⁶⁸ Sfântul Epifanie arată bucuria evenimentului zicând: „Ceruri veseliti-vă; îngerii cântați, muntii bucurați-vă, dealuri săltați, râuri bateti din palme, cei din Sion dăntuți, biserici veseliti-vă, preoți laudati (...) să întâmpinăm împărătește pe împăratul împăraților”.⁶⁹

Este interesant să observăm cum cosmosul reacționează întotdeauna, uneori cu uimire, alteori cu spaimă și înfricosare față de evenimentele pe care Iisus Hristos ca Dumnezeu-Om le crează pentru noi și pentru a noastră mântuire. Există corespondențe tainice între cosmos și Creatorul său care îl face pe acesta să reacționeze într-un anume fel, luând parte efectivă la realizarea unui eveniment major din istoria mântuirii noastre. Cu ocazia Intrării în Ierusalim a Domnului Hristos, asinul (Matei 21,7), ramurile de finic (Marcu 11,8) și pietrele (Luca 19,40) reprezintă cele trei structuri ale lumii: regnul animal, vegetal și mineral care participă la acest eveniment și „suspînă” așteptând eliberarea din robia stricăciunii. Dar nu numai lucrurile, ființele necuvântătoare și omul participă la acest eveniment ci și puterile îngeresti astfel încât tabloul creației lui Dumnezeu să fie complet și bine reprezentat la toate nivelele creaturale: „Pe scaun în cer, pe mână pe pământ fiind purtat Hristoase Dumnezeule, laudă de la îngerii ai primit și cântarea de la tinerii cei ce slujeau tie”.⁷⁰ Putem observa și acum că și la alte praznice de altfel, creația constă nu numai din lumea oamenilor ci și din cea a îngerilor, creația nu este numai pe pământ ci și în

⁶⁸ *Triod*, Dumineca Stălpărilor, Utrenie, Canonul, Cântarea a- II-a.

⁶⁹ Sfântul Epifanie Episcopul Ciprului, *Cuvânt la Florii*, Mitropolia Olteniei, nr. 3-4 (1967), p. 304.

⁷⁰ *Triod*, Dumineca Stălpărilor, Utrenie, Condac.

cer, este lumea văzută și lumea nevăzută care împreună aduce slavă lui Dumnezeu. Asadar, întocmai ca la creație participarea lucrurilor lumii la viața divină este felurită și graduală, mineralele din univers participă în felul lor la simpla existență, vegetalele participă la viață, animalele participă la sufletul senzitiv iar ființele rationale și inteligibile – îngerii și oamenii – la înțelepciunea divină.

Această imagine a adunării întregului cosmos în jurul lui Hristos, Logosul divin poate fi privită și ca o imagine și o anticipare a stării eshatologice dată fiind și legătura care există între Intrarea în Ierusalim și Învierea lui Iisus Hristos.

10. Învierea Domnului

Învierea lui Hristos este un eveniment unic în istoria omenirii ea depășind și restructurând întreg universul fără însă să-i abolească legile lui exterioare. Prin Înviere, făptura nu dispare în Hristos ci întrucât e „circumscrișă” în El, e ridicată în planul învierii și transfigurată. Asadar, Învierea este un eveniment de o valoare universală prin care lumii i se dă posibilitatea să participe la o altă ordine de viață, dobândind astfel încă din acest veac arvuna nemuririi. Întruparea, Crucea și Învierea lui Hristos pot fi văzute ca dimensiuni ale unei transparente noi și totale. În El chiar și ceea ce este mai urât (Crucea Sa) devine izvorul unei noi lumini iar ceea ce este mai întunecat și lipsit de speranță (mormântul Său) devine un loc al revelației. Mai mult, Învierea Sa a devenit primul semn și o profecție a viitoarea transparente a întregii creații.⁷¹

Cu siguranță că acest eveniment nu putea să nu înglobeze și o dimensiune cosmică aparte întrucât Hristos înviind ca un Dumnezeu din mormânt a ridicat odată cu Învierea Sa întreaga creație unind în mod desăvârșit cele pământesti cu cele cerești: „... din moarte la viață și de pe pământ la cer Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi”.⁷² Deci restaurarea cratiei s-a săvârșit în și prin Persoana divino-umană a lui Hristos care este centrul spre care converge întreaga creație. Lumea a

⁷¹ Maciej Bielawski, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. Diac. Ioan. I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 306.

⁷² *Penticostar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, Uțrenie, Canonul Pastilor, Cântarea a-1-a.

fost creată pentru Hristos (Coloseni 1, 15-20) care este și rămâne singurul Stăpân al unității și integrității cosmosului care odată cu Învierea Lui devine un cosmos înviat și transfigurat. Imnologia Bisericii arată că prin Învierea lui Hristos toată făptura este inundată de lumină: lucrurile, animalele, oamenii, îngerii: „Acum toate s-au umplut de lumină: cerul și pământul și cele de deșubt. Deci să prăznuiască toată făptura Învierea lui Hristos”⁷³ sau „Îngerii și oamenii Mântuitorule laudă Învierea Ta cea de a treia zi, prin care s-au luminat marginile lumii”.⁷⁴ De fapt toate praznicele împărătești sunt învăluite de lumină, o lumină necreată care irumpe în istorie odată cu evenimentul pe care Hristos îl realizează cu noi și pentru noi. Astfel Nasterea Domnului este anunțată și învăluită în semne luminoase ca steaua de la Răsărit, Hristos fiind numit Răsăritul răsăriturilor sau lumina care învăluie pe păstorii care erau pe câmp pe care îngerii îi anunță că li se va născă un Mântuitor. (Luca 2,11). Întâmpinarea Domnului profeteste prin gura dreptului Simeon că Hristos va fi „Lumină spre descoperirea neamurilor” (Luca 2, 32). Teofania de la Botezul Domnului și de la Schimbarea la Față sunt deasemenea evenimente îmbrăcate în lumină; la Bunavestire îngerul îi apare Fecioarei Maria în lumină iar evenimentul Învierii este îmbrăcat în lumină, o lumină care este împărtășită lumii întregi.

Dar dacă Fiul împreună ziditor al lumii cu Tatăl și cu Duhul este Cel ce se întrupează, moare și înviază putem spune că între creație și înviere există o relație mai înainte de veac. Învierea și creația, din punct de vedere ortodox reprezintă două dimensiuni ale aceluiași act fundamental de iubire creatoare a lui Dumnezeu iar această legătură nu este numai cosmologică ci și ontologică. Deci prin Iisus Hristos, lumea își regăsește scopul său ultim în Dumnezeu care este începutul, centrul și sfârșitul creației.

Pogorându-se întru cele mai de jos ale pământului,⁷⁵ Hristos restabilește creația din interior, din punctul ei limită. Plecând de la aceste considerente, Paul Evdokimov vede între Nasterea și Învierea lui Hristos o profundă legătură în sensul că pestera Betleemului prevestește

⁷³ *Ibidem*, Utrenie, Canonul Pastilor, Cântarea a-3-a, oda, a-II-a.

⁷⁴ *Ibidem*, Marti în Săptămâna Luminată, Vecernie, Doamne strigat-am, Stihirea a-V-a.

⁷⁵ *Ibidem*, Utrenie, Canonul Pastilor, Cântarea a-6-a.

mormântul cel de viață purtător iar scutecele Pruncului, giulgiurile mortuare.⁷⁶ Dată fiind imposibilitatea de a separa relația Moarte – Înviere, apa și sângele izvorâte din coasta lui Hristos pe Cruce devin semnele unei noi creații adică apa Botezului în care ne naștem din nou, înviem la o nouă viață și Sângele care împreună cu Trupul Domnului devin leacul nemuririi.

Tot universul participă la moartea de pe Cruce fiindcă Hristos este Ratiunea de a fi a făpturii universale. Imnografia din Sfânta și Marea zi de Vineri subliniază angajarea întregii creații în evenimentul morții lui Hristos: „Soarele văzându-te pe cruce s-a posomorât, pământul de frică s-a cutremurat” sau „Văzând făptura Patima Ta, cel ce ești fără prihană, a pătimit împreună cu Tine îndelung răbdătorule, soarele s-a stins și pietrele s-au despicat, tot pământul s-a clătinat cu frică strigând: pe Domnul lucrurile lăudati-l.⁷⁷ De aceea, Prohodul Domnului conține texte sugestive în acest sens. „S-a schimbat făptura prin a tale Patimi, căci cu Tine-au pătimit toate câte sunt, tiitor a toate cunoscându-te”⁷⁸ sau „Luna, soarele se întunecă împreună Doamne și robi binevoitori ti s-au arătat și în mantii negre s-au învesmântat”.⁷⁹ și aceasta pentru că: „Întreaga făptură recunoaște-n Tine, Împărat adevărat pe pământ și-n cer”.⁸⁰ Cosmosul întreg s-a răstignit împreună cu El pe Golgota, cosmosul întreg înviază împreună cu El până când va deveni „cer nou și pământ nou”.

Atitudinea plină de spaimă și de cutremur a făpturii care recunoaște în Cel răstignit, Ratiunea de a fi a tot ce există este redată în continuare cu fidelitate de textele liturgice: „Pe Tine Cel ce ai spânzurat pe ape tot pământul fără tinere văzându-Te făptura spânzurat în locul Căpătâniei, de multă spaimă a fost cuprinsă grăind: Nu este sfânt fără numai Tu Doamne”⁸¹ sau „Cel ce cuprinde toate s-a înălțat pe Cruce și se tânguiește toată zidirea, văzându-l spânzurând gol pe lemn: soarele și-a ascuns razele și stelele și-au tănuțit lumina și pământul cu multă frică s-a clătinat, marea

⁷⁶ Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, p. 235.

⁷⁷ *Triod*, Săptămâna a-IV-a din Post, Utrenie, Canonul, Cântarea a-2-a, oda a-III-a.

⁷⁸ *Prohodul Domnului*, Vineri în Săptămâna Patimilor, Starea a-I-a, oda a-XXII-a.

⁷⁹ *Ibidem*, Starea a-II-a, oda a-XXXV-a.

⁸⁰ *Ibidem*, Starea a-I-a, oda a-XV-a.

⁸¹ *Penticostar*, Utrenia Învierii, Canonul Sâmbetei celei Mari, Cântarea a-3-a.

a fugit si pietrele s-au despicat”.⁸² Observăm că întreaga creație parcurge împreună cu Iisus Hristos drumul de la agonie la extazul bucuriei din dimineața Învierii; Învieria aduce atâta bucurie încât agonia Crucii este uitată dar și este înțeleasă în profunzimea ei ca Jertfă totală adusă de către Fiul, Tatălui. Bucuria Învierii inundă lumea văzută și nevăzută: „Cerurile după cuviință să se veselească și pământul să se bucure și să prăznuiască toată lumea cea văzută și cea nevăzută că a înviat Hristos, Bucuria cea vesnică”.⁸³ Asadar, Crucea și Învieria descoperă sensul cel mai profund al creației în timp ce aceasta se mișcă împreună cu Hristos între Cruce și Înviere: Crucea ca mijlocire, Învieria ca finalitate.

Dualitățile fundamentale ale creației care din cauza păcatului deveniseră elemente de dezintegrare și alterare, odată cu acest eveniment al Învierii sunt depășite întru Hristos care prin Înălțarea Sa la cer, va uni, în har, creația cu Sfânta Treime în mod desăvârșit. În acest punct limită, creația intră cu Hristos, într-o altă ordine de existență, în veacul Învierii în care întreaga făptură pendulează cu nădejde între „deja” și „nu încă”.⁸⁴

11. Înălțarea Domnului

Teologia ortodoxă mărturiseste că prin Înălțarea Domnului la cer, creația întreagă participă la viața trinitară. Înălțarea Domnului ca și Floriile, Învieria și Cincizecimea, aparțin „ciclului pascal” perioadă în care imnologia Bisericii evidentiază premisele unei noi vieti, unei noi dimensiuni de viață care caută să ne familiarizeze cu prezenta Împărăției lui Dumnezeu în mijlocul nostru. Transparența trupului pe care praznicul Schimbării la Fată o pune în evidență își atinge apogeul și sensul deplin prin Înviere și după Înviere când Hristos intră prin ușile încuiate și mănâncă înaintea ucenicilor și la Înălțare când ridică umanitatea noastră, semn al întregii creații, de-a dreapta Tatălui. Această posibilitate de ridicare a umanității noastre și odată cu ea a întregii creații de-a dreapta Tatălui a fost inaugurată prin Învieria lui Hristos.⁸⁵ Pogorârea Duhului Sfânt este legată de transparența Trupului înviat și înălțat al lui Hristos întrucât Duhul

⁸² *Ibidem*, Utrenia Învierii, Canonul Sâmbetei celei Mari, Icos.

⁸³ *Ibidem*, Utrenie, Canonul Învierii, Cântarea a-2-a, oda a-III-a.

⁸⁴ Sintagma aparține Părintelui Alexander Schmemmann. A se vedea în acest sens *Euharistia, Taina Împărăției*.

Sfânt coboară în lume prin transparenta trupului înviat și transfigurat al lui Hristos .

Textele liturgice surprind taina ridicării umanității noastre cu Hristos la Tatăl: „Firea lui Adam care se pogorâ-se în laturile cele mai de jos ale pământului, Dumnezeu înviind-o, întru Tine însuți o ai ridicat astăzi mai presu de toată stăpânirea și puterea”. Înălțarea umanității noastre în Hristos depășește înălțimea la care sunt îngerii, de aceea: „Căpeteniile îngerilor privind cu mintea, Înălțarea cea minunată Mântuitorule, nedumerindu-se ziceau unii către alții: Ce priveliste este aceasta? Căci Cel ce se vede este om la chip dar ca un Dumnezeu se suie cu trupul mai presu de ceruri”⁸⁵ sau „Fost-a ridicată mai presu de îngeri firea noastră cea căzută de demult și pe scaunul dumnezeiesc mai presu de cuget a fost așezată”.⁸⁶

Părintii Bisericii referindu-se la Înălțarea Domnului interpretează Psalmul 23 arătând că Iisus Hristos ajungând la portile închise ale cerului poruncește îngerilor să deschidă portile cele vesnice iar acestia rămânând nedumeriți întreabă: „Cine este acesta Împăratul slavei? (Psalmul 23 ,8). „Astăzi Puterile cele de sus văzând firea noastră în ceruri, mirându-se de chipul cel minunat al suirii nu pricepeau zicând unele către altele: cine este acesta care vine? Dar văzând pe Stăpânul lor Cel adevărat au poruncit să se ridice portile ceresti”⁸⁷ sau „Trupul Tău cel îndumnezeit Hristoase, văzându-l îngerii întru Înălțare îl arătau unii altora zicând: Cu adevărat acesta este Dumnezeul nostru”.⁸⁸ Nedumerirea era îndreptățită întrucât Cel ce coborâse la „plinirea vremii” purta acum firea omenească deplin transfigurată. Cu toate acestea porunca de a deschide „portile ceresti” nu viza firea divină care avea trecere nestingherită ci viza firea umană pentru care portile Raiului au fost închise după cădere. Sfântul Atanasie cel Mare spune că: „Nu Cuvântul Însuși avea nevoie de deschiderea portilor fiind Domn a toate (...) ci noi am avut nevoie, noi pe care El ne purta în propriul Său trup”.⁸⁹

⁸⁵ *Penticostar*, Utrenia Praznicului, Laude, Stihirea a-II-a.

⁸⁶ *Ibidem*, Utrenia Praznicului, Canonul, Cântarea a-8-a, oda a-VIII –a.

⁸⁷ *Ibidem*, Utrenia Praznicului, Stihirea gl. 6.

⁸⁸ *Penticostar*, Utrenia Praznicului, Canonul, Cântarea a-9-a.

⁸⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Întrupare, Cuvântarea 25*, P. G. 25, 140, apud Irineu Pop Bistriteanul, Episcop vicar, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Editura Renasterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 92.

Înălțarea la cer a lui Hristos a însemnat unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație, eveniment ce produce o bucurie cosmică a întregii făpturi: „Pământul prăznuiește și dăntuiește și cerul se bucură astăzi de Înălțarea Făcătorului făpturii, Cel ce cu voia Sa a unit învederat pe cele despărțite”.⁹⁰ Bucuria nu este însă numai pământească ci și cerească întrucât Hristos este Cel ce a unit întru Sine întreaga creație pe cele văzute și pe cele nevăzute: „Toată lumea cea văzută și nevăzută prăznuiește cu bucurie”.⁹¹ Deasemenea întâlnim la acest praznic muntele, simbol al înălțimilor și parte a cosmosului căzut prin Adam și restaurat prin Hristos. Muntele face parte din cadrul cosmic și este prezent mai la toate evenimentele importante din istoria mântuirii noastre. Dacă pe Muntele Sinai s-a coborât Dumnezeu la omul păcătos înconjurat de tunete și fulgere, pe Muntele Măslinilor sau Eleonului s-a înălțat Dumnezeu-Omul la cer, fără tunete și fulgere ci în liniște și bucurie. Tema muntelui ca loc de întâlnire între cer și pământ este des întâlnită în Sfânta Scriptură de la muntele Moria, Horeb, Sinai și Carmel până la muntele Fericirilor, Tabor, Golgota și Eleon, misterul mântuirii omului lucrându-se treptat, în diferite chipuri prin tot atâtea coborâri iubitoare a lui Dumnezeu în creația Sa.

Înălțarea Domnului la cer are loc la 40 de zile după Înviere timp în care Hristos „li s-a arătat și le-a vorbit despre Împărăția lui Dumnezeu”, ucenicilor (Faptele Apostolilor 1, 3). Referitor la simbolismul numărului 40, Michel Quenot arată că acesta este des întâlnit în Sfânta Scriptură: „Dumnezeu îl alege la această vârstă pe Moise care rămâne 40 de zile pe Muntele Sinai (Iesire 34, 28). Această cifră marchează anii de rătăcire a evreilor în pustie (Numerii 32, 13) și durata drumului lui Ilie până la Horeb (III Regi 19, 8). Prezentat la templu la 40 de zile după naștere, Iisus posteste 40 de zile în pustiu (Matei 4, 2) (...) Timp de asteptare înaintea intrării în „Pământul făgăduinței” aceste 40 de zile marchează și un timp de pregătire: cele 40 de zile de post dinaintea Paștii care trimite la potopul din Vechiul Testament și la timpul petrecut de Hristos în pustiu unde este ispitit de satana. Timp de nădejde și de punere la încercare care duce la o „întoarcere”, la o răsturnare a ordinii stabilite, la o eră de viață nouă.

⁹⁰ *Penticostar*, Utrenia Praznicului, Canonul, Cântarea a-3-a, Mărire..⁹¹ acum.

⁹¹ *Ibidem*, Utrenia Praznicului, Canonul, Cântarea a-4-a, oda a-III-a.

Aceste 40 de zile dintre Înviere și Înălțare desăvârșesc învățătura lui Hristos confirmând ce era de necrezut în ochii Apostolilor”.⁹² Comentând icoana Înălțării Domnului, Paul Evdokimov surprinde și aspectul cosmologic al acesteia și implicit al evenimentului: „Hristos este înconjurat de cercul sferelor cosmice în care strălucește slava. E susținut în zborul Său de doi îngeri (...) sunt îngerii Întrupării; ei subliniază faptul că Hristos părăsește pământul cu trupul Său pământesc și prin aceasta nu se desparte de pământ și de cei credincioși Lui, care sunt legați de El prin sângele Său. Hristos își întinde dreapta într-un gest de binecuvântare, iar în mâna Sa stângă ține sulul cu Scripturile. El ca izvorul harului- binecuvântare și a cuvântului învățătură. Această misiune nu este întreruptă de Înălțare. Cei doi îngeri albi din mijlocul apostolilor vestesc că înălțându-se Hristos va veni iarăși întru slava Sa (...). dacă peisajul trasează o usoară linie între cele de aici și cele de dincolo, cele patru coroane ale pomilor de pe Muntele Măslinilor (simbol al pâcii) trec prin ea, vădind firea care i-a parte la liturghia cosmică: Dumnezeu se îndreaptă spre lume și aceasta merge întru întâmpinarea Împăratului ei”.⁹³ Asadar, prin Întrupare, Moarte, Înviere și Înălțare, Hristos reface legătura dintre Dumnezeu și creația Sa, dărâmând astfel zidul despărțitor ce fusese ridicat între Dumnezeu și creatură prin păcatul lui Adam.

12. Pogorârea Duhului Sfânt

Pogorârea Duhului Sfânt este o anticipare a transfigurării cosmice la scară universală. Înnoirea pe care o aduce Duhul Sfânt este esențială pentru raportul dintre Dumnezeu și creația Sa. Duhul Sfânt redă creației prin „înnoirea” pe care o aduce adevărata existență în Dumnezeu. Este vorba de o reintegrare în planul vesnic al lui Dumnezeu, o reactivare a dimensiunii sacre a lumii. Duhul Sfânt este cel care susține și impulsionează mișcarea cosmosului prin energiile divine necreate.⁹⁴ Creația devine plină de lumină, dezrobită și unificată prin energiile vivicatoare a Duhului Sfânt în Biserică, actualizând astfel prezenta tainică a lui Hristos în Biserică și în lume. Chiar dacă prin Înălțare s-a suprimat vizibilitatea istorică a lui

⁹² Michel Quenot, *op. cit.*, p. 215.

⁹³ Paul Evdokimov, *Arta icoanei, O teologie a frumusetii*. pp. 277-278.

⁹⁴ Myra Lot-Borodine, *La deification de l'homme*, Cerf, Paris, 1970, p. 255.

Hristos, Cincizecimea îi restituie lumii prezenta Sa interiorizată.⁹⁵ Prin Pogorârea Duhului Sfânt ia ființă în mod istoric Biserica care se extinde în istorie ca Trup tainic a lui Hristos în Duhul Sfânt. Biserica cuprinde în ea toate cele ceresti si cele pământesti si face posibilă, prilejuieste continuarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în Duhul Sfânt asupra întregii creatii.

Neputând să vorbim de o Biserică „pur spirituală” în care creatia lui Dumnezeu nu si-ar găsi locul spunem că Biserica prin mijloacele sale care prilejuiesc lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Duhul Sfânt, sfinteste cosmosul. Prin Sfintele Taine, energiile divine pătrund în cosmos făcându-l pnevmatofor așa cum era în prima zi după creație constituind astfel fermentul de incoruptibilitate împărtășit întregii creatii în vederea transfigurării finale. Astfel Cincizecimea nu este un eveniment încheiat ci ea continuă până la sfârșitul veacurilor implinind sfintirea creștinilor ca membrii ai Bisericii si a cosmosului ca mediu în care acestia își desfășoară viața. Între prima si a doua venire a lui Hristos este Biserica în care si prin care se va realiza până la sfârșitul veacurilor transfigurarea creatiei. Din această perspectivă, Vladimir Lossky arată că: „corespunzător chemării de a se uni cu Dumnezeu, universul este întocmit după niste cercuri concentrice în mijlocul cărora se află Biserica (...) Biserica este inima universului, centrul în care se hotărăsc destinele sale. Toti sunt chemati să intre în Biserică pentru că dacă omul este un microcosmos, Biserica este un macroantropos”⁹⁶

Întâlnim la Sfântul Maxim Mărturisitorul concepția unei viziuni ecleziale a lumii în care lumea însăși este o Biserică de unde adevărul că Biserica nu este separată niciodată de lume, de cosmos. Astfel, Sfântul Maxim arată că Biserica este chip si icoană a întregului cosmos constituit din fiinte văzute si nevăzute, având aceeași unitate si distincție ca si el. Deasemenea si lumea este Biserică având cerul ca ieratician iar podoaba pământului ca naos.⁹⁷ Prin Biserică „Dumnezeu conduce creatia spre

⁹⁵ Paul Evdokimov, *Presence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 1977, p. 90.

⁹⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, 1993, pp. 208-209.

⁹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 15-17.

unitatea ei desăvârșită, treimică conducere care se înfăptuiește prin dăruirea ei în Hristos lui Dumnezeu și prin dăruirea lui Dumnezeu prin Hristos nouă”.⁹⁸ Părintele Stăniloae arată că „locusul bisericesc este centrul liturgic al creației sau locul central unde se săvârșeste și de unde se răspândește peste întreaga creație puterea mântuitoare a lui Hristos prin duhul Său, sau prin energiile necreate ale Lui și prin acestea se promovează înaintarea ei spre unitatea cât mai deplină. E o unitate imprimată de unitatea treimică, datorită unei tot mai accentuate pătrunderi a creației de Sfânta Treime sau de puterea Ei care unifică persoanele în iubire fără să le confunde”.⁹⁹

Făcând o paralelă între modul în care este înțeleasă relația dintre biserică locas de închinare, om și cosmos în Apus și în Răsărit, Părintele Stăniloae spune următoarele: „Pe când bisericile apusene sugerează înaintarea spre Dumnezeu a unei comunități neinteresate de transfigurarea creației cosmice, bolta bisericilor răsăritene cu Pantocratorul în vârful ei, cheamă comunitatea și pe fiecare credincios considerat și el biserică mobilă, la o preocupare de creația întreagă. Având pe Hristos ca Pantocrator în ea, ea este în același timp „chipul” lui Dumnezeu cel lucrător în lume pentru readunarea ei în El. Astfel Hristos nu împlineste prin biserică o lucrare despărțită de cea pe care o împlineste ca Pantocrator în lume, ci se preocupă și de lume, pornind de la un cerc mic de oameni cu intenția de a extinde lucrarea sa desăvârșitoare asupra întregii creații. Dar desigur în înțelegerea bisericii ca chip al cosmosului sub grija Pantocratorului sau ca tinzând să se extindă asupra creației și să o cuprindă, e implicată voința creștinilor care participă la Liturghia din biserică, de a duce cu ei, în viața din afara ei, duhul unirii cu Dumnezeu și al unirii întregalată în El. Ei merg ca biserici personale în mijlocul lumii din afară”.¹⁰⁰

Desigur că taina centrală a Bisericii este Euharistia care are implicații cosmice profunde, altfel spus prin ea biserică lucrează la transfigurarea cosmosului: „Iar pâinea și vinul aduse de credincioși în succesiunea timpului pentru a fi prefăcute în trupul și sângele Domnului sunt în același timp

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Locusul bisericesc propriu-zis, cerul pe pământ sau centrul liturgic al creației* în *Mistagogia*, p. 49.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 75.

toată creațiunea ca dar al lui Dumnezeu și în solidaritate cu ea, fiinta noastră, întoarsă ca darul nostru lui Dumnezeu, unindu-se împreună cu noi însine, cu Fiul Cel Unul-Născut și întrupat al Tatălui. Toti devenim astfel legati cu creațiunea ce ni s-a dat, fii ai Tatălui, uniti cu Fiul și între noi”.¹⁰¹ Asadar, Tainele Bisericii constituie centrul și sensul vieții universului „sfintirea euharistică păzește lumea, satură încet de vesnicie inima lucrurilor, pregătește prefacerea lumii în Euharistie”.¹⁰² Astfel Biserica apare ca lăcasul duhovnicesc în care omul se obisnuiește cu o viață euharistică și devine în mod autentic preot al creației; el descoperă lumea transfigurată în Hristos și de acum înainte conlucrează la prefacerea ei definitivă. Taina Euharistiei descoperă însăși taina creației, lumea oricât de decăzută ar fi, rămâne lumea lui Dumnezeu, creată și dată omului pentru a o transfigura: „Taina aceasta este concomitent cosmică și eshatologică și se referă atât la lumea lui Dumnezeu în prima ei creație, cât și la împlinirea ei în Împărăția lui Dumnezeu. Taina este cosmică pentru că ea cuprinde întreaga creație care se aduce lui Dumnezeu - „Ale Tale dintru ale Tale! ... de toate și pentru toate” – și descoperă în sine și prin sine biruinta lui Hristos. Dar în măsura în care este cosmică taina este și eshatologică, diriguată și îndreptată spre Împărăția veacului viitor”.¹⁰³ Plecând de la aceste considerente, Alexander Schmemmann arată că și „Biserica este Taină în ambele dimensiuni: cosmică și eshatologică. Ea este Taină cosmică, fiindcă în „lumea aceasta” ne descoperă adevărata lume a lui Dumnezeu, lumea cea dintru început (...). Biserica este Taină eshatologică, pentru că lumea cea dintru început, pe care ea o descoperă, este deja salvată de Hristos, și în trăirea liturgică și de rugăciune noi nu ne rupem de acel sfârșit pentru care lumea a fost creată și mântuită, ca Dumnezeu să fie totul în toate”.¹⁰⁴ Misiunea cosmică a Bisericii în lume crește prin împărtășirea credincioșilor cu Hristos în cadrul liturgic; omul care participă la sfîntenie fiind un om care sfînteste

¹⁰¹ *Ibidem*, p.110.

¹⁰² Olivier Clement, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Pan, Alba-Iulia, p. 148.

¹⁰³ Alexandre Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, p. 40.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 41.

lumea înconjurătoare, cosmosul. Întregul cosmos se pacifică în preajma omului sfânt, în preajma celui care se împărtășește cu Hristos în Biserică și mărturiseste prin viața lui, Taina lui Hristos în lume.

Comentând icoana Pogorârii Duhului Sfânt, Paul Evdokimov zice: „Icoana are o compoziție deschisă și plasează evenimentul pe o vastă scenă ridicată „foisor” al cărui spațiu bisericesc fără de margini domină lumea. Deschisă în partea de sus ea este atrasă parcă spre cer, spre Izvorul părintesc de unde pleacă limbile de foc, energiile treimice concentrate în Duhul Sfânt. Ea se deschide și spre cele de jos, printr-un arc negru în care zace un prizonier îmbrăcat în rege; adeseori arcul este închis printr-un grilaj care pune în evidență starea de captivitate. Inscriptia din jurul capului celui în robie arată că acesta este cosmosul personificat de un bătrân sătul de zile după cădere – universul rob al stăpânitorului acestei lumi. Noaptea care îl înconjoară reprezintă întunericul și umbra morții (Luca 1, 79), este iadul universalizat din care se desprinde lumea nebotezată iar în partea lui mai luminată tinde spre lumina apostolică a Evangheliei. Personajul își întinde mâinile pentru a primi și el harul; cele doisprăzece suluri pe care cu cinstea cuvenită le ține pe o esarfă simbolizează propovăduirea celor doisprăzece Apostoli, misiunea apostolică a Bisericii și făgăduința universală a mântuirii. Contrastul dintre cele două lumi coexistente este unul dintre cele mai frapante.:sus se află deja noul pământ, viziune a cosmosului ideal îmbrățisat de focul dumnezeiesc și spre care aspiră bătrânul rege. Energiile Duhului Sfânt intră în acțiune pentru a elibera și a transforma cosmosul robit celor de jos”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Paul Evdokimov, *Arta icoanei*, p. 284; Nikolai Ozolin arată în legătură cu icoana praznicului că „Bizantul nemaifiind în ultimul secol al existenței sale decât un stat mărunț, apoi vasal turcilor înainte de a dispărea complet ca stat, Biserica din Constantinopol se afirmă sub impulsul isihastilor ca mostenitoare și păstrătoare a anticei oikoumene. Dar ținând seama de faptul că vechile baze imperiale ale acestui universalism deveneau pe zi ce trece mai caduce, patriarhul s-a străduit să înlocuiască puțin câte puțin elementele politice ale acestor referințe prin elemente de natură eclezială. (...). Datorită isihastilor universalismul politic, dezmintit de fapte, a lăsat locul universalismului credinței care mântuiește și proclamatiei caracterului universal al Ortodoxiei (...), în locul împăratului și al barbarului, isihastii încep să reprezinte (în mod alegoric) cosmosul, lumea întregă și prin aceasta ei afirmă chiar dimensiunea cosmică a Cincizecimii”. Astfel împăratul ca și conducător al națiunilor este eliminat din iconografia Cincizecimii cu un secol înainte de căderea imperiului, în timp ce credința apostolică păstrată de acel Bizant după Bizant desigur obosit și îndurerat va fi propovăduită tuturor popoarelor (*Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, trad. Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, pp. 148-149).

Vladimir Lossky arată că Duhul Sfânt este prezent atât în iconomia creației cât și în cea a răscumpărării: „Așa cum Cuvântul per quem omnia facta sunt descoperea înțelepciunea lui Dumnezeu în creație mai înainte ca El să fi fost trimis în lume și să fi intrat în istoria ei ca o Persoană dumnezeiască întrupată, tot așa Duhul Sfânt în care voința dumnezeiască creează și păstrează a universului se împlinea încă din clipa creației a fost trimis la un moment dat în lume pentru a fi prezent acolo nu numai prin lucrarea sa comună cu toată Treimea ci și ca Persoană”.¹⁰⁶ Lossky arată că desi sunt strâns legați în lucrarea lor comună în lume Fiul și Duhul Sfânt rămân chiar în această lucrare persoane independente una de alta în ceea ce privește ființa lor ipostatică. De aceea Cincizecimea nu este o „continuare” a Întrupării ci este consecința acesteia în care creația a devenit aptă să primească pe Sfântul Duh. Cincizecimea apare ca telul, scopul final al iconomiei dumnezeiești pe pământ”.¹⁰⁷ Prin pogorârea Duhului Sfânt nu se desființează pluralismul și varietatea creației ci despărtirea și vrăjmășia, El Însuși fiind armonia creației ce se va realiza în Biserică, Trupul tainic al Domnului și în mod deplin în dimensiunea eshatologică a cerului nou și a pământului nou.

13. Adormirea Maicii Domnului

Ultimul praznic împărătesc al anului liturgic este Adormirea Maicii Domnului. Este necesar să spunem încă o dată că anul bisericesc începe cu un praznic închinat Maicii Domnului – Nasterea Născătoarei de Dumnezeu și se încheie tot cu un praznic împărătesc închinat Maicii Domnului – Adormirea Maicii Domnului, arătându-se prin aceasta rolul important pe care Maica Domnului îl are în iconomia mântuirii noastre.

Teologia ortodoxă afirmă că Maica Domnului nu este o excepție de la moarte ci cunoaște moartea dar după moarte trupul ei nu este lăsat pe pământ ci este ridicat de Însuși Fiul ei la cer: „Învăluit într-o mandorlă care „simbolizează” lumea cerească iese de sub autoritatea legilor spațiului și ale percepției noastre, „Soarele dreptății”, Noul Adam, primește

¹⁰⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 188.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 189-190.

sufletul Noii Eve. Prezent în slavă și măretie, înviat, Hristos o învie pe Maica Sa așa cum o va face și pentru prietenii Săi”.¹⁰⁸

Făcând o paralelă între icoana Coborârii la iad și cea a Adormirii, Michel Quenot spune că se observă o trecere de la nivelul universal la planul personal, în cea dintâi icoană, Hristos coboară spre a-i ridica pe cei întemnitați, în cea de-a doua tot El coboară pentru a o ridica în slavă pe Maica Sa, înviind-o ca prefigurare a propriei noastre Învieri.¹⁰⁹ La fel ca la Schimbarea la Fată, o temă principală a acestui praznic este transfigurarea trupului Sfintei Fecioare Maria care nu este lăsată în moarte de către Fiul ei.

Sfântul Gherman al Constantinopolului în două Omilii la praznicul Adormirii Maicii Domnului face o paralelă între Eva Veche și Eva Nouă arătând în antiteză dimensiunile existenciales pe care acestea două le deschid: „Tu ne eliberezi de ocară cu care a fost acoperită Eva. Aceasta a fost maica tărâniilor, tu ai fost Maica luminii; din pântecul ei a ieșit stricăciunea, din al tău nestricăciunea. Ea a adus moartea în lume, tu ai smuls omenirea din moarte. De la Eva ochii noștri au rămas plecați spre pământ; tu i-ai deschis din nou și i-ai făcut vigilenți, i-ai făcut să reflecte slava. Eva a născut nefericirea; tu ai născut Bucuria desăvârșită. Ea era tărănă și s-a întors în tărănă; tu ne-ai născut la Viată și tu te-ai întors la Viată. Chiar această Viată ai asigurat-o oamenilor dincolo de moarte”.¹¹⁰ Vorbind despre dimensiunea transfigurării și învierii Trupului Fecioarei Maria, Părintele Stăniloae spune următoarele: „... puterea Fiului lui Dumnezeu s-a arătat nu numai în nasterea Lui mai presus de fire din Fecioară și, ca urmare, în biruirea morții, primită cu voia, ci și în faptul că nu lasă trupul maicii Lui, din care s-a format trupul lui, să se corupă în mormânt, ci îl învie și îl înalță la cer unde este și El. Era firesc ca trupul ei din care s-a format apoi trupul Lui în stare să învingă moartea, să primească și el puterea aceasta, dar nu din puterea ei ci din puterea Fiului lui Dumnezeu, care a lucrat în ea, formându-și trupul Lui. Prin aceasta ni s-a dat asigurarea că nu numai trupul lui Hristos, ca trup al Persoanei

¹⁰⁸ Michel Quenot, *op. cit.* p.226.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 228.

¹¹⁰ Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Omilia I și a-II-a la Adormirea Maicii Domnului*, P. G. 98, 347, apud Michel Quenot, *op. cit.* p.230.

dumnezeiesti va învia, ci si trupurile persoanelor noastre omenesti, având ca asigurare spre aceasta învierea trupului Maicii Lui, cu care s-a unit cât mai mult. Maica Domnului este si în această privință puntea de legătură între Fiul lui Dumnezeu, născut si înviat ca om si ceilalti oameni”.¹¹¹

În sprijinul unei învieri anticipate celei eshatologice a Maicii Domnului, Alexis Kniazev aduce o serie întreagă de argumente arătând că absenta totală, constatată dintotdeauna a moastelor Născătoarei de Dumnezeu este primul si cel mai cunoscut indiciu. Deasemenea lipsa venerării rămășițelor trupesti ale Maicii lui Hristos este specifică tuturor liturgiilor, nu numai celei bizantine. Singura venerare recunoscută era aceea a unor părți din vesmintele Fecioarei.¹¹² Mai mult, o parte a iconografiei închinată Adormirii Maicii Domnului nu face decât să afirme că sufletul si trupul Fecioarei Maria a fost primit si ridicat în slava cerească. Sinaxarul praznicului ne relatează cu fidelitate acest eveniment iar troparul afirmă aceeasi realitate: „Mutatu-te-ai la viață fiind Maica Vietii”. Tot Alexis Kniazev vorbește despre anumite similitudini dintre Prohodul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu si Prohodul Domnului Hristos. Imnele de binecuvântare din Prohodul Maicii Domnului proclamă triumfal învierea Născătoarei de Dumnezeu asa cum imnele de binecuvântare din Sâmbăta Mare afirmă Învierea lui Iisus Hristos.¹¹³

14. Înălțarea Sfintei Cruci

Al doilea praznic al anului bisericesc, după Nasterea Maicii Domnului este închinat Sfintei Cruci care joacă un rol fundamental în cultul si spiritualitatea creștină, rezumând prin evenimentele legate de el întreaga iconomie a Patimilor si Învierii Domnului Hristos. Sfântul Ioan Damaschin zice în acest sens: „Orice faptă si orice minune a lui Hristos este foarte mare, dumnezeiască si minunată. Dar cea mai minunată decât toate este cinstita lui Cruce. Căci prin nimic altceva decât prin Crucea Domnului nostru Iisus Hristos s-a distrus moartea, s-a dezlegat păcatul strămosesc, s-a prădat iadul, s-a dăruit învierea (...) s-a săvârșit întoarcerea la fericirea

¹¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii si îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 210.

¹¹² Alexis Kniazev, *op. cit.* pp. 152-153.

¹¹³ *Ibidem*, p. 156.

primară s-au deschis portile raiului, s-a asezat firea noastră în dreapta lui Dumnezeu, ne-am făcut copii și mostenitori a lui Dumnezeu (...). Cuvântul Crucii este puterea lui Dumnezeu, s-au pentru că prin ea ni s-a arătat puterea lui Dumnezeu, adică biruinta asupra morții, s-au după cum cele patru brate ale crucii se țin și se strâng prin încheietura de la mijloc tot astfel se țin prin puterea lui Dumnezeu înălțimea, adâncimea, lungimea și lățimea adică toată creația văzută și nevăzută”.¹¹⁴

Prin Cruce se restabilește unitatea cosmosului divizat prin căderea lui Adam, fiind în același timp centrul și axa tuturor lucrurilor. Imnele liturgice arată centralitatea cosmică a Crucii care restructurează dimensiunile existente de până la ea, arătând că întreaga creație pentru a ajunge la bucuria Învierii trebuie să pătimească durerile și suspinele crucii: „Lemnul vieții cu adevărat cel ridicat în locul căpătâniei prin care a lucrat mântuire Împăratul veacurilor în mijlocul pământului înălțat fiind astăzi sfînteste marginile lumii și se înnoiește casa Învierii. Se bucură îngerii în cer și se veselesc oamenii pe pământ”.¹¹⁵ Dar Crucea este situată în centrul lumii pentru că Hristos, centrul și rațiunea tuturor lucrurilor, s-a răstignit pe ea, noi ne venerăm o Cruce fără Hristos. Pe de altă parte importanta evenimentelor realizate pe Cruce și prin Cruce o așază în centrul creației, pentru că de ele depinde destinul întregii creații așa cum pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului erau situați în mijlocul Raiului, ca dovadă a importanței pe care acești pomi o aveau în perspectiva îndumnezeirii omului și a creației prin om. Cu toate acestea centralitatea cosmică a Crucii derivă și este susținută de centralitatea cosmică a lui Hristos, Creatorul și Răscumpărătorul cosmosului. Crucea este o revelație permanentă a scopului pe care toate lucrurile trebuie să-l împlinescă în Hristos cel înviat.

Simbol de o valoare cosmică și universală, Crucea care cuprinde cele patru puncte cardinale este așezată pe Muntele Golgota, spațiu sacru considerat în tradiția biblică drept centrul lumii. Astfel, Crucea este așezată în centrul pământului, deasupra pesterii întunecate unde se află craniul lui Adam. Înălțată în centrul universului ea închipuie axa lumii prin care

¹¹⁴ Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.* pp.159-160.

¹¹⁵ *Mineiul pe Septembrie*, în 8 zile, Vecernie, Stihirile Litiei, Mărire..^ai acum.

comunică cele trei nivele cosmice: cele de sus (cerul), nivelul nostru (pământul) și cele de jos (infernul) unde se înfinge pomul mântuirii.¹¹⁶ Cosmosul își regăsește adevăratul său centru în Crucea cu patru dimensiuni care adună popoarele despărțite restaurând umanitatea prin și în Iisus Hristos și odată cu ea și întreaga creație: „Crucea ta cea cu patru părți înălțându-se astăzi Hristoase Dumnezeu nostru câte patru margini ale lumii le sfînteste”.¹¹⁷ Într-adevăr „Golgota prin Crucea din mijloc este arena dialogului total dintre creație și Dumnezeu. Este câmpul simultaneității desăvârșite a coordonatelor temporale și spațiale ca expresie a comunicativității totale. Prin Crucea de pe Golgota omul are posibilitatea vederii „totului” dintr-o privire, experiment specific vesniciei. Orizontalul și verticalul sunt unite în centralitatea antropos-deus-ului Hristos care ne revelează izvorul restaurării universale”.¹¹⁸

Olivier Clement citând o Omilie pascală din secolul al- II- lea spune următoarele: „Acest pom urcă de la pământ la ceruri. Plantă nemuritoare el se înalță în mijlocul cerului și al lumii, stâlp al universului, legătură a tuturor lucrurilor. Pironit de cuiele nevăzute ale Duhului pentru a nu se clătina în apropierea sa de cele dumnezeiești, atingând cerul cu fruntea, întărind pământul cu picioarele și între ele cuprinzând văzduhul întreg cu mâinile Lui uriașe (Hristos) era în întregime peste tot, în fiecare lucru. Universul întreg devine stabil ca și cum această extensiune divină și această suferință a crucii ar fi străbătut toate lumile”.¹¹⁹ Textul liturgic arată foarte clar faptul că Hristos lucrează prin elementele creației, la mântuirea ei: „Prin Cruce Mântuitorule ai sters blestemul lemnului”.¹²⁰ Plecând de aici putem spune că creația nu poate ajunge la desăvârșire prin ea însăși ci doar prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat care lucrează la „plinirea” creației prin creație și nu în afara ei.

¹¹⁶ Michel Quenot, *Icoana, fereastră spre absolut*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 94-95.

¹¹⁷ *Mineiul pe Septembrie*, în 14 zile, Utrenie, Rânduiala scoaterii Sfintei Cruci, Sthirea a-V-a.

¹¹⁸ Ioan Chirilă, *Homo-Deus*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, pp. 107-108.

¹¹⁹ Olivier Clement, *Adevăr și libertate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 91.

¹²⁰ *Octoiul Mic*, Cântările Învierii gl. 2, Vecernie, Sthirile Sthioavnei, Sthirea I.

Prin Cruce care este semnul împăcării întreaga creație intră într-o nouă etapă în care cerul și pământul se împacă. Ordinea creației este alta, primește prin Jertfa de pe Cruce o altă față, mai transparentă, mai frumoasă: „Pe Cruce arătându-te pironit, Hristoase ai schimbat frumusețea făpturilor”.¹²¹ Împăcarea care se pregătea odată cu Întruparea lui Hristos acum este realizată fiind desăvârșită prin Învierea și Înălțarea lui Hristos la ceruri: „Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinătatea. ^ai prin El pe toate pentru El să le împace fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri pace făcând prin El, prin sângele Crucii Sale” (Coloseni 1, 19-20).

Imnologia praznicului surprinde bucuria care învâluie toată făptura cu ocazia acestui eveniment: „În rai de demult, lemnul m-a golit prin mâncare, vrăjmasul pricinuindu-mi omorârea; iar lemnul crucii aducând haina vieții oamenilor s-a înfipt în pământ și lumea toată s-a umplut de toată bucuria”¹²² sau „Să se bucure toți copacii dumbrăvii pentru că li s-a sfintit firea de la Ziditorul lor Hristos, Cel ce a fost răstignit pe lemn”.¹²³ Creația aduce prin lemnul Crucii o parte din ea, îi oferă loc lui Hristos așa cum la Năstere l-a primit într-o pesteră, la Botez l-a primit în apele Iordanului, la Schimbarea la Față l-a primit pe munte iar când a murit l-a primit cu cutremur în mormântul săpat în stâncă. Lemnul Crucii este înfrățit cu toată creația care se bucură văzând ce s-a realizat prin ea și cu ea: „Să salte cu laude toate lemnele pădurii văzând lemnul Crucii cel de un nume cu ele”.¹²⁴ Dar creația are o dimensiune ambivalentă în funcție de raportarea noastră la ea așa cum lemnul ca parte a creației a arătat-o. Între lemnul, pomul din mijlocul Raiului și lemnul crucii, pomul cel de Viață purtător se mișcă destinul umanității; prin unul intră în lume moartea, prin celălalt Viața: „... că lemnul în rai oarecând moarte a odrăslit iar aceasta viață acum a înflorit, având pe Domnul cel fără de păcat răstignit pe ea”.¹²⁵

¹²¹ *Ibidem*, Stihirile Stihovanei, stihirea a-II-a.

¹²² *Mineiul pe Septembrie*, în 8 zile, Utrenie, Canonul, Sedealna Catavasierii.

¹²³ *Ibidem*, în 14 zile, Utrenie, Canonul, Cântarea a-9-a, tropar I.

¹²⁴ *Triod*, duminica a-III-a din Postul Pastelui, Utrenie, Canonul, Cântarea a-9-a.

¹²⁵ *Mineiul pe Septembrie*, în 14 zile, Utrenie, Rânduiala scoaterii Sfintei Cruci, Stihirea a-II-a.

Crucea anunță Învierea, între acestea două existând o legătură interioară, care se adresează și omului, trasându-i un posibil itinerar în legătura sa cu cosmosul adică pentru a ajunge la Înviere, la transfigurarea trupului și prin el a întregii creații, acesta trebuie să treacă în mod conștient prin renunțările și jertfa Crucii, care țin de dimensiunea ascetică a existentei. Numai în acest mod, Crucea ne va da posibilitatea să ajungem, cu adevărat, în dimineața Învierii, în fața mormântului cel de viață purtător, contemplând în taină profunzimile unei creații transfigurate.

Cosmin Panturu

Modificări și completări aduse în perioada 1950-2003 Statutului pentru organizarea și functionarea Bisericii Ortodoxe Române

Abstract

The Romanian Orthodox Church, recognized as a cult within the Romanian State, enjoys its autonomy in relation to it, as well as to the other cults. One to this principle, it is organized according to its own laws, called Statutes. The Statute for the organizing and functioning of the Romanian Orthodox Church represents the basic law of our Church and works as an internal constitution. The Statute was drawn up by His Holiness Justinian, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, approved and voted by the Saint Synod and by the Presidium of the National Assembly of Romania and published in the Official Monitor of Romania no.47/25.02.1949. All along this period the Statute has been subject to various alterations and completions that came to force once they were published in the Official Buletin of the Romanian Patriarchate, the Romanian Orthodox Church Review. These changes have in view several aspects in the life of the Church and involve both its internal and external structure, having also in view its relations with the State in which it functions as a legal entity.

Biserica Ortodoxă Română, organizată ca Patriarhie a simțit de-a lungul existenței sale să se adapteze noilor transformări survenite pe seama poporului român. În acest sens a adoptat o serie de acte normative prin care s-a căutat alinierea legislației sale la cerințele apărute pe linie civilă. Cele mai importante rămân pentru perioada modernă a României *Statutele* întrucât prin acestea se dă expresie cel mai bine principiilor autocefaliei și autonomiei sale.

Asa cum remarca pr.prof.dr. Liviu Stan, referitor la această stare de drept, „organizarea instituțiilor de utilitate publică se face prin Statute. Ele sunt legi de organizare ale acestei categorii de instituții și o formă specială a legii și trebuie să fie alcătuite în conformitate cu legea Statului și să fie aprobate de Stat. Statutele astfel aprobate au valoare de lege atât pentru respectivele instituții cât și pentru Stat, prin însuși efectul aprobării lor de către Stat. Fiind autonomă, Biserica este o instituție de utilitate publică. În această calitate nu are nevoie să fie organizată printr-o lege de Stat, ci în virtutea acestui fapt are dreptul de a-și emite propria ei lege de organizare și conducere, aceasta fiind concretizată printr-un „Statut”. Statutul de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române este legea fundamentală a Bisericii noastre. El are pentru Biserica noastră valoarea unei constituții; este Constituția Bisericii”¹.

În acest sens, după anul 1918, potrivit prevederilor Constituției din anul 1923 a fost adoptată Legea și Statutul de Organizare a Bisericii Ortodoxe Române². Din acestea „se poate constata că principiile ce stau la baza organizării unitare a Bisericii și modalitățile după care își exercită drepturile înscrise în Constituție sunt cele cuprinse și în Statutul organic al Mitropoliei românilor ortodocși din Transilvania. (...) În felul acesta s-a asigurat, prin organizarea sa, Bisericii cea mai deplină libertate să-și exercite dreptul ce i-a fost recunoscut prin Constituție, de a-și reglementa, conduce și administra, prin organe proprii, afacerile bisericești, culturale, fundamentale și epitropești”³.

¹ Cf. Prof. Preot Liviu Stan, *Statutul Bisericii Ortodoxe Române*, în „Studii Teologice”, an I, 1949, nr.7-8, p.639-641;

² Decret nr.1402/04.05.1925, publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.97/06.05.1925;

³ Arhid.prof.dr.Ioan N. Floca, *Legea și Statutul de Organizare a Bisericii Ortodoxe Române (Decr. nr.1402/4 mai 1925, M.O. nr.97/6 mai 1925) –(la șapte decenii de la elaborare)-*, p. 91-92, în „Îndrumător bisericesc” pe anul 1995, Anul 143, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, p.88-92;

Biserica, detinătoare a puterii bisericești, cu cele trei ramuri ale acesteia: învățătoarească, sfântitoare și jurisdicțională (cea din urmă fiind formată din puterile: legislativă, judecătorească și executivă), are libertatea autonomă conferită de Stat de a se organiza după legi proprii. În Biserica Ortodoxă Română, organele sinodale care detin și exercită puterea legislativă și ale căror hotărâri sunt valabile pentru întreaga Biserică sunt Adunarea Națională Bisericească (A.N.B.), Sfântul Sinod și Sinodul Permanent. Acestea au dreptul de a elabora Statute, Regulamente, de a emite hotărâri, dar și de a interveni în modificarea actelor respective. De altfel, Constituția din 1991⁴ revizuită prin lege⁵ în anul 2003 conferă această libertate și recunoaște acest drept prin art.29: ”Culte religioase sunt libere, și se organizează potrivit statutelor proprii, în condițiile legii (al.3); cultele religioase sunt autonome față de stat și se bucură de sprijinul acestuia...” (al.5).

După anul 1944 și adoptarea Constituției (1948), dar și în conformitate cu Legea Cultelor (1948), s-a procedat la alcătuirea unei noi legi de organizare a Bisericii Ortodoxe Române care s-a concretizat în ceea ce numim Statutul său de organizare și funcționare⁶. În decursul timpului acestuia i s-au adus o seamă de amendamente după care a fost republicat cu toate aceste modificări în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, Revista Biserica Ortodoxă Română, nr.1-6/2003.

Modificările se referă la mai multe aspecte ale vieții Bisericii, și anume la diaspora sa, la însușirile Bisericii, la relațiile acesteia cu Statul, la noua structură a Mitropoliilor, la restrângerea atribuțiilor Adunării Naționale Bisericești; precizează mai limpede treptele ierarhice administrative, face

⁴ Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.233/21.11.1991;

⁵ *Legea de revizuire a Constituției*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.669/22.09.2003.

⁶ Statutul întocmit în anul 1948 de către Î.P.S. Justinian, aprobat și votat de Sfântul Sinod și de Prezidiul Marii Adunări Naționale a R.P.R., a fost publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.47/25.02.1949; republicat în volumul „*Legiunile Bisericii Ortodoxe Române*”; Modificările aduse de Adunarea Națională Bisericească au fost publicate în revista „Biserica Ortodoxă Română” (1950-2003) și Extras (2003) și au fost republicate de Pr.Alexandru Armand-Munteanu în volumul „*Compendiu alfabetic și tematic din Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (1986-2001)*”, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanta, 2003; precum și în volumul „*Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la activitatea bisericească (1986-2002)*”, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galati, 2003;

referire la organizarea organelor centrale si locale bisericesci, precum si la reprezentare, la constituirea noilor organe de judecată si recrutarea personalului bisericesc, alegerea clerului superior, atingând inclusiv aspecte legate de disciplina acestuia; se opreste la functionarea Casei de ajutor reciproc a clerului si salariatilor bisericesci, la regimul bunurilor sacre, precizează faptul că unitățile bisericesci sunt persoane juridice.

Dar să vedem acum în ce constau toate aceste modificări si completări aduse Statutului de organizare si functionare a Bisericii noastre.

1. Diaspora

Odată cu transformările apărute pe plan politic, forma de guvernământ a României în perioada modernă a fost pe rând, monarhie constituțională, Republică Populară si Socialistă. După evenimentele din decembrie 1989, Constitutia din 1991, revizuită în anul 2003 prin art. 1, alin.2) o definește simplu doar, „Republică”, si înlătură astfel titulatura specifică orânduirii, alta decât cea democratică.

Primul articol din Statut recunoaste această realitate si este completat față de textul initial cu precizarea că Biserica Ortodoxă Română îi cuprinde si pe cei din „diaspora ortodoxă română”⁷.

Diaspora (acest termen nou introdus în Statut) îi desemna în Noul Testament pe iudeii „împrăstiați” printre elini (Ioan 7,35), sau „printre celelalte neamuri străine”⁸.

Astăzi, prin termenul de „diasporă” se înțeleg „unitățile bisericesci organizate în afara Bisericilor autocefale si autonome, care din punct de vedere canonic depind de Bisericile mame, din care s-au desprins, dar care continuă să rămână sub totala jurisdicție a acestora”⁹.

Organizată în baza canoanelor 2 II ecumenic; 8 III ecumenic; si 28 IV ecumenic¹⁰, creștinii diasporei Bisericii Ortodoxe Române care se

⁷ Art. Modificat prin Hot.A.N.B. nr.9084/26.09.1991;

⁸ Pr.Dr.Ioan Mircea, *Dictionar al Noului Testament*, Bucuresti, 1995, p.249;

⁹ Arhid.Prof.Dr.Ioan N.Floca, *Drept canonic ortodox. Legislatie si administratie bisericească*, Bucuresti, Vol.II, p.326;

¹⁰ A se vedea textele acestor canoane la idem, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note si comentarii*, Sibiu, 1991; Dr. Nicolae Popovici, Uros Kovincici, *Canoanele Bisericii ortodoxe însoțite de comentarii*, Vol.I, Partea I, Arad, 1930; Vol.I, Partea II, Arad, 1931; Vol. II, Partea I, Arad, 1934 ; Vol.II, Partea II, Arad, 1936;

află constituiti în unități bisericești în afara granițelor Statului Român fac parte integrantă din această Biserică, ca membri ai aceleiasi Biserici-mame.

Nu se precizează în acest articol despre cetățenia membrilor diasporei, dacă trebuie să-si fi păstrat cetățenia română sau să fi renunțat la ea, rămânând sau devenind în cel de-al doilea caz cetățeni străini, apatrizi sau având dublă cetățenie, în cazul în care ar fi adoptat pe lângă cetățenia română și cea a țării unde își au domiciliul sau reședința. Elementul principal al condiției de membri ai Bisericii este ca acești credincioși ai diasporei să îndeplinească cumulativ două condiții: a) să fie organizați în afara granițelor țării; și b) să aparțină religiei „creștin ortodoxe”.

Prin amendamentul adus articolului 6 din Statut, „românii ortodocși de peste hotare” constituie acum „diaspora”¹¹ pentru care asistența religioasă și organizarea canonică cad în exclusivitate în sarcina Sfântului Sinod al Bisericii noastre. De asemenea, trimiterea de conducători pentru românii din afara granițelor țării nu mai este reglementată de Patriarhia Română și implicit nu mai este necesară aprobarea Guvernului pentru acestia, aceste atribuții revenind de drept Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

De altfel, Diaspora Bisericii noastre este organizată pe mai multe continente, fiind constituită din mai multe unități bisericești: Arhiepiscopia Ortodoxă din America și Canada; Mitropolia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională, cu sediul la Paris¹²; Mitropolia Ortodoxă Română pentru Germania și Europa Centrală, cu sediul la Berlin¹³; Mitropolia Ortodoxă Autonomă a Basarabiei și Exarhatul Plaiurilor¹⁴ (Exarhat al Patriarhiei Române¹⁵), cu sediul la Chișinău; Mitropolia Bucovinei de Nord, cu sediul la Cernăuți¹⁶; Episcopia Ortodoxă Română din Jugoslavia cu sediul la Vârșet; Episcopia Ortodoxă Română cu sediul

¹¹ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

¹² Vechea Arhiepiscopie ridicată la rang de Mitropolie prin Hotărârea Sf.Sinod nr.1080/2001;

¹³ Vechea Arhiepiscopie ridicată la rang de Mitropolie prin Hotărârea Sf.Sinod nr.439/1993;

¹⁴ Hotărârea Sf.Sinod nr.7425/1995;

¹⁵ Hotărârea Sf.Sinod nr.5498/1998;

¹⁶ Hotărârile Sf.Sinod nr.855 și 2170/1992;

la Gyula (Ungaria)¹⁷; Vicariatul Ortodox Român din Italia; o parohie în Venezuela (la Caracas) care depinde de Arhiepiscopia Misionară Ortodoxă Română din America și Canada, cu sediul la Detroit; alte parohii aflate în diferite țări (Bulgaria, Turcia, Israel, Australia, etc.) situate în afara centrelor bisericești mai sus amintite.

În prezent, pentru ajutorarea românilor de peste hotare Parlamentul României lucrează la un proiect de lege care vizează diaspora românească. Acest proiect este în concordanță cu art.7 din Constituția României care prevede sprijinul Statului necesar întăririi legăturilor cu „românii din afara frontierelor țării” în scopul păstrării identităților lor „etnice, culturale, lingvistice și religioase”.

2. Însusirile Bisericii

Constituția din 1923 definea Biserica Ortodoxă Română ca fiind - printre alți termeni - „dominantă” în statul român deoarece era religia mării majorități a românilor. Acest termen este reactualizat în articolul 2, prin alineatul 3) din Statut¹⁸ prin care Biserica este denumită „națională și majoritară”

Dacă comparăm primul termen cu cel din Constituția României (2003) referitor la organizația de Stat ca fiind „național” (art.1) putem observa că aceși noțiuni caracterizează atât Statul, cât și Biserica. Cu toate acestea, cele două instituții nu se confundă, ci fiecare își urmează propria organizare caracteristică, având un scop în sine: binele comun (în ceea ce privește Statul) și mântuirea credincioșilor (referitor la Biserică).

Totusi, astfel stând lucrurile, Proiectul Legii Cultelor nu a primit cvorumul necesar adoptării ei deoarece denumirea de „națională” ar fi defavorizat celelalte religii și culte legal recunoscute de Statul Român.

Celălalt apelativ de „majoritară” este determinat de rezultatele recensămintelor din anul 1992 și 2002, în care cei mai mulți cetățeni ai României și-au declarat religia creștină și confesiunea ortodoxă în procent de peste 86%.

¹⁷ Prin Hotărârea Sf.Sinod nr. 562/1997 se asigură parohiilor aflate sub administrarea Vicariatelor din Vârset și Gyula conducere ierarhică directă, învățătoarească, harismatică și administrativă, ca eparhii în Serbia și Ungaria.

¹⁸ Alineat nou introdus prin Hotărârea A.N.B. nr.300/14.01.1994;

3. Relatiile Bisericii cu Statul

Articolul 4 din Statut¹⁹ modifică textul articolului initial, în sensul că relațiile stabilite între Biserică și Stat „se exercită în lumina prevederilor Constitutiei României”, pe de o parte, dar și a legilor speciale care reglementează aceste raporturi valabile inclusiv și pentru celelalte culte „legal recunoscute” pe de altă parte.

Se reduce astfel amestecul Statului în treburile interne ale Bisericii, în sensul că acesta nu mai poate exercita dreptul său de „control” absolut asupra institutiilor bisericesti. El păstrează însă legătura cu Biserica prin Ministerul Culturii și Cultelor.

Acest fapt este consacrat și de modificările mai multor articole: Prezidiul Marii Adunări Nationale a R.P.R. nu mai confirmă prin decret, dat la propunerea Ministerului Cultelor, modificările ivite în organizarea unităților bisericesti, dar Biserica are obligația de a comunica „autorității de Stat competente” aceste modificări (art.7 din Statut)²⁰; convocarea Sfântului Sinod nu mai este adusă la cunoștința Ministerului Cultelor, iar Ministerul Cultelor nu mai decide în privința deschiderii și închiderii sedintelor Sfântului Sinod, aceste acte revenind doar „Presedintelui Sfântului Sinod” (art.12 și 13 din Statut)²¹. Totodată Prezidiul Marii Adunări Populare nu mai decretează în ceea ce privește deschiderea și închiderea sesiunilor Adunării Nationale Bisericești, aceste atribuții revenind acum Patriarhului „în calitate de Presedinte” al respectivei Adunări (art.23 din Statut)²².

În ceea ce privește alegerea clerului, articolul 49 din Statut²³ elimină aprobarea Ministerului Cultelor referitor la majorarea sau micșorarea preoților co-slujitori într-o parohie. De asemenea, pentru alegerea clerului superior presedintele Consiliului de Miniștri, Ministrul Cultelor sau delegații acestora precum și delegatul Marii Adunări Nationale nu mai sunt membri de drept ai Colegiului electoral desemnat pentru alegerea clerului superior în Eparhiile vacante (art.130, al.1 din Statut)²⁴, iar confirmarea ierarhilor

¹⁹ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.1058/06.03.2003;

²⁰ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

²¹ Idem

²² Idem

²³ Idem

²⁴ Alineatul 1 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.8567/10.06.1973;

alesi nu se mai face prin decret al Prezidiului Marii Adunări Nationale, dat la propunerea Guvernului în urma recomandării Ministrului Cultelor (art.131, al.1 si 3 din Statut)²⁵; tot în acest context Prezidiul Marii Adunări Nationale nu se mai poate opune alegerii noului ierarh (art.132 din Statut)²⁶.

Catehizarea întreprinsă de personalul bisericesc nu mai este supravegheată de Ministerul Cultelor (art.134 din Statut)²⁷; Regulamentul si Procedura de judecată nu are nevoie de aprobarea Prezidiului Mari Adunări Nationale, la propunerea Ministerului Cultelor (art.158 Statut)²⁸. Terenurile bisericesci se vor folosi în conformitate cu dispozitiile forurilor Bisericesci competente si nu cu „normele stabilite de forurile competente ale Statului” (art.192 din Statut)²⁹, chiar dacă unitățile bisericesci le pot administra conform Legii nr.16/1994 privind arendarea³⁰.

Consilierii administrativi eparhiali si patriarhali nu mai necesită recunoasterea lor din partea Ministerului Cultelor (art. 205 al.1) din Statut)³¹ chiar dacă „noile încadrări si transferări se comunică autorității competente de Stat” nu „pentru recunoastere”, ci în scopul contributiei Statului la salarizarea acestora (art.205 al.6) din Statut)³².

Cât priveste modificarea Statutului, acest lucru se poate realiza si fără aprobarea acestora „prin decret al Prezidiului Marii Adunări Nationale, la propunerea Guvernului prin Ministerul Cultelor”. Aceste posibile modificări survenite se comunică către Stat doar pentru „informare si luare la cunostintă (art.206, al.4) din Statut)³³, deci în mod formal.

Cu toate aceste modificări aduse Statutului pentru organizarea si functionarea Bisericii noastre, controlul Statului asupra Bisericii nu este eliminat definitiv, ajungându-se la o separatie totală dintre cele două institutii. Raportul dintre acestea este reglementat în primul rând de

²⁵ Alinetul 1 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990, iar alineatul 3 modificat conform idem.

²⁶ Idem

²⁷ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

²⁸ Idem

²⁹ Idem

³⁰ Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.91/7 aprilie 2004;

³¹ Idem

³² Idem

³³ Idem

Constitutie, dar si de Legea pentru regimul general al cultelor din România (1948), precum si de celelalte Coduri, Legi, Ordonante si Ordonante de Urgență ale Guvernului, Decrete, Instructiuni si Norme emise de autoritățile de Stat competente. Prin toate acestea, Biserica este de drept „autonomă” în interiorul Statului român, iar acesta din urmă o asigură că ”nu tine să se amestece cu nimic, dar absolut cu nimic în acest drept”³⁴ recunoscut ei.

Prevederile Constitutiei actuale care desemnează raportul dintre Stat si Biserică sunt cuprinse în art.4, (2), 7; prin care se face referire la situatia românilor din străinătate. Articolul 29 expune libertatea constiintei, iar articolul 30 precizează libertatea de exprimare. Articolul 32, lit.7) asigură si garantează libertatea învățământului religios, iar în articolul.44, lit.2) se face referire la celebrarea căsătoriei (cununii) religioase numai după încheierea căsătoriei civile.

4) Noua structură a Mitropoliilor

În articolul 5 din Statut este consacrat *pincipiul teritorial* în virtutea căruia „formele organizatiei bisericesti teritoriale se acomodează după tiparele organizatiei teritoriale a unităților de stat”³⁵. Acestui principiu îi dau expresie si canoanele 34 apostolic; 35-37 apostolic; 4-6 I ecumenic; 11 IV ecumenic; 11 IV ecumenic; 38 VI ecumenic³⁶.

În baza acestui principiu, articolul 5 din Statut a suferit mai multe modificări succesive³⁷ referitoare la denumirea sau titulatura mitropoliilor, la înfiintarea noilor eparhii, precum si la schimbarea denumirii resedintelor eparhiilor.

a) *denumirea mitropoliilor*: Mitropolia Ungro-Vlahiei este numită acum „Mitropolia Munteniei si Dobrogei” (art5, I. din Statut); iar Mitropolia Moldovei si Sucevei devine „Mitropolia Moldovei si Bucovinei” (art.5, II din Statut).

³⁴ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Legea si Statutul ...* p.92;

³⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, Prof. Dr. Sorin Joantă, *Administratie bisericească parohială si legislatie*, Editia a II-a, Sibiu, 2002, p.10;

³⁶ A se vedea textele acestor canoane la Pr.Dr.Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe...*; si la Dr.Nicolae Popovici, Uros Kovincici, *Canoanele Bisericii Orrtodoxe....*

³⁷ Hotărârea A.N.B. nr.3161/26.02.1950; nr.22854/10.11.1951; nr.8576/10.06.1973; nr.421/23.01.1991; nr.6227/05.10.1993; nr.179 si 8474/11.01.1994; nr.6444 si 7435/15.02.1996; nr.3048/13.07.1998; nr.2944/1999/24.02.2000; nr.602/01.02.2001; nr.6146/2000/21.02.2001; nr.550; 981; si nr.960/06.03.2003;

Aceste două titulaturi adoptate de legiuitor sunt mai aproape de realitatea subiectivă a respectivelor provincii. Titulatura inițială își are originea în denumirea sub care era cunoscută Muntenia între secolele XIII-XVIII (Vlahia de lângă Ungaria), spre a putea fi deosebită de Valahia-Mare (Tesalia) și Vlahia-Mică (Etolia și Acarnania) la scriitorii bizantini³⁸. Totodată noua formă adoptată distinge în mod incontestabil cele două provincii românești: Muntenia, cunoscută mult timp și sub numele de țară Românească (cuprinsă între Olt, Dunăre, Milcov și Carpați) și Dobrogea - vechea Scythia Minor - (situată între Dunărea Inferioară și Marea Neagră) care a fost alipită de Mircea cel Bătrân corpului țării Românești la 1388.

Bucovina este și ea o veche provincie românească, odinioară făcând parte din Imperiul Austro-Ungar. Cuprinzând partea nordică a Carpaților Meridionali, la N-V Moldovei, Bucovina a fost parte integrantă din Moldova până în anul 1777, când a fost anexată Austriei. În 1919 provincia revine la patria-mamă, fiind pierdută apoi în 1944 în favoarea Uniunii Sovietice. Astăzi o parte a ei este integrată în Republica Ucraina, iar o altă denumește zona de Nord a Moldovei. Cu toate că în timpul lui Ștefan cel Mare țara Moldovei a cunoscut cea mai mare întindere (între Carpați și Nistru), astăzi partea dintre Prut și Nistru formează Republica Moldova, iar jumătatea dintre Prut și Carpați a rămas provincie românească, constituind alături de Muntenia Principatele Române Unite (1859).

Prin modificarea aceasta s-a revenit la denumirile istorice ale provinciilor noastre, chiar dacă unele dintre ele nu mai reprezintă integritatea teritorială de odinioară (Moldova și Bucovina).

b) *înfântarea noilor eparhii prin:*

b') reactivarea eparhiilor istorice prin desprinderea acestora din cele existente: Arhiepiscopia Tomisului, cu reședința în municipiul Constanța (art.5, ind.2) din Statut); Arhiepiscopia Târgovistei, cu reședința în municipiul Târgoviste (art.5, ind.3) din Statut); Episcopia Argesului și Muscelului, cu reședința în municipiul Curtea de Arges (art.5, ind.4) din Statut); Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, cu reședința în municipiul

³⁸ L. Aineanu, *Dictionar universal al limbei române*, 1929, p.862-863;

Suceava (art.5, ind.11) din Statut), si nu la Rădăuți; Episcopia Husilor, cu reședința în municipiul Husi (art.5, ind.13) din Statut); Arhiepiscopia Alba-Iuliei, cu reședința în municipiul Alba-Iulia (art.5, ind.16) din Statut); Episcopia Ortodoxă Română a Maramuresului si Sătmăruului, cu reședința în municipiul Baia-Mare (art.5, ind.17) din Statut); Episcopia Severinului si Strehaiei, cu reședința în municipiul Drobeta-Turnu Severin (art.5, ind.22) din Statut); Episcopia Caransebesului, cu reședința în municipiul Caransebes (art.5, ind.25) din Statut).

b”) modificarea întinderilor teritoriale a eparhiilor prin desprinderea acestora din cele existente: Episcopia Sloboziei si Călărașilor, cu reședința în municipiul Slobozia (art.5, ind.7) din Statut); Episcopia Alexandriei si Teleormanului, cu reședința în municipiul Alexandria (art.5, ind.8) din Statut); Episcopia Giurgiului, cu reședința în municipiul Giurgiu (art.5, ind.9) din Statut); Episcopia Covasnei si Harghitei, cu reședința în municipiul Miercurea Ciuc (art.5, ind.19) din Statut);

b’’) ridicarea vechilor vicariate la rang de eparhie: Episcopia Ortodoxă Română a Vârșetului (art.5, ind.26) din Statut) si Episcopia Ortodoxă Română din Ungaria, cu reședința la Gyula (art.5, ind.27) din Statut).

c) *schimbarea denumirii reședintelor eparhiilor din „oras” în „municipiu”, având în vedere conducerea fiecărui județ dintr-un municipiu-reședință de județ. Exceptie de la această regulă o fac Episcopia Caransebesului, precum si Episcopia Argesului si Muscelului în care episcopul nu își are reședința în cetatea comună cu conducerea administrativă a județului, ci în alte municipii care în vechime -ca orase- au dobândit o importantă atât politică, cât si bisericească.*

5. Restrângerea atribuțiilor Adunării Nationale Bisericești

Prin amendamentele aprobate aduse articolului 7 din Statut³⁹ se restrâng atribuțiile Adunării Nationale Bisericești ca organ central deliberativ al Bisericii Ortodoxe Române (art. 8, lit.b) din Statut) prin faptul că aceasta hotărăște doar cu privire la „schimbarea titlaturii Mitropoliilor, Arhiepiscopiilor si Episcopilor, precum si înființarea de noi

³⁹ Alineatele 2 si 3 modificate prin Hotărârea A.N.B. 9084/26.09.1990;

eparhii” (art.7, alin.2) din Statut), si nu îi mai revine sarcina asupra hotărârii „schimbării întinderilor teritoriale între eparhii, determinate de modificarea în organizarea administrativ-teritorială a acestora sau a Statului”, ci Sfântului Sinod, ca „organ central deliberativ al Bisericii Ortodoxe Române” (art.8, lit.a) din Statut). „Aceste modificări vor fi comunicate autorității de Stat competente” (art.7, al.3) din Statut), respectiv Ministerului Culturii si Cultelor.

6. Precizarea treptelor ierarhice administrative

În componenta Sfântului Sinod intră, alături de Patriarh, ca presedinte, pe lângă toti Mitropolitii si „Arhiepiscopii, Episcopii eparhioti, Episcopii-Vicari si Arhieriei-Vicari în functiune, ca membri.” (art. 11 din Statut)⁴⁰.

În acest articol ne confruntăm cu treapta arhieriei întâlnită sub toate formele ei.

Eparhiile sunt Episcopii sau Arhiepiscopii, după cum sunt conduse respectiv de un Episcop (eparhiot n.n) sau Arhiepiscop (art.87, al.2 din Statut). Acestia sunt titularii de drept ai Eparhiei pe care o conduc. Art. 114 din Statut îi consacră mitropolitului dreptul de a hirotoni arhiepiscopii si episcopii săi sufragani. Pe lângă ei pot functiona Episcopii-Vicari (sau locuitori ai episcopilor eparhioti⁴¹). Ei sunt continuatorii episcopilor ajutători (horepiscopilor) din Biserica veche, care au mai fost numiti si episcopi locotenenti. Datorită sferei sale restrânse de competență, episcopul-vicar „poate îndeplini numai slujbele religioase si afacerile pe care i le încredinteză episcopul sau mitropolitul”⁴². Alături de Episcopii-Vicari care își desfășoară activitatea la Arhiepiscopie există si Arhieriei-Vicari. Acestia functionează pe lângă fiecare Episcopie (art.101 Statut), îndeplinind aceleasi atributii enumerate mai sus.

În articolul 5 din textul initial al Statutului nu au fost precizate toate formele episcopatului. Mitropolitul era în acelasi timp si arhiepiscop al orasului de resedintă din care conducea Mitropolia sa. Prin acest amendament adus, arhiepiscopul primeste un statut bine definit, îndeplinind această functie si în mod independent, fără a fi nevoie să aibă inclusiv

⁴⁰ Alineatul 1 modificat prin idem.

⁴¹ Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox ...*, vol. I, p.314;

⁴² Pr. Lect. Dr. Rus Constantintin, *Drept bisericesc, Partea I*, Arad, 2000, p.134;

calitatea de mitropolit, chiar dacă în anumite cazuri ea se păstrează. Astfel, „Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române este și arhiepiscop al Bucureștilor și Mitropolitul Munteniei și Dobrogei”, (art.28, al.1 din Statut)⁴³, având titulatura de „Prea Fericirea Sa, Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Munteniei și Dobrogei și Prea Fericitul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române” (art.29 al.2) din Statut)⁴⁴.

Ca o consacrare a acestei independente, arhiepiscopul poate fi în lipsa Patriarhului presedinte al Sfântului Sinod, dacă îndeplinește o a doua condiție: „să fie cel mai vechi în hirotonie”, fapt consacrat de articolul 11 al.2) din Statut⁴⁵. Dacă vreun episcop este mai vechi în hirotonie decât arhiepiscopul, atunci în acest caz, presedinția Sf.Sinod îi revine episcopului respectiv. Desigur, este vorba despre hirotonia în treapta de arhieru și nu în cea de preot sau diacon. Aceeași calitate îi este atribuită și pentru presedinția Sinodului permanent (art. 17, al.2) din Statut), precum și a Adunării Naționale Bisericești (art.21, al.3) din Statut)⁴⁶.

Aceeași ordine ierarhică, de data aceasta în ceea ce privește numirea de „loctiitori până la instalarea noilor titulari” este precizată în cazul vacanțelor (art. 133 din Statut)⁴⁷. În situația vacanței unităților administrative bisericești inferioare (mitropolii, eparhii sufragane, protoierii și parohii) cei care vor lua măsurile de suplinire sunt ierarhii în a căror subordonare se află aceste unități (art. 133, al 1) din Statut). De asemenea, „în caz de vacanță a scaunului de Patriarh”, locotenenta este asigurată de ierarhii „luați în ordin ea lor prevăzută de art. 11 din Statut”⁴⁸.

Referitor la distincția pe care Statutul o consacră treptei arhieriei în forma arhiepiscopului, art.168 îi conferă și acestuia bunuri care „constituie averea bisericească”⁴⁹.

⁴³ Alineatul 1 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

⁴⁴ Alineatul 2 modificat prin Hotărârea Sinodului Permanent nr.3013/12.08.1955;

⁴⁵ Alineatul 1 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

⁴⁶ Alineatul 3 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.8576/10.06.1973;

⁴⁷ Articol modificat prin idem.

⁴⁸ Idem

⁴⁹ Idem

6. Organizarea organelor centrale bisericești. Referentul

Cât privește convocarea sesiunilor Sfântului Sinod (art.12 din Statut)⁵⁰, aceasta se face de către presedintele său „în timp util”, adică în timpul necesar ca ordinea de zi să fie adusă la cunoștință membrilor săi. Prin această dispoziție s-a eliminat vechea prevedere care indica perioada de „14 zile înainte” cu „înștiințarea Ministerului Cultelor”. Prin noua formă adoptată, reiese că sedintele Sfântului Sinod sunt scoase de sub supravegherea Statului prin Ministerul respectiv, mai ales că deschiderea și închiderea sesiunilor anuale ale acestui organ deliberativ al Bisericii nu mai sunt supuse deciziei date de ministerul Cultelor, ci direct „de către Presedintele Sf.Sinod” (art.13 din Statut)⁵¹. În mod identic se procedează și în cazul deschiderii și închiderii sesiunilor Adunării Naționale Bisericești, fără a mai fi necesar „decretul prezidiului Marii Adunări Naționale a R.P.R.” (art.23 din Statut)⁵².

Articolul 14 din Statut⁵³ prevede procentajul membrilor Sfântului Sinod pentru ca hotărârile luate să fie valide. Pentru aceasta el „este valabil constituit cu prezenta a cel puțin 2/3 din numărul membrilor săi”. Dacă comparăm această dispoziție cu cea anterioară modificării ei, precum și cu numărul de 12 al eparhiilor existente la acea dată, observăm că Sfântul Sinod nu era legal constituit decât cu prezenta aproape totală a membrilor săi. Noua prevedere dispune ca din totalul arhierilor, Sfântul Sinod este valabil constituit și cu prezenta a 2/3 a membrilor săi, deci 1/3 pot lipsi fără ca prin aceasta să se aducă vreun prejudiciu hotărârilor luate de acest organ bisericesc central deliberativ.

Modificarea adusă articolului 31, al.1) și 2) din Statut⁵⁴ elimină limitarea numărului Episcopilor Vicari-Patriarhali în Administratia Patriarhală (initial în număr de doi), iar consilierilor administrativi patriarhali li se adaugă (în ajutorul acordat de acestia patriarhului) și Vicarul administrativ patriarhal, care în conformitate cu amendamentul adus acestui articol împreună fac parte de drept din Consiliul Național Bisericesc.

⁵⁰ Alineatul 2 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

⁵¹ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

⁵² Idem

⁵³ Idem

⁵⁴ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.1047/24.02.2000;

În articolul 32 din Statut⁵⁵ este precizat același termen de „Episcopi-Vicari Patriarhali” pentru a nu fi confundați cu „vicarii” administrativi, chiar dacă inclusiv din textul inițial se subînțelegea că acestia puteau fi aleși de Sfântul Sinod dacă îndeplineau „condițiile prevăzute de sfintele canoane pentru treapta de arhieru”.

Articolul 37, lit. a) din Statut⁵⁶ stipulează că inspectorul general bisericesc pentru a putea face parte din Corpul de inspecție și control trebuie să fie și „referent la Sfântul Sinod pentru cazurile de caterisire”; el cumulează astfel două funcții: pe cea de inspector și pe cea de referent, acest din urmă termen interesându-ne. *Referentul* sau *consilierul* este persoana specializată în cadrul unei instituții (în cazul nostru Biserica) a cărei atribuție este de a da îndrumări și informații în domeniul specialității sale. Fată de acuzatorul care avea rolul de a învinui sau de a acuza partea chemată în Consistoriul Central Bisericesc, referentul nu are această sarcină; el apare ca un consilier menit să sfătuiască – prin specializarea sa – organele de recurs bisericești chemate să se pronunțe în cazurile de caterisire a personalului clerical. Fiind vorba de judecarea unor cazuri de încălcare a legislației bisericești, și dacă coroborăm acest articol cu prevederile art.60 din Regulamentul de Procedură al Instanțelor disciplinare, referentul trebuie să aibă cunoștințe atât canonice, cât și juridice.

7. Organizatia locală. Reprezentarea

În ceea ce privește organizația locală, articolul 48, lit. b) din Statut⁵⁷ precizează și mai clar drepturile și atribuțiile preotului-paroh, ca și conducător al administrației parohiale care „reprezintă parohia în justiție, în fața autorităților și față de terți”. Aceasta se realizează fie „personal” (în nume propriu), fie „prin delegați legal împuterniciți”.

Avem deci de a face cu ceea ce în procesul civil poartă denumirea de *reprezentare*⁵⁸. O condiție esențială a acestei reprezentări este aceea de a avea „aprobarea prealabilă a Chiriarhului locului”.

⁵⁵ Idem

⁵⁶ Litera a) modificată prin Hotărârea A.N.B. nr.3505/16.07.1998;

⁵⁷ Articol modificat și completat prin Hotărârea A.N.B. nr.1058/06.03.2003;

⁵⁸ A se vedea și art.67-81 din *Codul de Procedură Civilă*, publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.45/24.02.1948, cu modificările și completările ulterioare.

Prin reprezentare se înțelege „situația în care o persoană numită reprezentant, îndeplinește actele procesuale într-un proces și participă la raporturile procesuale în numele și pentru o altă persoană, numită reprezentat, care este titularul dreptului litigios”⁵⁹.

Cât privește reprezentarea persoanelor juridice, se disting două situații:

a) participarea prin organ, ceea ce echivalează cu o participare în nume propriu, întrucât organul nu este un subiect independent în raport cu persoana juridică; Organul parohiei în acest caz este preotul, care prin articolul 48, lit.b) din Statut poate reprezenta persoana juridică a cărei președinte este. În această calitate, articolul bisericesc se află în concordanță cu art.35 din decretul nr.31/1954⁶⁰ care stabilește regula după care „persoana juridică își exercită drepturile și își îndeplinește obligațiile prin organele sale, actele juridice făcute de organele persoanei juridice, fiind actele persoanei juridice însăși.”. Rezultă deci că preotul nu este subiectul unor drepturi și obligații civile distincte de drepturile și obligațiile parohiei; el nu poate avea o poziție independentă față de persoana juridică pe care o reprezintă⁶¹.

b) participarea prin reprezentant, înțelegând prin acesta un subiect independent în raport cu persoana juridică care acționează pe baza procurii eliberate în numele persoanei juridice, de către organul competent al acesteia.

Reprezentarea parohiei în acest caz se face de către persoane legal autorizate, cu o pregătire juridică corespunzătoare a căror activitate este reglementată de Legea nr.51/1995 privind organizarea și exercitarea profesiei de avocat⁶², precum și de Legea nr.514/2003 privind organizarea și exercitarea profesiei de consilier juridic⁶³. În cazul în care persoana juridică, respectiv parohia, este reprezentată de o astfel de persoană, aceasta trebuie să dețină o procură (delegatie) pentru a-i reprezenta interesele în fața instanței de judecată.

⁵⁹ Prof. dr. docent Ilie Stoenescu, Prof. dr. Savelly Zilberstein, *Drept procesual civil - Tratat - Căile de atac și procedurile speciale*, București, 1981, p.319;

⁶⁰ Publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 8/30.01.1954;

⁶¹ A se vedea Prof. dr. docent Ilie Stoenescu, *op. cit.*, p.319;

⁶² Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.116/09.06.1995; republicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.113/06.03.2001;

⁶³ Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.867/5.12.2003;

În ambele cazuri însă este necesară, din punct de vedere bisericesc, inclusiv aprobarea ierarhului locului, deoarece organul de conducere al parohiei este și „împuternicit al Episcopului” (art.47 din Statut).

Aceeași aprobare este obligatorie și în cel de-al doilea caz reglementat de Statut. Fără această aprobare, „clericii de mir și din cinul monahal nu pot să compare în fața instanțelor civile” (art 48, lit. b), al. 2 din Statut).

În acest nou alineat precizat de legiuitorul bisericesc, nu este vorba de vreo reprezentare a persoanei juridice (parohie sau mănăstire), ci acest text se referă la situația în care persoanele enumerate mai sus ar putea apărea înaintea unei instanțe, respectiv s-ar putea prezenta în justiție fie ca părți într-un proces, fie ca martori.

Clericii de mir și din cinul monahal nu își pierd prin Taina Hirotoniei nici capacitatea de folosință (acea parte a capacității civile a omului de a avea drepturi și obligații)⁶⁴, dar nici pe cea de exercițiu (acea parte a capacității civile a omului care constă în aptitudinea acestuia de a dobândi și exercita drepturi civile și a-și asuma și executa obligații civile prin încheierea de acte juridice civile)⁶⁵. Există situații prin care clericii prin raportul juridic civil pe care îl încheie pot să ajungă părți în unele procese civile. Prezența lor în fața instanțelor de judecată este posibilă doar cu aprobarea prealabilă a chiriarhului locului. Această condiție nu este cuprinsă însă și în legislația civilă și nu constituie o necesitate în proces din punct de vedere procedural. Cei aflați în această situație, care nu se supun precizării respective comit un delict bisericesc disciplinar (art.3, lit.s din Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată din Biserica Ortodoxă Română) care este sancționat însă doar de autoritatea bisericească competentă.

Chiar dacă este vorba despre paroh - în înțelesul de preot de mir - putem observa din acest alineat că și clericii cinului monahal pot să dobândească această calitate, chiar dacă locul de sedere al acestora este, de regulă, într-o mănăstire. Se cunosc destule cazuri în care preoți ai cinului monahal au primit o parohie pe care au administrat-o. Aceștia au rămas pe mai departe supuși regulilor monahale, dar au îndeplinit inclusiv

⁶⁴ Prof. univ. dr. Gheorghe Beleiu, *Drept civil român; Introducere în Dreptul civil; Subiectele Dreptului civil*, București, 1995, p.253;

⁶⁵ *Ibidem*, p.281;

drepturile si obligatiile parohului (art. 48 din Statut) deoarece au dobândit această calitate prin numire fie temporar, fie definitiv. Obligatia de a avea aprobarea ierarhului locului pentru ca acesta să compară în fata instantelor de judecată nu este reglementată si pentru monahul simplu sau pentru monahul hirotonit care nu îndeplinește functia de paroh.

Atât *Statutul pentru organizarea si functionarea Bisericii Ortodoxe Române*, cât si *Regulamentul pentru organizarea vietii monahale si functionarea administrativă si disciplinară a mânăstirilor* nu reglementează situatia personalului monahal nehirotonit sau hirotonit, care din această cauză ar putea să compară în fata instantelor civile fără această prealabilă aprobare. În acest caz se face uz de capacitatea de exercitiu care doar din punct de vedere bisericesc este îngrădită datorită regulilor monahale si canoanelor care restrâng această capacitate a persoanei fizice.

De asemenea în cele 2 alineate ale articolului 48 din Statut se precizează termenul de chiriarh al „locului”. Este vorba despre arhiepiscopul care are în subordine parohia respectivă, adică parohia si implicit parohul care se află în aria sa jurisdictională. Nu este vorba deci de chiriarhul în teritoriul căruia s-ar afla instanta de judecată (spre exemplu Curtea de Apel dintr-un judet care face parte din altă Eparhie condusă de un alt arhiepiscop).

Prin urmare, prezenta clericului în fata organelor de judecată civile nu este oprită; în unele cazuri ea este obligatorie, însă condiționată de încuviințarea prealabilă a episcopului locului.

8. Organele colegiale

Articolul 69 din Statut⁶⁶ precizează denumirea corectă a Comitetului Parohial (si nu *Comitetul parohiei*) spre a fi în concordantă cu articolul 38 din *Regulamentul pentru determinarea atributiilor Patriarhului si pentru functionarea organelor centrale deliberative si executive din Patriarhia Română*. Totodată este abrogată dispozitia prohibitivă de a înființa într-o parohie alt comitet sau asociatie decât cele clasice (Consiliul

⁶⁶ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

si Comitetul Parohial). Acest articol este completat cu prevederile alineatului 2) ale articolului 70 din Statut care permite ca în viata parohiilor să activeze „asociatii bisericești legal constituite si aprobate de Sfântul Sinod cu acordul chiriarhului locului”. Aceste asociatii posibil existente în viata parohiei amintesc de cele care își desfășurau activitatea înainte de anul 1948, cum era de pildă Societatea bărbatilor „Sf.Gheorghe”. În prezent orice asociatie care se dorește a fi înființată trebuie să urmeze procedura legală prevăzută de legislatia în vigoare⁶⁷. Pe lângă această conditie, asociatia astfel constituită care dorește să activeze într-o parohie trebuie să fie supraavizată în mod cumulativ de acordul chiriarhului locului si să detină aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

În ceea ce privește Administratia Eparhială, articolul 101 din Statut precizează componenta Consiliului Eparhial în care sunt inclusi: Arhiepiscopul si Episcopul-Vicar (la Arhiepiscopie), respectiv Episcopul si Arhiereul-Vicar (la Episcopie); vicarul administrativ eparhial, adică preotul sau arhimandritul numit de chiriarh, care, pe lângă pregătirea teologică necesară trebuie să aibă si experiență administrativă (art.104, al.4 din Statut)⁶⁸; si consilierii administrativi eparhiali ca membri. Acestia trebuie să fie desemnati de Chiriarh (arhiepiscop sau episcop, după rangul eparhiei pe care o păstorește). Ei fac parte din Administratia Eparhială care ajută ierarhul să-si îndeplinească atributiile sale. Pe lângă acestia, din Consiliu mai fac parte 3 clerici si 6 mireni, alesi pe termen de 4 ani de Adunarea Eparhială. (art.101, al 2 din Statut)⁶⁹.

^aedintele Consiliul Eparhial.pot fi prezidate si de către Episcopul-Vicar sau Arhiereul-Vicar (art.101, al.4 din Statut)⁷⁰. Prim modificarea adusă articolului respectiv, acest lucru nu mai poate fi îndeplinit de către „loctiitorul sau delegatul Episcopului”.

⁶⁷ *Ordonanta Guvernului nr.26/2000 privind asociatiile si fundatiile*, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.39/31.01.2000;

⁶⁸ Alineatele 1, 3, 4, 6 si 7 ale acestui articol introduse prin Hotărârea A.N.B. din 04.06.1967; alineatul 2 nou introdus, iar alineatul 4 modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

⁶⁹ Alineatele 2, 3,si 4, ale acestui articol modificate prin Hotărârea A.N.B. din 04.06.1967;

⁷⁰ Alineatele 1 si 4 ale acestui articol modificate prin Hotărârea A.N.B. nr.1047/24.02.2000;

Articolul 104 din Statut prevede că pentru a fi aleși de către Sfântul Sinod, Episcopii-Vicari și Arhieriei-Vicari trebuie să îndeplinească condițiile pentru intrarea în clerul superior. În înțelegere cu Chiriarhul locului, Sinodul Permanent îi propune. Cei aleși vor purta titulaturi legate de eparhiile respective (toponime). Pentru a intra în funcție, trebuie să îndeplinească două condiții: 1) să fie aleși; și 2) să aibă loc hirotonirea în treapta de arhieru, urmând a se comunica autorităților de Stat în drept. Ei îndeplinesc atribuțiile ce le sunt date de chiriarh, cu aprobarea Sfântului Sinod. Ei sunt membri de drept ai organelor deliberative (Adunarea Eparhială) și executive (Consiliul Eparhial) eparhiale.

9. Constituirea noilor organe de judecată

Articolul 112 din Statut⁷¹ precizează componenta Sinodului Mitropolitan. El este alcătuit din Mitropolit, împreună cu Arhiepiscopii, Episcopii sufragani, Episcopii-Vicari și Arhieriei-Vicari din acea Mitropolie. Se poate observa că odată cu precizarea noilor trepte ierarhice ale clerului superior, și componenta Sinodului mitropolitan a fost mai bine precizată, din el făcând parte toți ierarhii sufragani ai respectivei Mitropolii.

Alineatul 3 al articolului 113 din Statut⁷², nou introdus de legiuitor, desemnează Sinodul Mitropolitan ca instanță de recurs pentru clericii depuși din treapta preotiei de către un Consistoriu eparhial din cadrul acelei Mitropolii.

Există deci, ca și în procedura civilă, o formă de apel după sentința bisericească dată de prima instanță (Consistoriul eparhial): Recursul. A doua instanță este deci Sinodul Mitropolitan. Acesta se poate pronunța doar într-un singur caz: depunerea din treapta preotiei. Recurentul este deci un preot, care după o judecată în primă instanță a primit pedeapsa depunerii din treptă. Depunerea este „pierderea dreptului pentru totdeauna de a săvârși vreo lucrare sacră, fără pierderea calității de preot, cu putința de a fi întrebuintat în administrația bisericească”⁷³.

⁷¹ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.8576/10.06.1973;

⁷² Alineat introdus prin Hotărârea A.N.B. nr.3505/16.07.1998;

⁷³ Art.4, cap.B, lit.c) din *Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare și de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*.

Sinodul Mitropolitan, pe baza referatului și propunerilor motivate canonic și juridic ale Consilierului administrativ-bisericesc de la centrul mitropolitan, admite sau respinge recursul.

În cazul admiterii recursului, Sinodul Mitropolitan: a) reexaminează cauza în fond; b) consultă specialiști în domeniul canonic și juridic; c) stabilește pedeapsa corespunzătoare⁷⁴.

Putem observa deci că în această situație cauza care face obiectul recursului este rejudecată. De asemenea, pentru o cât mai dreaptă și corectă sentință Sinodul Mitropolitan are obligația de a consulta specialiști nu numai în domeniul strict canonic, ci și în cel juridic.

În cazul respingerii recursului, Sinodul Mitropolitan doar pronunță sentința de menținere a hotărârii primei instanțe.

10. Recrutarea personalului bisericesc

a) Pe lângă licențiatii sau doctorii în teologie, pentru numirea clerului în parohii, preotii se pot recruta și dintre „absolvenții Seminariilor teologice ...la cererea Consiliului Eparhial” (și nu Consistoriului – acest organ colectiv rămâne să definească doar institutia judecătorească de pe lângă fiecare Eparhie). Aceștia, în cazurile prevăzute în alineatul 4)⁷⁵ din articolul 122 din Statut pot ocupa parohii de categoria a II-a dacă sunt îndeplinite două condiții: a) parohia vacantă să nu fie solicitată de licențiatii în teologie; și b) dacă au obținut media generală peste 9. Pentru parohiile de categoria a III-a, absolvenții seminariilor pot fi numiți, dacă acestea nu sunt solicitate de cei din prima categorie (cu studii superioare).

Articolul 123 din Statut precizează prioritățile celor chemați la primirea Tainei Hirotonirii în funcție de pregătirea pe care au urmat-o, și anume: preotii numiți trebuie să susțină examen de definitivare pentru licențiatii în teologie pe lângă fiecare Institut (Facultate de Teologie - n.n), iar pentru cei nelicențiatii în teologie (absolvenți de seminar) pe lângă fiecare seminar teologic. Aceleași criterii sunt stabilite și pentru examenul de promovare după cinci ani de la obținerea examenului de definitivare (art. 124 din Statut). Aceste dispoziții referitoare la obținerea gradelor în preotie au fost însă modificate prin hotărârea

⁷⁴ Alineatul 4 al art.113 introdus prin Hotărârea A.N.B. nr.3505/16.07.1998;

⁷⁵ Alineat nou introdus prin Hotărârea A.N.B. dim 09.10.1955;

Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 545/2003 referitoare la Metodologia pentru obtinerea gradelor profesionale⁷⁶.

b) Cât privește procedura alegerii clerului superior, articolul 129 din Statut - prin modificările aduse alineatelor 1 și 2⁷⁷- stabilește ordinea ierarhică: Patriarh, Mitropoliți, Arhiepiscopi și Episcopi; precum și metodologia care trebuie îndeplinită: pentru orice treaptă arhierescă se propun doi sau trei candidați. Ei sunt propuși însă în mod diferit; Sfântul Sinod face propuneri pentru alegerea patriarhului; în înțelegere cu Sfântul Sinod patriarhul propune mitropolitul; iar mitropolitul îi propune aceluiași for colectiv pe Arhiepiscop și Episcop.

Numele candidaților sunt confidentiale. Însotite de curriculum vitae ele sunt comunicate membrilor Colegiului Electoral Bisericesc odată cu convocarea pentru acea alegere. Candidații respectivi nu pot participa la consultările din pauza care precede alegerea (art.129, al. 4) și 5) din Statut) pentru a nu influența într-un mod sau altul hotărârea ce va fi luată.

Odată cu transformarea Institutelor teologice de rang universitar în Facultăți de Teologie, precum și prin înființarea celor noi și integrarea acestora în sistemul învățământului de stat, în locul rectorilor institutelor apar acum decanii. Aceștia, alături de directorii seminarilor teologice și clericilor desemnați de mitropolit ca făcând parte din mitroplia pe care el o conduce, fac parte ca membrii de drept din Colegiul Electoral desemnat pentru alegerea Patriarhului, Mitropolitilor, Arhiepiscopilor⁷⁸ și Episcopilor pentru Eparhiile vacante.

Fiecare alegător este înscris o singură dată în lista membrilor votanți și are dreptul să voteze o singură dată. Modul în care se procedează la alegerea candidatului este particular: alegătorii scriu numele celui candidat dintre cei propuși care este vrednic de a fi ales pe buletinul de vot. Procedura prevăzută în continuare nu a suferit mari modificări, dar după „încheierea lucrărilor colegiului, buletinele de vot se distrug prin ardere, în prezența membrilor Biroului Colegiului” (art.130, al.13) din Statut⁷⁹.

⁷⁶ *Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la activitatea bisericească (1986-2002)*, Galați, 2003, p.218-228;

⁷⁷ Alineate modificate prin Hotărârea A.N.B. nr.8576/10.06.1973;

⁷⁸ Idem

⁷⁹ Alineat nou introdus prin Hotărârea A.N.B. nr.5805/1999;

11. Disciplina clerului

Cât privește *disciplina clerului*, articolul 145 din Statut⁸⁰ delimitează sfera fiecărui „organ disciplinar și de judecată pentru clericii de mir, preoti, diaconi și cântăreți în chestiuni pur bisericești”. Ca primă instanță aceste organe sunt Consistoriul Disciplinar Protopopesc și Consistoriul Eparhial, iar ca organe de recurs Sinodul Mitropolitan pentru cazurile (hotărârile) Consistoriilor Eparhiale de depunere din treapta preotiei (articol coroborat cu art.151 din Statut)⁸¹ și Sfântul Sinod pentru cazurile sancționate de Consistoriile Eparhiale cu caterisirea (articol coroborat cu art.152 din Statut).

Presedintele Sinodului Mitropolitan este „Mitropolitul locului” (art.150 din Statut)⁸². Acesta, în virtutea harului său poate să nu posedă cunoștințe canonice și juridice, cum se cer membrilor Consistoriilor disciplinare. Mitropolitul, în calitate de conducător al Mitropoliei sale în general, este și conducător al acestui for de judecată din cadrul eparhiei sale.

Deoarece prin articolele mai sus menționate au fost definite noi foruri de judecată bisericească și au fost modificate sfera lor de competență, Statutul, prin modificarea adusă articolului 187⁸³ elimină incompatibilitatea dintre membrul Consiliului Național Bisericesc și cel al Consistoriului Central Bisericesc întrucât prin noua formulă adoptată acesta din urmă a fost desființat prin înființarea ca organe de recurs a Sinodului Mitropolitan și a Sfântului Sinod.

12. Casa de ajutor reciproc a clerului

Casa de ajutor reciproc a clerului funcționează pe lângă fiecare Eparhie. Ea deservește și pe salariații bisericești (cântăreți sau paraclisieri). Ca o noutate a sarcinilor acesteia este că ea nu mai acordă împrumuturi persoanelor juridice (Eparhie, parohii, mănăstiri), ci doar celor fizice pentru care de fapt a și fost constituită. Acestea nu doar „în cazuri de boală și deces”, ci ea își desfășoară activitatea pe baza unui regulament special aprobat de Adunarea Națională Bisericească (art.166 Statut)⁸⁴, precum

⁸⁰ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.3505/16.07.1998;

⁸¹ Idem

⁸² Idem

⁸³ Idem

⁸⁴ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.9084/26.09.1990;

si după normele Caselor de Ajutor Reciproc a oricărei unități economice private sau de stat.

13. Regimul bunurilor sacre

Referitor la cultul mortilor, articolul 181 din Statut⁸⁵ precizează că *cimitirele* sunt bunuri sacre. Ele sunt inalienabile (nu pot fi instrăinate prin acte juridice de drept civil) si imprescriptibile (nu pot fi prescrise datorită folosinței altora, ci rămân în proprietatea titularului); nu pot fi schimbate (își păstrează aceeași destinație), grevate (ipotecate), instrăinate (nu pot fi vândute) sau sechestrate (în cazul unui litigiu nu pot suferi sechestrul). Articolul respectiv din Statut este completat cu Regulamentul pentru organizarea si functionarea cimitirelor parohiale si mănăstirești din cuprinsul Eparhiilor Bisericii Ortodoxe Române⁸⁶.

14. Unitățile bisericești ca persoane juridice

Articolul 186 din Statut⁸⁷ (coroborat cu art.28 din Decretul 177/04.08.1948⁸⁸) recunoaște calitatea de persoane juridice tuturor unităților bisericești, adică ele sunt subiecte colective de drept, formate dintr-un „colectiv de oameni, care, întrunind condițiile cerute de lege sunt titulari de drepturi subiective si obligatii civile”. Calitatea de persoane juridice le face să aibă ca elemente constitutive o organizatie proprie, un patrimoniu propriu, si un scop propriu⁸⁹.

Dacă reflectăm la criteriile de clasificare a persoanelor juridice si în special după regimul juridic aplicabil acestora, putem distinge persoane juridice de drept public si persoane juridice de drept privat.

Asa cum remarca pr.prof.dr. Liviu Stan, referitor la această stare de drept pe care Statutul o caracteriza în forma sa initială, Biserica este o „institutie de utilitate publică. În această calitate i s-a recunoscut mereu personalitatea juridică de drept public, capacitatea de a săvârși acte

⁸⁵ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr.1058/06.03.2003;

⁸⁶ Text publicat în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, revista „Biserica Ortodoxă Română”, anul C (1982), nr.1-2, si extras.

⁸⁷ Articol modificat prin Hotărârea A.N.B. nr. 8576/10.07.1973;

⁸⁸ Publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.178/04.08.1948;

⁸⁹ Prof.univ.dr. Gheorghe Beleiu, *op. cit.*, p.351;

juridice, de a fi subiect de drept public, adică acea capacitate juridică pe care o au de drept numai institutiile publice propriu-zise, institutiile de Stat, si care în fond se deosebeste de foarte puțin de capacitatea juridică a persoanelor de drept privat”⁹⁰.

Fată de starea inițială si potrivit modificării aduse acestui articol din Statut, unitățile bisericești sunt recunoscute acum ca persoane juridice, ca subiecte colective de drept. În această calitate ele posedă acea „capacitate civilă” prin care se înțelege „aptitudinea subiectului colectiv de drept de a avea drepturi si obligatii civile (capacitate de folosință) si aptitudinea de a dobândi si exercita drepturi subiective civile si de a-si asuma si îndeplini obligatii civile prin încheierea de acte juridice civile, de către organele sale de conducere (capacitate de exercitiu)”⁹¹.

Mai putem aminti că Biserica, respectiv fiecare unitate bisericească în parte este persoană juridică cu scop nepatrimonial (non-profit) care prezintă interes pe planul înființării, regimului juridic al bunurilor, dar si sub aspectul fiscal.

* * *

Cu toate aceste modificări si completări aduse articolelor *Statutului pentru organizare si functionare a Bisericii Ortodoxe Române*, Biserica se aliniază, prin legiuirile ei, noilor cerinte ale vremii, coroborându-si principiile sale de organizare cu cele similare vietii de Stat; si aceasta deoarece deopotrivă membrii ei (clerici si mireni) sunt si fii ai Statului ai cărui cetățeni sunt.

⁹⁰ Pr.Prof.dr. Liviu Stan, *Statutul ...*, p.640;

⁹¹ Prof.univ.dr. Gheorghe Beleiu, *op. cit.*, p.373;

Ioan Octavian Rudeanu

Extaz si iluminare în religie, literatură si filosofie

Abstract

The author of the study below tries to present aspects of the ecstasy and of the inspiration at different Western authors, men of letters and even philosophers, emphasizing certain similitudes and differences concerning this matter.

Extazul, iluminarea sunt probleme specifice religiei si filosofiei religiosului în principiu, cu toate că ele trimit, uneori, si către explicatii laice, ori subiective. În studiul de față ne propunem să vedem în chestiunea extazului ceea ce este reflectat, îndeobste, de creștinism.

Misticii, cei care se bucură cel mai adesea de extaze, experimentează stări caracterizate de un nivel superior al energiilor psihice. Tensiunile sunt mari. De aceea, dacă echilibrul superior care tinde să se stabilească în momentele de intensă meditație sau rugăciune se rupe, tensiunile vor dispărea de la sine prin eliberarea energiilor în cadrul nivelului anterior de organizare. Toate acele energii care tindeau spre construcția unei noi și mai bune ordini psihice se dezintegrează și se descarcă asupra nivelului anterior de organizare psihică, perturbându-l. Apare astfel o bogăție a ceea ce a fost înainte: gânduri, senzații, sentimente de beatitudine. **Charles Baudelaire**, ascultând Wagner, relatează că „m-am simțit

dezlegat din chingile gravitației și am regăsit acea stare desfătătoare a unui om pradă unei mari reverii într-o singurătate absolută, dar o singurătate cu un imens orizont și cu o vastă lumină difuză; imensitatea fără alt decor decât ea însăși. Curând am avut senzația unei străluciri mai vii, a unei intensități de lumină crescând cu asemenea iuteală, încât nuantele date de dictionar n-ar fi de ajuns pentru a exprima acest adaos mereu sporit de ardoare și de alb. Atunci am conceput cu adevărat ideea unui suflet miscându-se într-un mediu luminos, a unui extaz făcut din voluptate și din cunoaștere și planând desupra lumii naturale, foarte departe de ea”.¹ Toate aceste energii par să se răsfrângă în sens pozitiv și asupra Eului, pentru că este arhicunoscut sentimentul de măreție pe care aceste trăiri îl aduc.

Despre **Nichita Stănescu** ne povesteste Aurelian Titu Dumitrescu: „Nichita preferă să gândească, gândurile, cu cât sunt mai profunde, cu atât sunt mai triste, iar roadele lor, cu cât sunt mai triste gândurile, cu atât sunt mai bogate, încât Nichita, ca un înotător subacvatic fără tub de oxigen, doar prin capacitatea plămânilor, caută să se ducă cât mai adânc, acolo plăcerile sunt mai mari, îndeajuns de mari pentru a-i alunga ideea pericolului de moarte. Întoarcerea are frumusețe numai atunci când pare a fi imposibilă. Nichita se întoarce cu nervii zdrobiți și, dezmeticindu-se, râde”.

Tereza de Avila, una dintre autoritățile în domeniu, ne împărtășește din propria ei experiență. Prin mărturia ei, sfânta pare să ne confirme bănuiala că extazul și desfătările pe care acesta le aduce nu ar fi altceva decât un scurt repaus dintre două eforturi: “La începuturi, mai întotdeauna după o îndelungată rugăciune mentală, vine Domnul, de la un stadiu la altul, să ia această păsărică [sufletul] și s-o pună în cuib ca să se odihnească. Cum a văzut-o de multe ori El zburând, căutând prin judecată și voință și din toate forțele ei să ajungă să-L găsească pe Dumnezeu și să-l bucure, vrea El s-o răsplătească în chiar această viață pământească.[...] Fiind sufletul în căutarea lui Dumnezeu, simte el cu o mare desfătare o sfârșeală atât de mare, că i se taie respirația și îl părăsesc toate forțele materiale[...] nu poate nici mâinile să-si miste,[...] ochii i se închid fără voia lui sau, dacă îi ține deschisi nu vede mai nimic cu ei, nici dacă încearcă să citească

1. C. Baudelaire, *Critică literară și muzicală. Jurnale intime*, Editura pentru literatură universală, București, 1968.

nu va reusi să distingă vreo literă si nici măcar s-o remarce nu va putea, oricât de puțin; vede că e o literă dar, cum judecata nu-l mai ajută, n-o poate citi, chiar de vrea; aude, dar fără să priceapă ce aude”². Starea de iluminat implică o golire de semnificatie a stimulului perceput, si, poate, perceptia unor semnificatii mai ascunse.

În aceste conditii de bună seamă că harul se manifestă numai ca o consecință a constientizării stării de păcat a omului. De fapt, constiinta păcătoșeniei si a nevredniciei omului si iluminarea prin har sunt unul si aceasi lucru. Doar perspectiva de abordare diferă; în primul caz fenomenul este privit din interior (unica perspectivă adecvată si legitimă), dinspre ceea ce urmează a dispărea cu desăvârșire, eul propriu - se pune accent pe disolutia eu-lui. În al doilea caz, din perspectiva “simtului comun”, a observatorului exterior neavizat si “vrăjit” de numinosul fenomenului - se evidentiază extazul. După perioade de intense privatiuni si suferință poate apare o iluminare, o stare de gratie, de nesfârșită beatitudine. **Fericitul Augustin** are o astfel de experientă: „Dar uneori Tu îmi provoci o simtire cu totul neobisnuită, înlăuntru, nu stiu ce dulceață, care, dacă s-ar perfecta în fiinta mea, nici nu stiu ce ar putea să însemne, fiindcă n-ar tine de această viață”³.

Filosoful **Nikolai Berdiaev** a fost preocupat de raportul dintre perspectiva subiectivă si cea obiectivă asupra procesului creatiei. El însă a găsit o altă tălmăcire constiintei nimicniciei. „În esență, - mărturisea el - întotdeauna m-a nelinistit o problemă: cum să depășesti deprimarea si să ajungi la starea de elan? Cărtile traditionale despre viata spirituală răspund de regulă la această întrebare în sensul că, după retrăirea stării de păcat si a nevredniciei omului, vine iluminarea prin har. Dar harul vine de la Dumnezeu, de sus, pe când de jos, de la om, nu vine decît trăirea stării de păcat si a nimicniciei omului. Întrebarea pe care mi-o pun este dacă forta de gratie, care biruie deprimarea de pe urma păcatului, poate purcede si de la om, dacă omul poate să-si afle îndreptătirea numai prin obedientă față de forta supremă, dar si prin elanul său creator.[...] Dumnezeu asteaptă de la om un act de creatie ca răspuns la actul de creatie al lui

2. Tereza de Avila, *Cartea vietii mele*, Institutul european, Iasi, 1994, p.108.

3. Sf. Augustin, *Confesiuni*, Humanitas, Bucuresti, 1998, p. 387.

Dumnezeu. Referitor la creatia omului este valabil ceea ce este corect si în privinta libertății omului. Libertatea omului este ceea ce Dumnezeu îi pretinde omului, este datoria omului față de Dumnezeu”⁴.

Extazul poate accelera procesul de disolutie a eului. Dacă eul este rodul unei raportări neadecvate la o parte restrânsă din realitate, aceea circumscrisă nevoilor, eul disolut reprezintă modul de raportare al omului liber la adevărata realitate revelată prin extaz. **Tereza de Avila** se destăinuie: “...se înțelege bine prin belsugul grațiilor că a fost mare claritatea soarelui care s-a aflat acolo, [în extaz], căci, astfel s-a topit sufletul de tot”⁵.

Peste tot în descrierile stărilor extatice se face simțită prezenta unei entități psihice diferită de eu, care acționează tocmai ca urmare a slăbirii voluntare a controlului conștient, efect al disoluției eului. Misticul **Hugues de Saint-Victor** descrie un astfel de moment: „Ce e dulceața aceasta care știe uneori să mă atingă, să mă înhate cu atâta violentă și suavitate încât par cu totul străin mie însumi și nu știu încotro sunt purtat”⁶.

Meister Eckhart ne pferă și explicația: „Acel om îl poartă pe Dumnezeu în toate faptele sale și în toate locurile și toate faptele acelui om Dumnezeu le înfăptuiește.[...] Dacă gândul nostru este cu adevărat numai la Dumnezeu, El trebuie să săvârșească lucrarea noastră și nimeni nu-L poate împiedica să-si săvârșească lucrările sale”. În momentele de extaz subiectul este impersonal și în același timp suprapersonal, mobilul acțiunilor întreprinse și modul de punere în aplicare al acestora sunt cu totul necunoscute eului. Trăirile extatice, deși izvorăsc dintr-un adânc personalism, dintr-un exces de individualitate, o culme a ei, sunt totuși comune tuturor oamenilor în extaz.

Meister Eckhart face legătura cu experiența ieșirii din timp. “Când s-a împlinit timpul, s-a născut grația, Ioan. Când se împlineste timpul? Când nu mai e nici un timp. Pentru acela care, aflându-se în timp, și-a pus inima în vesnicie, unde toate cele vremelnice sunt moarte, aceasta e împlinirea timpurilor. Într-o zi am spus: Cel care se veselește în timp nu se

4. N. Berdiaev, *Cunoașterea de sine*, București, Humanitas, 1999, p. 237 – 238.

5. Tereza de Avila, *op.cit.*, p. 108.

6. J. Ancelet-Hustache, *Meister Eckhart și mistica renană*, Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 54.

veseleste niciodată. Acela care se bucură deasupra timpului și în afara timpului, acela se bucură mereu”.⁷

Se observă, ca atare, o legătură cauzală între demersul creator și trăirile extatice. **Nikolai Berdiaev** mărturisea: “Am nevoie de entuziasm, și am cunoscut entuziasmul în viață. Am avut parte de extaze creatoare”.⁸ “Multora le place să spună că sunt îndrăgostiți de viață. În ce mă privește, niciodată n-am putut să afirm așa ceva, eu mi-am zis că sunt îndrăgostit de creație, de extazul creator”.⁹

Adevărata creație nu vine din lumea aceasta, ea vine din “supraesență” și este manifestare de har: “creația înseamnă creație din nimic, adică din libertate.[...] Actul de creație al omului nu poate fi definit deplin de materialul pe care îl oferă lumea, el conține și ceva nou, ceva ce nu este determinat din afară către lume. Este tocmai acel element de libertate, care apare în orice act de creație autentic. În asta stă misterul creației. În acest sens creația înseamnă creație din nimic.[...] Trecerea nonexistenței în existență nu-și poate afla explicația din existența deja determinată”. Artistul creator a găsit întotdeauna cea mai mare desfătare în actul creației. “Pentru mine, actul de creație a fost întotdeauna o transcendere, o ieșire dincolo de hotarul existenței imanente, o irumpere a libertății peste necesitate”, mărturisea filosoful rus.

Michelangelo Buonarroti descoperă înlăuntrul lui o forță pe care nu o poate controla și căreia nu i se poate decât da pentru a-și desăvârși creația, căci ea “poate mai mult decât el însuși”: „Cum este cu putință ca eu să nu mai fiu al meu? \ O Doamne, o Doamne, o Doamne ! \ Cine m-a răpit mie însumi, \ Cine este înlăuntrul meu mai aproape decât sunt eu \ și poate mai mult decât pot eu?”. Uitând de sine în tumultul creației, artistul de geniu constată că a devenit străin de sine însuși, că “a fost răpit lui însuși”. Să nu uităm misticii din vechime care descriau extazul drept un “rapt al sufletului”.

Meister Eckhart încerca să cuprindă întreaga perspectivă a stării creatorului aflat în procesul de creație a operei, fie ea una obiectivă sau una cu caracter subiectiv, cum ar fi propria sa desăvârșire spirituală, de

7. Idem, *Predica „Impletum est tempus Elisabeth”*, p. 108.

8. N. Berdiaev, *Cunoașterea de sine*, București, Humanitas, 1999, p. 62.

9. *Ibidem*, p. 63.

pe o pozitie obiectivă: „Acel om îl poartă pe Dumnezeu în toate faptele sale și în toate locurile și toate faptele acelui om Dumnezeu le înfăptuiește. Dacă gândul nostru este cu adevărat numai la Dumnezeu, El trebuie să săvârșească lucrarea noastră și nimeni nu-L poate împiedica să-si săvârșească lucrările sale. Astfel nimeni nu poate fi o piedică pentru acel om, căci el nu pretuiește și nu caută și nu gustă nimic decât Dumnezeu, care se uneste cu el în toate gândurile sale”.

Tereza de Avila oferă o cu totul altă perspectivă. “Atunci când se află în extaz, trupul rămâne ca fără viață, de multe ori, fără a putea face nimic prin el însuși”. Este vorba, fără îndoială despre momentul initial, când subiectul care tocmai a intrat în posesia grațiilor este copleșit de acestea și nu știe încă să le folosească, să le integreze armonios în viața psihică.

Lao Zi schitează un portret psihologic al celui în care se manifestă permanent grația, al celui care experimentează neconștient extazul fără însă a trage un folos din aceasta, fără a se bucura vreo clipă de el: “Precauti de parcă ar fi avut de trecut o apă iarna; \ Vigilenti ca și cum s-ar fi temut de lovituri din patru părți; \ Rezervati și solemn precum un oaspete; \ Docili și indiferenti ca gheata pe punctul de a se topi; \ Simpli și firești ca un trunchi de copac necioplit; \ Deschisi ca valea străjuită de munti; \ Linistiti precum marea; \ Nestatornici ca vântul cel fără răgaz.”¹⁰

Harul presupune extazul creator și revelația ca “modus vivendi”. “Pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu, omul trebuie să devină el însuși Dumnezeu, zicea Philon; sau să se îndumnezeiască el însuși, cum zic misticii creștini: adică să capete un astfel de har și atâta har încât să depășească modul uman de cunoaștere și să intre în “modul îngerilor”, căroră le este dată cunoașterea “imediată” (**Ioan Gh. Savin**).

Atunci când în limitele personalității umane se manifestă acele continuturi psihice, caracterizate de un înalt nivel de organizare și structurare, reunite sub denumirea generică de har, conștiința subiectului nu este acaparată de intensitatea fenomenului în care este angrenată, ca în extaz. Ea nu lasă impresia că ar fi absorbită în contemplare, fiindcă acționează în continuare în plan obiectiv, cu maximum de eficiență chiar.

10. Lao Zi, *Dao de Jing*, București, 1997, p. 60.

Zhuang Zi ne oferă câteva detalii pentru un eventual portret psihologic: “Cine îl cunoaște pe Tao \ Înțelege ordinea universului, \ știe să cântărească circumstanțele, \ Discerne pericolele. \ Discriminarea sa îl pune la adăpost \ De foc, de apă, de fiarele sălbatice \ Sângele rece îl ajută să perceapă \ Situațiile critice sau sănătoase. \ Egal în fericire ca și în nefericire \ Atent la ce refuză și la ce acceptă \ Nimic nu-l poate atinge”.

În realitate sufletul chiar este absorbit în contemplare. El contemplă însă Sinele, Deitatea sau Supraesenta misticilor. **Meister Eckhart** descria această experiență: „Când sufletul primește un sărut de la Deitate, el obține cea mai înaltă perfecțiune și cea mai mare beatitudine”. Această „Deitate”, conținând în substanța sa totalitatea, conține deci în stare potențială, nemanifestată, și lumea fenomenală, aceea în care trăim. Atunci când harul se manifestă în om, acesta nu își întoarce fața de la realitate, pentru a se lăsa prins în mrejele vreunei închipuirii. El percepe în continuare realitatea obiectivă, mai corect chiar decât a făcut-o vreodată până atunci, dar în contextul generos oferit de totalitatea Sinelui. Subiectul nu se mai raportează însă la lumea fenomenală ca la un întreg, el realizează că aceasta este doar o parte a realității mult mai complexe și mai cuprinzătoare, de aceea acțiunile sale par într-un fel desprinse de lumea aceasta prin aparenta lipsă de noimă (“Un astfel de om îngroapă aurul în munti \ și azvârle perlele în mare.” afirma **Zhuang Zi**) și usurința cu care sunt întreprinse, iar pe de altă parte surprind prin extraordinara lor eficiență și elocventă. (“Îndată ce l-am atins pe Tao \ Nu mai există nimic care să nu poată fi împlinit. \ Fără el, nu există nimic care să poată fi împlinit” afirmă **Zhuang Zi**. “Rinocerul n-are să-și întrebuinteze cornul, \ Tigru n-are să-și folosească ghearele, \ Ostenii n-au să-și atingă armele \ Cum se poate asta? \ Fiindcă el nu intră în tărâmul morții” confirmă și **Lao Zi**).

Dar nu el acționează, ci harul acționează prin el, și ne apropiem aici foarte mult de conceptul de “nonacțiune” care a făcut carieră în filosofia orientală. “Dacă în tine se naște altceva decât Fiul, nu ai nici pe Sfântul Spirit, și grația lui nu făptuiește în tine”, afirmă **Meister Eckhart**. **Tereza de Avila** susține aceeși idee: „sufletul nu poate ajunge el singur la acest stadiu [al rugăciunii] și e numai opera lui Dumnezeu, supranaturală, care lucrează în el”. Filosoful român **Petre tutea** este cel mai categoric: “Dacă nu cunoști revelat - prin grație divină - sau inspirat, nu cunoști nimic”. ³i

în continuare se și explică. “De pildă, povestea cu mărul lui Newton. Nu stiu unde am citit eu stupiditatea asta: “Il tomba dans une meditation profonde qui l’a conduit jusq’á la loi de la gravitation universelle”.^a i eu spun: dacă gândea Newton până la judecata de Apoi, nu descoperea nimic! Dar el a fost mult mai înțelept. Când a fost întrebat cum a descoperit gravitația, a zis: Am fost inspirat.[...] Fenomenele lumii interioare și ale lumii exterioare tac. Iar omul autonom și orgolios crede că explorează lumea interioară și exterioară cu jocul lui de ipoteze și că descoperă ceea ce vrea el. El caută; dar eu spun că el caută, nu că află. Sau dacă află trebuie să fie ca Newton, inspirat”.¹¹

Michelangelo Buonarotti afirmă și el în unul dintre catrenele sale: “Ciocanu-mi aspru, grosolana daltă \ Sculptează omenească-nfățișare \ Dar pietrei viată-i dă artistul care \ Miscat e de-o vointă mai înaltă”. **Emil Cioran** relatează despre o experiență cu totul similară: “Cine își înaltă aripi în mine, de simt cum zborul meu mă avântă într-o nebună și barocă expansiune? Să fie aripile eternității care mă ridică în infinit, mă tulbură și mă însingurează? Simt toată confuzia eternității în mine și sorb miresele infinitului cum as sorbi o otravă”.

Vom încheia cu **Nichita Stănescu**, care susținea nici mai mult nici mai puțin decât că: “Nici un poet de geniu nu înțelege ceea ce scrie. Orice autor de geniu nu înțelege ceea ce scrie. Scrisul din el este o explozie a cuvântului din el. Numai cititorii lui adevărați înțeleg pe poet și ceea ce scrie el. Poetul face un stâlp. Avea un stâlp în creier, și l-a scos din creier și l-a înfipt în pământ. Unii, văzându-l, zic: -Poetul lucrează la o spânzurătoare, și au dreptate. Alții, văzând-l, zic: -Poetul arată cu degetul infinitul, și au dreptate. Alții: -Ce dracu’ mai e și cu stâlpul ăsta?, și au dreptate. Un copil vede stâlpul și zice: Mamă, am văzut un stâlp, și are dreptate. Mama lui zice: -Ia mai treci tu în casă și nu mai vedea atâția stâlpi, și are dreptate. Orbul zice: -Nu văd nici un stâlp. Ei bine, orbul nu are dreptate! Surdul zice: -Nu aud vulturii stând pe stâlp, și nici el nu are dreptate. Poetul nu împarte dreptate și nedreptate. El sprijină cu un stâlp însuși stâlpul”. Tot el afirma în altă ocazie că “Ioan anunță înțelesul. Iisus nu înțelege”. În starea de grație, prin creatorul de geniu se exprimă ceva,

11. P.tutea, *22 de vorbe memorabile ale lui Petre tutea*, Humanitas, Bucuresti, 1997, p. 35.

si nu el, creatorul exprimă ceva. Cel mai puternic argument în acest sens este chiar acela că un creator de geniu nu înțelege ceea ce face; căci nu el face, ci prin el se face. Atunci când eul se află în disoluție, subiectul experimentează o realitate psihică superioară; actele pe care le întreprinde nu îi aparțin și nu le înțelege. Subiectul nu se mai raportează la realitatea concretă ci la fragmente constientizate ale Sinelui. Reprezentarea subiectivă a lumii obiective este la rândul ei o parte a unei realități psihice integratoare. Datele care provin din exterior, de la organele de simț nu fac decât să întregească o realitate interioară pînă atunci ignorată, inconștientă. Asadar, datele lumii obiective își pierd rolul de axe, de coordonate în favoarea continuturilor psihice anterior inconștiente, prin care eul intră în posesia unor veritabile părți din Sine. Acestea vor fi de acum "lumea" subiectului. Ca urmare a acestui fenomen, se face simțită o schimbare în opera creatorului de geniu, se întrevede cadrul unei realități superioare, integratoare și cei care intră în contact cu creația respectivă pot avea propria lor revelație, mai mare sau mai mică, corespunzătoare propriului nivel se înțelegere. Pentru toți înseamnă un pas înainte. Continuturile acestea nu pot fi decât intuite. Ele nu au de multe ori nici un înțeles rațional, fiind împliniri simbolice ale unor acte cu o semnificație profund personală, care nu pot fi descrise fără a li se pierde esența și înțelesul lăuntric. Este vorba despre acea intuiție - act de trăire prin care se soluționează, în mod cu totul necunoscut, o problemă care presa de foarte multă vreme nu neapărat prin formularea vreunui răspuns salvator, ci de multe ori prin încetarea de a mai căuta acel răspuns. Deci fiecare își extrage din acea revelație propria lui semnificație, aceea care lui îi se potrivește, și care, deși inferioară ca și continut revelației creatorului, este totuși un pas intermediar spre aceasta.

Deosebirea fundamentală dintre creatorii de geniu și sfinți pare să fie aceea că la primii manifestarea harului are un caracter episodic, în timp ce la cei din urmă ea este permanentă. Geniile nu sunt încă pregătite pentru experiența ultimă, deși trăiesc zilnic în proximitatea ei. **Salvador Dali** mărturisea că, "aidoma Sfântului Augustin care se deda desfrâului și plăcerilor de tot felul în timp ce-l implora pe Atotputernicul să-i dea credință, eu provocam cerul, spunând: „Vreau credința. Da, dar nu chiar acum. Putin mai târziu...". Viata mea nu era încă ceea ce este astăzi: un

model de ascetism și de virtute, așa că tineam să mă agăț de suprarealismul meu închipuit, de pervers prefăcut. Măcar câteva clipe încă, așa cum cauti să reții încă puțin ultimele frânturi ale visului voluptos”¹². Cu toate acestea, creatorii de geniu experimentează adeseori momente de extaz creator. De multe ori acestia chiar și le provoacă și caută să obțină un câștig mai mare avantaj de pe urma stărilor lor. ^a și poate că tocmai în asta constă diferența; sfinții nu caută să tragă vre-un folos pentru ei din aceste stări de beatitudine și clarviziune. Ei “nu gustă fructul” care li se oferă, spre deosebire de genii, care profită din plin și își însușesc cu nesat viziunile care le-au fost împărțite. Acestia le readuc cu sine în realitatea profană, când își revin, pentru a profita mai mult sau mai puțin de pe urma avantajului de a fi văzută lumea mult mai în profunzime decât semenii tăi. Una din modalitățile de a obține un avantaj în acest fel este nu atât transpunerea în creație artistică a viziunii proprii, cât îmbrățisarea ideii conform căreia respectiva creație ar fi produsul exclusiv al muncii, al creației proprii. Această idee, datorită faptului că nu corespunde întocmai realității (în fond, creația de înaltă valoare este transpunerea în limbaj artistic a unor imagini care ne-au fost revelate), nu face decât rău creatorului, conferindu-i o falsă reprezentare asupra realității și supradimensionându-i egoul. Iată care era perspectiva asupra creației filosoful român **Petre tutea**: “De creat doar zeul creează, iar omul imită. Eu când citesc cuvântul “creație” - literară, muzicală, filosofică - lesin de râs. Omul nu face altceva decât să reflecte în litere, în muzică sau în filosofie petece de transcendentă”¹³. Acesta avea probabil în vedere învățătura lui **Iisus**: “Eu nu pot să fac nimic de la Mine însumi; judec după cum aud și judecata mea este dreaptă pentru că nu caut voia Mea ci voia celui care M-a trimis” (Ioan 5,30). Sculptorul și filosoful român **Constantin Brâncuși** aduce poate cea mai importantă lămurire: “La simplitate ajungi chiar fără voia ta, de îndată ce te apropii de sensul real al lucrurilor”, și „Priviți cu atenție o bucată de sculptură până când o vedeți. Cei mai apropiați de Dumnezeu au văzut-o”¹⁴.

12. S. Dalí, *Jurnalul unui geniu*, București, Humanitas, 1996, p. 89.

13. P.tutea, *22 de vorbe memorabile ale lui Petre tutea*, Humanitas, București, 1997, p. 33.

14. P. Pandrea, *Brâncuși - amintiri și exegeze*, Meridiane, București, 1967, p. 236.

Marius tepelea

Scriitorii crestini vorbind despre evrei

Abstract

This article tries to show the nature of the disputes between Christians and Jews in the first centuries. The base of the tensions was not ethnic, nor animated by hate. The doctrinal differences between two great religions were insurmountable on that time. The different conception about Messiah and the name "Son of God" was sufficient to create animosity, at a low level, trough the ordinary people. Despite the conflicts, the history remembers some cases in which Christians have helped Jews to pass over troubles, and vice versa. The preoccupations for Hebrew Scripture are another point of contact and approach for Christians, in their try to understand the Jewish culture.

Sursele evreiesti despre viata si comunitățile iudaice din Diaspora lipsesc, în secolele IV-VI, astfel încât scrierile crestine sunt importante pentru istoricul relatiilor iudeo-crestine, asa cum a fost el reflectat de scriitorii crestini. Relatările scriitorilor crestini despre viata evreilor nu sunt numeroase, lucrările crestine se referă mai mult la deosebirile dogmatice dintre cele două mari religii si la interpretările diferite ale persoanei Mântuitorului Iisus Hristos. Scrierile crestine arată de ce împăratii romani au fost nevoiti, în unele cazuri, să dea edicte prin care să tempereze

violentele locale ale unor grupuri de creștini, care se manifestaseră într-un mod cu totul necuviincios la adresa concetățenilor lor. Datorită animozităților și neînțelegerilor dintre comunitățile creștine și iudaice, violente au izbucnit de ambele părți, fiind nevoie de intervenția autorităților imperiale sau militare pentru a restabili pacea.

Actele siriace ale sinodului al doilea de la Efes, din anul 449, relatează despre o acuzație adusă unui anumit episcop al cetății Tella (Constantina) din Osrhoene, pe nume Sofronie. Fiul său era acuzat că s-a împrietenit cu un evreu, pe care l-a invitat în casa episcopală a tatălui său și a mâncat cu el „în modul tradițional evreiesc”. În timpul postului Paștilor, tânărul a continuat să mănânce împreună cu acel evreu, pe care l-a invitat chiar în biserica tatălui său. Firește că asemenea gesturi nu putea fi înțelese în epocă, astfel încât, multimea creștină furioasă, a cerut socoteală episcopului și fiului acestuia, căutând chiar să îl linseze pe tânărul evreu. Evreul a fost nevoit să ceară protecție comandantului („dux”) pretoriumului, care a chemat trupele pentru a liniști multimea. În încăierarea care a urmat, au fost răniți și uciși un număr semnificativ de creștini. Episcopul Sofronie a fost acuzat de nestorianism și de legături cu evreii, nefiind singurul caz la acel sinod¹.

Într-o cronică din secolul al VI-lea, intitulată *Cronica de la Edessa*, scrisă în limba siriacă, se afirmă că episcopul cetății Edessa, Rabbula, îndată ce a fost ales episcop, în anul 412, a construit o biserică pe locul unei foste sinagogi, din poruncă imperială². Autorul lucrării nu menționează explicit dacă sinagoga era încă în uz, în momentul luării hotărârii de a se construi biserica, sau aceasta nu mai era folosită, fiind chiar demolată. O altă scriere creștină, *Viata lui Rabbula*, scrisă tot în siriacă, din secolele V-VI, relatează că episcopul Edesei ar fi convertit la creștinism „mii de evrei și eretici”, distrugând bisericile celor din urmă³. Chiar dacă convertirile făcute de Rabbula nu au fost de ordinul miilor, este evidentă concepția creștină despre necesara convertire a ereticilor și a evreilor.

¹ J.P.G. Fleming, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, 1917, pp. 82-85.

² L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessinische Chronik*, în col. „Texte und Untersuchungen”, vol. IX, 1892, pp. 1-11.

³ G.W. Bowersock, *The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism*, în vol. *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, 2000, p. 255.

O altă relatare interesantă este *Viata lui Bar Sauma*, care a trăit între anii 415-495, unde se povesteste despre o anumită teamă a creștinilor în fața atacurilor evreilor și ale păgânilor, precum și despre conflictele dintre creștini, pe de o parte, și evrei și păgâni, pe de altă parte⁴. Viata lui Bar Sauma a fost scrisă între anii 550 și 650, dar autorul, probabil unul dintre ucenicii arhimandritului persan, relatează evenimente care s-au petrecut în prima jumătate a secolului al V-lea. În acea perioadă, în opinia autorului, creștinii erau o minoritate în Orientul apropiat, în Palestina, în Fenicia și în Arabia, cei mai mulți locuitori fiind păgâni, evrei și samariteni, ceea ce este inexact din punct de vedere istoric. Creștinii erau persecutați de păgâni, de evrei și de samariteni, astfel încât Bar Sauma, personajul principal al biografiei, îi îndeamnă pe creștini să distrugă sinagogile evreiești, locurile de rugăciune ale samaritenilor și templele păgâne. O mică bătălie este povestită mai amănunțit, în jurul sinagogii din Rabbath-Moab (Areopolis), care este ocupată de creștini și arsă. Povestirile biografului lui Bar Sauma nu sunt demne de încredere deplină, deoarece arhimandritul s-a născut în Persia, a studiat la Edessa și este ales episcop la Nisibi⁵. Activitatea sa misionară se rezumă la încercarea de a introduce, fără succes, nestorianismul în Armenia, astfel încât, asedierea unei sinagogi în Areopolis, la îndemnul său, este puțin probabilă, la fel și viziunea unei lumi în care creștinii sunt minoritari, fiind asupriți de păgâni și de evrei, ceea ce în secolul al V-lea nu era adevărat. Scrierea siriacă este importantă, totuși, pentru sâmburele de adevăr pe care îl conține despre relațiile dintre creștini și locuitorii de alte religii ale bazinului mediteranean, relații destul de tensionate în secolele V-VI.

În descrierea evreilor din secolul al IV-lea, un rol important îl au cele opt omilii rostite de Sfântul Ioan Hrisostom, pe când era preot la Antiohia, intitulată *Împotriva evreilor*⁶. În rostirea omiliilor sale, între anii 388-397, Ioan Gură de Aur nu se remarcă prin antisemitism, el se pronunță ferm împotriva creștinilor din Antiohia, care erau atrași de serviciile religioase

⁴ F. Nau, „Revista Orientalia Christiana”, nr. 18, 1913, p. 272 și 379.

⁵ Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1965, p. 119.

⁶ R.L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rethoric and Reality in the Late 4th Century*, University of California Press, 1983.

ale sinagogii din Antiohia si care tineau Pastile evreiesc si sărbătorile de toamnă iudaice, printre care serbarea Noului An evreiesc. Marele ierarh antiohian nu s-a pronunțat împotriva evreilor, nici a iudeo-creștinilor, nici a creștinilor iudaizanti, el era îngrijorat de atracția cultului iudaic pe care o observase la unii din credincioșii săi. Cunoscut prin zelul predicilor sale, Ioan Hrisostom i-a criticat ferm pe creștinii care mai tineau sărbătorile iudaice, bazându-se pe anumite citate scripturistice.

În aceeași perioadă, probabil în anul 388, Sfântul Ambrozie al Mediolanului îi trimite o scrisoare împăratului Teodosie I, prin care îl mustră referitor la afacerea sinagogii arse din Callinicum, o cetate de pe malul Eufratului. Sinagoga fusese arsă din inițiativa și la instigarea unui episcop local, iar un raport era trimis împăratului de către un oficial pe care Ambrozie îl descrie drept „gubernatorul militar al părților răsăritene”, „comes Orientis militarium partium”, deși era mai degrabă „Magister militum per Orientem”⁷. Împăratul a ordonat pedepsirea tuturor celor implicați în distrugerea sinagogii, iar episcopul a fost însărcinat cu reconstruirea sinagogii. Ambrozie a protestat împotriva acestei decizii, el amintind de violentele îndreptate, de această dată, de evrei împotriva creștinilor, mai ales în timpul domniei lui Iulian Apostatul: „S-a dat știrea, de către guvernatorul militar al părților răsăritene, că a fost incendiată o sinagogă și că de acest fapt este vinovat episcopul. Ai poruncit să fie pedepsiți ceilalți pentru sinagogă, fiindcă fapta a fost săvârșită pe răspunderea episcopului. Ai poruncit să se ia măsuri de răzbunare împotriva celorlalți și să fie construită sinagoga chiar de episcop”⁸. Deși creștinii dăduseră, într-adevăr, foc sinagogii din mica cetate de pe malul Eufratului, Ambrozie aminteste de bisericile arse de evrei în anii 361-363, în timpul domniei lui Iulian, ceea ce arată că animozitățile și violentele între evrei și creștini sunt vechi și de ambele părți: „Dacă m-as conduce după dreptul neamurilor, as arăta câte biserici au ars iudeii în timpul domniei lui Iulian. Două la Damasc, dintre care una a fost reparată pe cheltuiala Bisercii, nu a sinagogii, iar cealaltă însuflă groază prin ruinele ei negre. Au fost arse biserici la Gaza, Ascalon, Berytus și aproape în nici una din

⁷ Sfântul Ambrozie al Mediolanului, *Scrisori*, XL, 6, P.S.B. 53, p. 187.

⁸ *Ibidem*

acele localități n-a cerut cineva despăgubire. A fost arsă o biserică și la Alexandria de către păgâni și de către iudei, cea mai mare și mai frumoasă dintre toate”⁹. Pentru a înțelege natura tulburărilor din Callinicum, trebuie să afirmăm că totul a început de la violentarea unor călugări creștini care cântau psalmi în cinstea fraților Maccabei, de către ereticii valentinieni și de către evrei. Acest nou episod arată că viața inter-religioasă a cetățenilor Imperiului Roman nu era dintre cele mai fericite, iar raporturile dintre creștini și evrei erau încordate. Rolul împăratului era cel de a interveni să calmeze spiritele și să repare nedreptățile făcute, deși acest lucru putea nemulțumi una din părți.

Teodoret, episcopul cetății Cyrrhus, s-a născut în anul 393, iar în anul 423 a fost ales episcop. Din scrierile sale se poate vedea rivalitatea religioasă dintre comunitățile creștine și iudaice. Vorbind despre succesul păstoririi episcopului Alexandru la Antiohia, din anii 414-424, Teodoret folosește cuvinte interesante pentru a descrie invidia evreilor, a păgânilor și a ereticilor față de episcopul creștin al Antiohiei: „Luând și cântăreți și alcătuind o singură cântare armonică, a umplut toată piața de oameni, de la poarta cea îndreptată spre apus, până la biserică cea mare și a format, astfel, un fluviu cuvântător de ființe omenști, asemănător cu fluviul ce curgea pe lângă cetate. Văzând acestea, iudeii și cei care primiseră stricăciunea lui Arie, precum și rămășița foarte mică de păgâni, suspinau și se tânguiau, admirând și alte fluvii de oameni care se vărsau în marea Bisericii”¹⁰. Episcopul Teodoret s-a preocupat, în timpul pastorației sale, din cetatea Cyrrhus, de convertirea păgânilor, a ereticilor și a evreilor. În concepția sa, era nevoit să ducă adevărate lupte duhovnicești împotriva păgânismului, a ereziilor și a iudaismului, după propria mărturisire din anul 448¹¹. Un an mai târziu, Teodoret îi scrie papei Leon cel Mare despre luptele împotriva păgânilor, evreilor și ereticilor, duse de el în cetățile episcopiei sale din Orient. În aceeași scrisoare povesteste despre greutățile pe care le fac creștinilor de sub păstoria sa magii persani¹². În anul 449, după depunerea sa de către al doilea sinod din Efes, Teodoret mărturisește,

⁹ *Ibidem*, XL, 15.

¹⁰ Teodoret al Cyrului, *Istoria bisericească*, V, 35, 4-5, P.S.B. 44, p. 242.

¹¹ *Idem*, *Scrisori*, II, 81.

¹² *Ibidem*, III, 113.

într-o scrisoare, despre faptul că, în timp ce păgânii, evreii și ereticii se bucură de pace, Biserica este zguduită de furtuni, ceea ce arată că episcopul Cyrului deplângea situația grea a Bisericii, confruntată cu criza monofizită, în timp ce alții, pe care el îi socotea aproape dușmani ai dreptei credințe, precum păgânii, evreii și ereticii se bucură de o perioadă de liniște¹³. Același Teodoret, atunci când a fost pedepsit de împărat să nu părăsească cetatea sa de scaun, s-a plâns lui Anatolius, Magister Militum, despre faptul că nu se poate opri din plâns, văzând că evreii se bucură la aflarea vestilor de disensiune din sânul Bisericii¹⁴.

Scrierile lui Teodoret arată câteva aspecte importante ale relațiilor dintre evrei și creștini în secolele V-VI. Cea mai importantă relatare a episcopului de Cyr se referă la perioada împăratului Iulian, din anii 361-363, când s-a încercat reconstruirea Templului din Ierusalim, încercare esuată însă, după mărturia lui Teodoret: „De aceea și pe iudei i-a înarmat contra celor ce credeau în Hristos. Mai întâi i-a adunat pe aceștia și i-a întrebat de ce dacă odinioară Legea lor poruncea să se aducă jertfe, acum ei se abțin de la jertfe? ^ai fiindcă iudeii au spus că ritualul lor de jertfe a fost prescris pentru un singur loc, de îndată a poruncit acest urâtor de Dumnezeu să se restaureze templul cel dăruit, socotind acel nebun că va dovedi falsitatea profetiei Domnului”¹⁵. Iulian a creat o legătură între evrei și păgâni, prin intermediul sacrificiilor animale, de la care creștinii se simteau excluși, deoarece cultul creștin nu avea nici o legătură cu sacrificiile de origine animală. Un al doilea fapt semnificativ îl constituie violentele îndreptate împotriva creștinilor, din partea evreilor și a păgânilor, pe vremea aceluiași împărat Iulian.

În comentariul său la cartea profetului Ezechiel, Teodoret aminteste de un scriitor creștin, numit Apollinarius, care ar fi prezis că Templul din Ierusalim va fi rezidit, iar jertfele vor fi reluate; în Ierusalim vor exista două Biserici, una va observa și legea iudaică, iar cealaltă nu va face acest lucru. Teodoret se întreabă retoric ce se va întâmpla cu Biserica din Ierusalim dacă Templul va fi reconstruit?¹⁶. Preocupările episcopului

¹³ *Ibidem*, III, 129.

¹⁴ *Ibidem*, II, 79.

¹⁵ *Idem*, *Istoria bisericească*, III, 20, 1, pp. 147-148.

¹⁶ *Idem*, *Comentariu la Ezechiel*, 48, 35, P.G. 81, 1248 și 1253.

din Cyr arată eruditia sa și grija pentru situația Bisericii din viitor, știută fiind buna relație pe care Apostolii au avut-o cu Templul din Ierusalim, după întemeierea Bisericii creștine. Întrebarea lui Teodoret rămâne, până astăzi, o temă de reflecție pentru evrei și pentru creștini.

O altă observație interesantă a lui Teodoret se referă la limba folosită de evreii din Diaspora. El afirmă că tinerii evrei nu vorbesc limba ebraică de mici, ci limba țării unde s-au născut, în cazul de față greaca sau siriaca. Limba ebraică este învățată de tineri abia în adolescență: „cu ajutorul acestor litere (alfabetul ebraic – n.n.) ei citeșc Sfânta Scriptură, care este scrisă în ebraică”¹⁷. Observația lui Teodoret nu se poate baza pe cunoașterea realității comunităților evreiești din Palestina, astfel încât afirmațiile sale sunt făcute pe baza observațiilor asupra evreilor din Siria și Persia. Afirmația sa este deosebit de interesantă, mai ales că limba greacă, era vorbită în comunitățile iudaice, alături de ebraică și aramaică. În comentariile sale, Teodoret face referire la versiunile Sfintei Scripturi în ebraică și în siriacă, fiind de remarcat poziția sa față de textul ebraic al Bibliei¹⁸. Cât despre atitudinea lui Teodoret, ea este cea a unui episcop care credea că este de datoria sa să răspândească credința creștină și în rândul comunităților evreiești și păgâne, aflate în episcopia sa. Informațiile sale din *Istoria bisericească* sunt deosebit de prețioase în analiza relațiilor iudeo-creștine, chiar dacă conțin inexactități și exagerări, la fel ca și orice lucrare din acea perioadă.

Un punct de vedere diferit, dar semnificativ, asupra relațiilor iudeo-creștine, îl oferă contemporanul lui Teodoret, istoricul Socrate. Socrate era laic, nu făcea parte din cler, iar scrierea sa cea mai importantă, *Istoria bisericească*, a fost alcătuită la Constantinopol. El relatează evenimentele cele mai importante legate de viața Bisericii, și nu numai, până spre anul 439, acoperind și disputa nestoriană¹⁹. Socrate vorbește despre data serbării Pastilor, despre semnificația cuvântului „Paste” pentru evrei și pentru creștini și despre influența iudaică asupra cultului creștin, lucruri

¹⁷ Teodoret al Cyrului, *Întrebări la Facere*, 10, 61, P.G. 80, 165.

¹⁸ A. H. Becker și A. Y. Reed, *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 2002, p. 233.

¹⁹ Th. Urbainczyk, *Socrates of Constantinople: Historian of Church and State*, U.M. Press, 1997

pe care nu le întâlnim abordate la alți istorici, precum Eusebiu din Cezareea sau Teodoret al Cyrului²⁰. Socrate relatează cunoscuta istorie a conflictului din Alexandria, din anul 415, dintre evrei și creștini. În timpul unui spectacol public de dans, organizat de Praefectus Augustalis, pe nume Oreste, mai mulți evrei l-au molestat pe Chiril, cunoscutul teolog din Alexandria. Chiril i-a amenințat pe conducătorii comunității evreiești din Alexandria că se va răzbuna. De teamă, după mărturia lui Socrate, evreii au pus la cale un plan prin care să incendieze o biserică din Alexandria. Când numerosi creștini au alergat să stingă incendiul, evreii i-au bătut, iar câțiva creștini au murit. Drept răspuns, Chiril al Alexandriei a adunat mulți creștini, a atacat sinagogile din oraș, în timpul incidentelor au fost omorâți câțiva evrei, iar alții au fost bătuti²¹. Nu se poate afirma cu exactitate pe ce surse s-a bazat Socrate când a descris evenimentele din Alexandria. Se pare că evreii s-au bazat pe sprijinul prefectului Oreste, care mai avusese conflicte cu Chiril, astfel încât, s-au gândit la acțiunea împotriva bisericii creștine, convinși fiind că au sprijinul prefectului²². Asupra caracterului religios al iudaismului alexandrin din această perioadă, a începutului de secol V, nu se pot afirma multe lucruri. Din scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei reiese că unul din principalele elemente ale activității sale a fost confruntarea cu iudaismul, fără ca acest lucru să însemne din partea sa o ură împotriva evreilor ca și persoane²³.

O altă întâmplare relatată de Socrate a avut loc puțin după disputa din Alexandria anulului 415, într-o localitate mică din Siria, numită Immonmestar, probabil Immae. Mica cetate a fost scena unui conflict între evrei și creștini. Evreii i-au molestat pe creștini, au batjocorit crucea unei biserici și au răstignit un băiețel creștin, pe care l-au torturat până la moarte. Ca urmare a acestor acțiuni, au urmat ciocniri între evrei și creștini, au intervenit autoritățile, care i-au judecat și condamnat pe autorii crimei²⁴.

²⁰ Socrate, *Istoria bisericească*, V, 22.

²¹ *Ibidem*, VII, 13-14.

²² C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, John's Hopkins University Press, 1997, cap. 4 și 9.

²³ R.L. Wilken, *Judaism and the Early Christian mind: a Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, Yale University Press, 1971.

²⁴ Socrate, *Istoria bisericească*, VII, 16.

Este greu si iunutil să speculăm asupra veridicității acestui episod, povestit cu patos de istoricul Socrate. Fără îndoială că, un conflict de mică importanță, a luat proportii într-o cetate mică, unde, alături de creștini, trăiau multi evrei.

Ultimul episod semnificativ povestit de Socrate se referă la insula Creta, unde, în anul 430, a apărut un evreu pe nume Moise, care se credea reîncarnarea Profetului Moise, trimis din Ceruri pentru a-i conduce pe evrei prin mare spre țara Făgăduinței. Acest Moise si-a predicat mesajul său timp de un an în întreaga insulă, cerând evreilor să creadă în el, să-si abandoneze proprietățile si casele si să îl urmeze pe jos, prin mare, spre Palestina. În ziua stabilită, a condus multi evrei pe tărful mării si i-a îndemnat să intre în apă. Multi evrei au murit si ar fi murit si mai multi, dacă un grup de pescari creștini nu i-ar fi salvat. Falsul Moise a fugit din insula Creta si multi evrei au abandonat credința mozaică, trecând la creștinism²⁵.

Povestirea lui Socrate are temeuri istorice si arheologice, se știe că în insula Creta a existat o înfloritoare comunitate evreiască, în secolele IV-VI. Analizând textele creștine prezentate în acest studiu, putem observa o animozitate în resatiile dintre evrei si creștini, o atitudine de asteptare a convertirii din partea creștinilor si probabil, o amenințare din partea evreilor. Atunci când una dintre comunități avea de suferit, cealaltă se bucura, semn al unei imaturități religioase. Creștinii i-au perceput pe evrei, alături de păgâni si de eretici, ca pe niste potentiali rivali, din punct de vedere religios. Conflictele dintre evrei si creștini au fost destul de numeroase, dar ele nu au avut la bază idei bazate pe rasă sau ură.

²⁵ *Ibidem*, VII, 38.

Adina Todea

Elemente de psihanaliză din perspectivă teologică

Abstract

The following study analyses the way in which psychology tackles the human being, in its psycho-analytical branch. It is difficult for theologians to study such a matter, because there is a confrontation between the reason, enlightened by faith, and the hermeneutical speech of the “extra ecclesias” thinking.

Responsabilitate “psihanalitică” la început de mileniu

Vorbind despre influența psihanalizei în societatea contemporană vedem lucrând, prin părțile distorsionate ale ei forme ale „smintelii”, de care vorbea Mântuitorul: „Vai lumii din pricina smintelilor” (Matei 18, 7).

Duhul lumii ne face să falsificăm însuși cântarul binelui și răului, cu care cântărim faptele noastre. Numai Hristos restabilește adevărul în mod deplin și tot ceea ce vine din spațiul cultural al lumii, fără raportare la Hristos, poate fi pricină de sminteală. Sminteala e domeniul ispitelor spirituale mai subtile, născute nu din tăgăduirea simplă și directă a adevărului, ci din minciuna aparent verificabilă. Smintelile sunt generate

numai de jumătăți de adevăr, iar aceste jumătăți de adevăr smintesc „pe acestia mai mici” (Matei 18, 6), din care e alcătuită însă aproape întreaga umanitate. Asa cum arată V. Soloviov, „marii drepti care destramă smintelile mintii, ca pe o pânză de păianjen, și marii ticăloși care s-au predat irevocabil și din pornire interioară răului și minciunii, și de aceea nu mai au nevoie de nici un fel de ispită, sunt rari”. Majoritatea covârșitoare a omenirii sunt tocmai „acestia mai mici”, oameni care nu gustă răul și nu-l iubesc de dragul lui însuși. Jumătățile de adevăr ce caută să justifice slăbiciunile personale se alimentează din bunul simț al lumii căzute, din jumătățile de adevăr tipice, principale, cu o dimensiune socială și istorică. Lenea spirituală îl face pe om să se multumească cu ceea ce primește de-a gata din partea societății și astfel se întind „epidemiile demonice”¹, marile și micile utopii ale istoriei universale și personale. Sminteala, mai ales în cultura contemporană, se grefează și pe o incultură teologică, pe naivitatea teologică, cum spunea D. de Rougemont, pe „o carie a inteligenței care ne împiedică să mestecăm corect experiențele noastre spirituale”. Aici intervine rolul teologiei, de a deslusi luminile și umbrele cunoașterii omenestii.

Nici un aspect al culturii și științei nu trebuie neglijat, ortodoxia nu e o realitate limitativă, destinul ei este transformarea lumii, menită să devină trup al lui Hristos, Biserică. Există ispita sustragerii din istorie, negăsindu-i sensul, prin polarizarea între Dumnezeu fără lume și o lume fără Dumnezeu, între un creștinism fără cultură și o cultură fără Dumnezeu². Istoricitatea structurilor sociale și culturale, ca expresie a „hainelor de piele”, cu care s-a îmbrăcat umanitatea după cădere, pot fi altoite pe trupul lui Hristos în Biserică, pot fi transformate liturgic sacramental. Ambivalenta „hainelor de piele” e cheia înțelegerii omului și istoriei, fiindcă există posibilitatea a două istorii. Biserica este chemată să judece lumea când aceasta se afirmă în autonomia ei, dar în același timp lumea trebuie afirmată în pozitivul ei³. Iustin Martirul spunea că „toate câte se spun bine și frumos la toți oamenii sunt ale noastre ale creștinilor”⁴.

1. V. Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții. Scrisori duminicale și pascale*, Ed. Deisis, Măn. Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 175;

2. Andre Godin, *Tentation*, op. cit., p. 251 ;

3. Denis de Rougemont, op. cit., p. 101 ;

4. Panayotis Nellis, *Omul - animal îndumnezeit* op. cit., p. 48 ;

Progresele științei în ultimele secole au potentat ispita orgoliului, „atotputernicia umană atinge cote luciferice, ispita următoarelor decenii va fi ispita creației”⁵. Reductionismul materialist a dus la concluzia că și destinul uman poate fi controlat, „vindecat”. Astfel, în proiectul genomului uman se vehiculează ideea manipulării genice a faptelor umane, vindecarea bolilor, a îmbătrânirii, în utopia realizării omului perfect, nemuritor, rod al „creației umane”, creând o lume în care nu va mai fi loc pentru „natural”, o lume supusă „analizei” și perfecționării. În acest „veac grozav” creștinul mai mult ca oricând trebuie să fie conștient de misiunea pe care o are față de destinul umanității, de faptul că este o „ființă stigmatizată în chip nevăzută, o ființă care poartă o rană adâncă a destinului celorlalți”, dar „adaugă și el ceva la suferința lui Hristos intrat în agonie până la sfârșitul lumii”⁶.

Prin soluția euharistică toate pot deveni daruri aduse la Hristos, eroziunea universală provocată de neant este anihilată de pasiunea creștinului pentru sfințenie și sens. „Hainele de piele” ale cunoașterii omenesti devin mijloace de a încorpora cosmosul în biserică, prin destinul euharistic, se transfigurează istoria, timpul uman devine timp euharistic, ce unifică trecutul prezentul și viitorul și activează vesnicia, iar spațiul existenței umane devine spațiul euharistic al Împărăției, al prezentei lui Hristos, toate devin sens, absurdul dă locul său Logosului.

Un astfel de demers incită o „psihanaliză ortodoxă”, menită nu să „analizeze” în sens distructiv de fărâmitare, separare, ci mai curând să facă o „psiho - logare”, în sens de discurs creator, să lase sufletul să vorbească, dar nu oricum, ci situându-l în planul Logosului suprem, având capacitatea de a deosebi din hărmălaia de glasuri glasul cel unic care ne vorbește despre Cuvântul cel ultim devenit tăcere crucificată. Creștinul va descoperi în acest demers terapeutic forța Cuvântului devenit Înviere.

Limbajul psihanalitic clasic poate fi transfigurat, exorcizat și îmbrăcat în Hristos, și astfel să se descopere o nouă dimensiune a comunicării, comuniunii, în ideo - fluxul gândirii contemporane. Biserica este menită să perceapă freacă pulsărilor și patetice al vieții, să canalizeze erosul psihanalitic spre „ceea ce era de la început, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții” (I Ioan 1, 1).

5. *Ibidem*, p. 43 ;

6. *Ibidem*, p. 131 ;

Ce valoare poate avea să vorbești despre „cuvintele” Întelesurile moarte ale lumii dacă n-ai aștepta în ele un glas profetic și o urmă a dorinței după adevăr. Între demoni și umbre lumina se întrevește, dar nu se atinge. Pe câmpiile acoperite cu cadavre cauți urma vieții cu nădejdea că toate aceste „oase moarte”, adevăruri și descoperiri ale științei se vor preface în viață. Puterea lui Hristos trebuie să pătrundă la toți acei oameni de știință, psihologi și psihanalisti la care există o sinceră nevoie de adevăr, adevăr care strălucește în constatările Sfinților Părinți ai Bisericii despre sufletul omenesc. Cugetul lumii se zbate în neputință pentru că nu și-ar putea găsi odihna decât în cugetul lui Hristos, vechi și nou și vesnic.⁷

Conceptul de psihanaliză. Delimitări. Scurt istoric

Psihanaliza este definită ca o disciplină creată de S. Freud și în care se pot distinge trei niveluri de înțelegere:

A) O metodă de investigație care pune în evidență semnificația inconștientă a cuvintelor, acțiunilor, produțiilor imaginare, (vise, fantezme, deliruri) ale unui „subiect”. Metoda se bazează pe principiul asocierilor libere, dar interpretarea psihanalitică se extinde și la creații umane pentru care nu se dispune de asociații libere.⁸

B) O metodă psihoterapeutică bazată pe acest model de investigație, astfel utilizarea termenului este sinonim cu termenul de cură psihanalitică.

C) Un ansamblu de teorii psihologice și psihopatologice în care sunt sistematizate rezultatele obținute prin metoda psihanalitică de investigație și tratament⁹.

Ca alternativă la psihanaliză în accepțiune științifică am putea vorbi și despre o utilizare mai largă a cuvântului, în general pentru orice acțiune de analiză a sufletului, „psihe”. Mitropolitul Hierotheos Vlachos propune termenul de „psihoterapie ortodoxă” ca o transcendere a ideii de analiză a sufletului, o abordare teologică a

7. *Noile frontiere - introducere în bioetică, op. cit.*, p. 24;

8. P. Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale, op. cit.*, p. 86;

9. Jean Laplanche, J. P. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 314;

sufletului si energiilor lui, asociată cu o terapeutică ca „vietuire spre vindecare”, tămăduire si îndumnezeire¹⁰.

Despre posibilitatea cunoasterii sufletului omenesc ne lămureste Sf. Grigorie de Nyssa în lucrarea *Despre facerea omului*. El ne arată că nimic din ceea ce a stat vreodată în legătură cu omul, sau din ceea ce vedem acum că este omul sau va fi el în viitor nu trebuie neglijat, si pentru a rezolva contradictiile umane, trebuie să ne folosim, atât de referatul biblic, cât si de „temeiul cugetării sănătoase”¹¹. Dar pentru că omul are o structură teologică, este gresită limitarea cunoasterii omului prin prisma ratiunii naturale: „fiinta duhovnicească” a omului are nevoie de o cunoastere harică, după modelul cunoasterii lui Dumnezeu: „dacă asadar una din caracteristicile referitoare la Fiinta dumnezeiască este aceea de a nu putea fi înțeleasă cu mintea, atunci neapărat că si în această privință chipul trebuie să fie asemănător modelului.”¹² El respinge „gândirea desartă si nebună” a celor care reduc lucrarea sufletului la limite spatiale, creierul nu este un izvor, ci un instrument, si constată că „de mărunte si de nevrednice păreri despre măretia omului si-au făcut câțiva necrestini, dacă au socotit că îl înaltă pe om, comparându-l cu lumea aceasta”, si spun că omul e un microcosmos sau „o lume în mic”, uitând că în acest caz măretia omului „ar fi tot atât de strălucită ca si cea a mustelilor si a soarecilor”¹³.

Pornind de la aceste premize constatăm limitele unei „stiinte” despre om. Psihologia ca stiintă a apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea, încercând să se delimiteze de cea „psihologie” prezentă întotdeauna în teologie si filozofie, dorinta atestării că stiinta a făcut ca ea să se supună reductionismului pozitivist si paradigmatelor stiintifice ale epocii. În nevoia de atestare si-a asociat biologia, se consideră în general că sunt stiintifice numai abordările biologizante, care permit debarasarea de orice viziune

10. Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă, continuare si dezbateri*, Editura Σοφία, Bucuresti, 2001, p. 11;

11. Sfântul Grigorie De Nyssa, *Despre facerea omului, Scrieri exegetice, dogmatico-polemice si morale*, traducere si note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în P.S.B. 30, E. B. M., Bucuresti, 1998, p. 16;

12. *Ibidem*, p. 37;

13. *Ibidem*, p. 46;

religioasă și metafizică. În ciuda empirismului declarativ, și psihologia, ca orice știință despre om, și-a păstrat, totuși, o gândire metafizică mascată, un implicit mitic¹⁴.

În această dezvoltare a psihologiei, psihanaliza, inițiată de Sigmund Freud (1856 – 1939), a cunoscut un destin special. A cunoscut multe critici, chiar din partea oamenilor de știință, fiind acuzată că tinde prea mult spre o cunoaștere metafizică, că este un „delir de interpretare prost sistematizat”¹⁵, că a fost transformată într-un mit, cu o mare putere de sugestie, de aici eficacitatea relativă a tehnicilor ei. Totuși a ajuns să fie clasată la rubrica marilor teorii ale secolului, alături de teorii precum teoria cromozomială, a eredității, teoria atomică, etc. Difuzarea ei a căpătat o amploare excepțională, influența ei se face resimțită în massmedia, în comentariile politice, în critica literară, în formulele publicitare, asemenea unui mit colectiv care a impregnat cultura occidentală.¹⁶

Se afirmă că psihanaliza ar fi dus la descoperirea inconștientului, dar nimic nu atestă că am fi ajuns la o cunoaștere a inconștientului real, ci mai curând la un model pe care îl verificăm în aparență, mascând un inconștient mai profund.¹⁷ Implicatia în etica contemporană este majoră, implicând criterii ale comportamentului și fericirii personale străine spiritualității creștine, se atestă totuși o mare nevoie de analiză și autocunoaștere. La început, nimeni nu se gândea să-l citească pe Freud așa cum citești un filozof, dar astăzi textele freudiene încep să fie citite în acest fel, nu pentru o cunoaștere pozitivă, ci pentru a pune în lumină o problematică.

Aici intervine și rolul teologului, de a face o separație între achiziții ale cunoașterii și ideologia ateistă, deterministă, și de a valorifica în dialogul intercultural un limbaj ce poate fi asimilat și transfigurat. Astfel avem un ansamblu de cuvinte de origine foarte diferită: energie, dinamică, regresie, inconștient, sine, complex Oedip, iubire, ură, angoasă, masculinitate și feminitate, etc.

O îmbogățire a tipologiilor și limbajului psihanalitic o aduce, de pe o poziție dizidentă, Carl Gustav Jung (1875 – 1961), psihiatru elvețian, care,

14. Francoise Parot, Marc Richelle, *Introducere în psihologie, istoric și metode*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 11;

15. J. P. Pontalis, *După Freud*, Editura Trei, București, 1997, p. 20;

16. *Ibidem*, p. 90;

rupându-se de Freud, și-a construit propriul sistem psihanalitic. De la el ne-au rămas termeni noi: complex, arhetip, extraversie, intraversie, sentiment de inferioritate, etc. Noi orientări au apărut în opera lui Alfred Adler, și apoi în curentele psihanalitice apărute după anii '30, și incluse sub numele de neofreudism.¹⁸

J. P. Pontalis crede că impactul avut de psihanaliză este și un rezultat al lipsei de comunicare din societatea contemporană: „a nu vrea, a nu putea să audă”¹⁹. Aici apare însă și principala problemă din punct de vedere duhovnicesc: fără har omul nu va putea discerne în această ascultare interioară, între glasul demonilor și glasul propriei sale vocații. Astfel, cum spune mitropolitul Hierotheos Vlachos, o astfel de cunoaștere autonomă a sufletului se poate transforma într-o adevărată erezie, aplicabilă și în plan moral.²⁰ Astfel, ereziile morale actuale își pot găsi sprijin în unele concepții psihanalitice străine de firescul adevăratei vieți.

Determinism și darwinism în psihologia lui S. Freud. Premize ale reductionismului

Psihologia trebuie integrată în istoria gândirii despre natura ființei umane, ea participă la construirea unei imagini despre om, caracteristică unei societăți date la un moment al istoriei. Putem spune că studiază omul ideologic²¹ în funcție de societate și epocă, și construiește la rândul ei o imagine cu impact ideologic deosebit. Aflată sub influența paradigmatelor dominante (ex evolutionismul), se pune problema sincerității spuselor despre om.

De la început, s-a constatat prin cuțetarea lui Freud, o adevărată aversiune împotriva religiei și ambiția de a furniza o bază și un limbaj strict rational valorilor umane. Psihanaliza ajunge astfel dominată de materialismul evolutionist. Astfel, „psihe” (sufletul) nu este decât o treaptă

17. *Ibidem*, p. 92;

18. Dr. Ion Mânzat, *Istoria universală a psihologiei - curs*, Universitatea Titu Maiorescu, Facultatea de Psihologie, București, 1994, p. 72;

19. J. P. Pontalis, *După Freud*, op. cit., p. 15;

20. Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapeutică ortodoxă*, op. cit., p. 197;

21. Francoise Parot, Marc Richelle, *Introducere în psihologie*, op. cit., p. 10;

superioară de dezvoltare a materiei. Freud urmează concepția materialistă a scolii de la Helmholtz, conform căreia nici un fel de alte forte decât cele obisnuite, fiziochimice, nu acționează în interiorul organismului.²²

Freud susține că o bună parte a lanțului determinist se petrece în inconștient și adaugă semnificației rostului fiziologic al proceselor psihice, principiul „teleologic”, astfel că el poate fi considerat un bun biolog postdarwinist.²³

Pentru Freud psihicul este alcătuit din procese paralele cu cele biologice, fizice, ca atare nu există psihic fără fizic, iar procesele fiziologice au o oarecare prioritate. Totuși, materia și sufletul sunt intrinsec diferite și nu vede nici o posibilitate de a traduce procesele psihice în termeni fiziologici, deci determinismul lui intră în impas, când se confruntă cu realitatea. O cale de apropiere o vedea în folosirea unor termeni, concepte fizice, cum ar fi acela de energie. Când Freud scrie că o emoție produce paralizia unui membru, legătura dintre cele două procese și se pare extrem de obscură.

Oamenii diferă în felul în care corpul lor răspunde la afecte, ceea ce Freud va numi „complementă somatică”, deci se constată dependența fizicului de suflet, dar explicată tot în termeni materialisti. El este obsedat de termenii cheie, de cantitate și energie, reprezentând suma excitațiilor cu suport neuronal, cu origine dublă, exterioară și interioară corpului²⁴.

Unitatea între suflet și trup este afirmată, în gândirea creștină într-o perspectivă oarecum inversată, în care sufletul este cel care susține și modelează trupul. Așa cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, omul se poate regăsi cu adevărat numai prin „duhul”, prin partea spirituală, care este prezentă în aceeași măsură peste tot, trecând prin toate, pentru că apropierea dintre duh și firea materială se face într-un mod neînțeles și mai presus de fire, unirea dintre ele petrecându-se atât din interior, cât și din exterior²⁵.

Psihanaliza, pornind de la premise false, nu poate decât să constate, nu să explice acea lucrare a energiei sufletului asupra structurii fizice.

22. Michael Palmer, *Freud și Jung despre religie*, op. cit., p. 17;

23. Biberi Ioan, *Probleme de psihologie antropologică*, Editura didactică și pedagogică, București, 1997, p. 62;

24. *Ibidem*, p. 67;

25. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, p 46;

Astfel, Freud vorbește despre o „omnipotentă a ideilor”, despre o ideomotricitate a compusului psihofizic, fără explicație în zona materialismului. O viziune monistă, care reduce spiritul la manifestările neurofiziologice ale creierului, este insuficientă, viața psihică nu se reduce la creier. Importanța organică a creierului în puterea de judecată și influența negativă a bolilor asupra facultăților sufletești nu reprezintă o dovadă că puterea spirituală se reduce la niște simple limite spațiale.²⁶

Structura și dinamica psihicului în viziune freudiană

1. Notiunea de psihic în psihanaliză și în teologia patristică

Psihanaliza vrea să îl așeze pe om în „căutarea propriului său suflet”²⁷ (C. G. Jung), dar ce se înțelege prin notiunea de psyche - suflet? Mitropolitul Hierotheos Vlachos socotește că termenul de psihic din psihologie nu are nimic de a face cu termenul de suflet al Sfinților Părinți²⁸. Freud definește psihicul sub forma de aparat psihic. Structurarea „psihismului” ar sugera acea ridicare evolutivă, a omului, pe stadiul superior al elaborărilor corticale. Acest aparat psihic, numit uneori și suflet, este văzut ca o structurare de sisteme care funcționează după modelul procesului reflex. Este un model sau o „ficțiune”, care explică transformările energiei interne, funcția lui fiind tocmai menținerea la cel mai scăzut nivel a energiei interne.²⁹

De altfel, termenul de suflet este dificil de înțeles și în teologia patristică. Sensul patristic a fost influențat de cel platonice, așa cum există în corp sângelui așa există și sufletul de esență spirituală nedefinită. Termenul ebraic, „nephesh”, arată modul în care viața se manifestă în om, nu se referă numai la partea spirituală, ci identifică pe omul întreg și viu, este izvorul energiei ce însuflețește trupul.³⁰ Psihanaliza surprinde acest aspect dinamic și energetic al existenței psihice, care implică întreaga structură biofizică, dar refuză ideea naturii spirituale a acestei energii.

26. *Ibidem*, p. 36;

27. Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică*, op. cit., p. 69;

28. Mitropolitul Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă*, op. cit., p. 202;

29. *Vocabularul psihanalizei*, op. cit., p. 61;

30. *Ibidem*, p.72;

Revelatia ne arată că această structură energetică spirituală vine de la Dumnezeu, însufleteste trupul, și se exprimă prin trup. Materia devine trup prin suflet și sufletul poartă o formă potențială, exclusivă, a trupului.³¹ Mai mult decât energie vitală, sufletul omului este suflet viu, transmis prin suflarea lui Dumnezeu, care-l face să aibă trăsăturile caracteristice ale existenței lui Dumnezeu, manifestate și ele ca energii, ca puteri întreite: minte, rațiune și duh, devenind icoană a Fiului, a Cuvântului.

2. Problematika inconstientului

Ideea de inconstient a apărut în romantismul timpuriu, fiind menționat încă din 1869 de Ed Von Hartman. Ideea proceselor mentale inconstiente era utilizată în cercurile medicale și psihologice, meritul lui Freud este de a fi investigat clinic inconstientul și de a fi stabilit particularitățile sale funcționale.

Viata psihică nu poate fi redusă la ideea de constient, pentru că anumite „conținuturi” se găsesc în afara sferei conștiinței. Privit într-o perspectivă dinamică, energetică, la nivelul inconstientului se produc procese de descărcare a energiei psihice (de origine somatică sau externă). Suma excitațiilor interne tinde să se mențină constantă, iar eliberarea, descărcarea de energie generează plăcerea. La nivelul inconstientului, aceste schimburi energetice sunt fenomene primare, tinta lor este descărcarea excitației prin plăcere, deci guvernează principiul constantei sau al plăcerii. Aceste energii se află într-o mișcare liberă, spre deosebire de procesele secundare constiente, care produc inhibiții întinse ale acestei energii primare.³²

Afirmarea inconstientului a fost privită, de unii, ca o fantazare, o metapsihologie, argumentând că un fenomen inconstient nu ar mai trebui numit psihic, iar conștiința, chiar dacă are multiplicități și ambiguități, nu e totuși refractară la faptul de a se sesiza în totalitate.³³

Freud a știut să aprofundeze sensul, dinamica și structura inconstientului, ajungând la ideea că inconstientul constituie de fapt „cea

31. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistole, în Scrieri, partea a doua, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. int. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, p. 54;

32. Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică, op. cit.*, p. 67;

33. Henri EY, *Conștiința*, Ed. ătiințifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 328;

mai mare parte” a psihismului, o forță omnipotentă, extinsă la întreaga noastră ființă constientă.³⁴

Ceea ce este esențial pentru inconstient este mecanismul refulării, apărut ca o reacție de respingere a unor procese primare de satisfacere a plăcerii. Formele lui de manifestare sunt mult mai ample decât refularea, astfel că avem mai multe continuturi:

- 1) Inconstientul ereditar, predominant instinctiv și energetic.
- 2) Inconstient psihofiziologic, expresie a vieții somatice.
- 3) Inconstientul mnezic (rezervor potențial al experienței anterioare)
- 4) Inconstientul afectiv, reprezentat de dinamica fondului timic al afectelor și pulsioniilor.
- 5) Inconstientul „rational”, generator de sinteze mentale, responsabil de desfășurarea proceselor mentale, a intuiției, fanteziei, închipuirii și conduitei creatoare a omului.
- 6) Automatisme, reprezentând stabilizări a unor manifestări desfășurate constient³⁵.

Inconstientul este inclus în cele două topică, ale aparatului psihic, elaborate de Freud. Prima topică cuprinde: inconstientul, preconstientul și constientul. Între aceste subsisteme există bariere de cenzură, parțial deschise, există un permanent conflict și compunere a forțelor. Inconstientul exercită o acțiune permanentă, căutând eliberarea pulsională a energiilor, preconstientul încearcă să inhibe această descărcare imediată și să folosească doar o mică parte pentru procesele constiente.

În cea de a doua topică, inconstientul nu mai caracterizează o singură instanță, ci toate cele trei instanțe: sinele, eul și supraeul³⁶.

Constatățile psihanalizei despre inconstient nu sunt străine gândirii teologice ortodoxe. Scrierile patristice și filocalice vorbesc despre complexitatea sufletului omenesc, despre felul în care, odată cu căderea omului în păcat, cunoașterea, rațiunea și voința s-au pervertit, s-au întunecat, și omul s-a văzut divizat, cu o libertate restricționată de condiționările „inconstiente”: somatice, ereditare, ale patimilor și obiceiurilor păcătoase.

34. *Ibidem*, p. 345;

35. Vasile Perciun, *Psihanaliza didactică - prelegeri*, Editura „Augusta”, Timisoara, 2001;

36. Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică, op. cit.*, p. 82;

Gândirea patristică vede în acest spațiu al inconstientului și spațiul diverselor influențări spirituale ale demonilor, sau ale harului, influente pe care psihanaliza nu le ia în considerare și de aici multe concluzii gresite.

3. Structura tripartită a psihicului.

Sinele, eul și supraeul și raportul lor cu noțiunile atristice de minte și inimă

În această topică, cea mai arhaică zonă psihică (în sens evolutionist), este sinele, care conține tot ceea ce este ereditar, dat la naștere. Sub influența lumii exterioare, o parte a sinelui se dezvoltă într-o nouă structură, cea a eului, bazat pe un strat cortical prevăzut cu organe de receptare a stimulilor, și funcționând prin mecanisme de protecție împotriva stimulilor prea puternici.³⁷ Sinele este inconstient, eul este constient, dar are și el o zonă de trecere spre inconstient. Eul acționează ca un intermediar între sine și lumea exterioară, mediind între principiul plăcerii și principiul realității. Eul caută stimuli exteriori moderati, modificând și exteriorul în folos propriu, și exercită în interior o dominare a pulsioniilor instinctuale, în funcție de posibilitățile de manifestare a lor. Tendința generală este de a elibera, descărca acumulările energetice, menținând la nivelul cel mai coborât energia circulantă (prin conservare), descărcarea aceasta fiind resimțită ca plăcere. Apărarea și refuzarea se exercită nu împotriva inconstientului, ci împotriva polului pulsional al sinelui.

În perimetrul eului se încheagă în copilărie o structură numită supraeu, prin care se prelungeste influența parentală și a societății. Nici supraeul nu este o instanță independentă, el este în mare măsură inconstient și se cufundă în sine (inconstientul rațional și afectiv). Eul va căuta acum să satisfacă simultan cerințele sinelui (cu structura sa pulsională haotică), supraeului, constient și inconstient, și cerințele realității exterioare. Supraeul este izvorul cenzurii morale, pentru că el depozitează valorile sociale.

Eul, sau mai bine zis egoul (instanță psihică, nu persoană), în calitate de câmp al conștiinței, atunci când nu este capabil să stăpânească un conflict intrapsihic (între pulsione și valoare morală sau între pulsione și

37. Dr. Ion Mânzat, *Istoria universală a psihologiei, op. cit.*, p. 62;

realitate), își restrânge activitatea, ignoră și transferă în inconstient și simbolic procesul psihic, asigurând supraviețuirea psihică. Astfel, eul se descoperă având și el pulsiuni ale eului, asimilate pulsiunilor de autoconservare.

Funcționarea raționalității eului este supravegheată de supraeu, care are rolul unui judecător, sau cenzor, cu privire la ce face sau dorește eul rațional. Astfel conștiința morală, autoobservația, formarea idealurilor, sunt funcțiuni ale supraeului, care întruchi-pează o lege și interzice transgresarea ei³⁸.

Fidelă concepțiilor materialiste, perspectiva lui Freud degradează orice transcendență umană în imanent, în spațiul energiilor și forțelor fizice, dar, cu toate acestea, dincolo de strădania „științifică” evolutionistă, transpare adevărul revelat despre realitatea umană. Teoria lui Freud constată și descrie stadiul căderii în păcat. Termenii psihanalitici ar putea să fie integrați într-un discurs fundamentat patristic, descoperindu-le capacitatea de slujire adevărului (să nu uităm că și Sfintii Părinți foloseau termeni ai filozofiei și științei de atunci). În epoca patristică sufletul era împărțit în două: νοῦς, partea superioară rațională, și ψυχή, o funcție animală inferioară, numită de Avva Evagrie, partea pătimasă, care se subdivide în θυμικόν (partea irascibilă, iutimea) și ἐπιθυμητικόν (partea concupiscentă, pofta)³⁹. În limbaj psihanalitic avem structurat în partea patimasă sinele pulsional, cu cele două dimensiuni ale lui, eros (pofta) și thanatos (iutimea). Partea superioară, νοῦς, mintea, este partea ce cuprinde egoul rațional și supraeul moral și afectiv. Noțiunea de minte este adâncită în discursul patristic prin noțiunea biblică de inimă, „sălasul duhului”, care nu-și găsește un corespondent pe măsură în psihanaliză. Dacă teologia occidentală opunea inima, rațiunii, în patristica ortodoxă inima are o înțelegere mult mai complexă.⁴⁰ Așa cum arată părintele D. Stăniloie, există o inimă ca centru ascuns al minții, ca fată a ei întoarsă spre Dumnezeu. Ea rămâne închisă pentru conștiința noastră atâta vreme cât ne aflăm într-o existență inferioară, autonomă, închisă în orizontul văzut

38. Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică, op. cit.*, p. 90;

39. Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin, manual sistematic*, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 138;

40. *Ibidem*, p. 140;

al lumii.⁴¹ Prin căderea în păcat s-a produs depărtarea dintre mintea constientă, angajată în relații cu lumea exterioară, și mintea suprasensibilă, adâncul minții sau adâncul sufletului, numit inimă, centru sau rădăcină a vieții, punct misterios prin care Dumnezeu intră în viața omului cu toate darurile Sale. Mintea, ca exterioritate a conștiinței aflată în relație cu lumea, o punem în legătură cu eul constient, iar inima ca izvor afectiv și decizional, moral, o punem în legătură cu supraeul, un supraeu ce depășește condiționările sociale, istorice, și pe care l-am numi mai degrabă supraconstient sau tranconstient. Prin cădere, această inimă rămâne în mare parte ascunsă omului, pe structura ei necondiționată se grefează toate limitările istoriei personale. Astfel, căderea a adus, pe lângă o superficializare a conștiinței și o dizlocare a interiorității sufletesti între eul transcendent și eul empiric, supus stricăciunii. Vom vorbi astfel de o a doua „inimă”, un subconstient al patimilor, ca o memorie a vibrațiilor și faptelor noastre personale sau filogenetic ereditare. Acesta este locul întipăririi păcatului strămosesc care generează acel haos pulsional de la nivelul sinelui, constat de psihanaliză, dar și locul în care Hristos sălășluiește prin botez, recentrând, după curățirea de păcat, întreaga interioritate a sufletului.⁴²

Trebuie subliniat că psihanaliza cunoaște doar căderea, este străină de adevărul revelat despre starea harică, dinaintea căderii, și de starea omului în Hristos. Nici în starea primordială nu exista acea divizare între constient și inconstient, omul se cunoștea pe sine însuși și cunoștea chipul dumnezeiesc din el, în măsura în care Îl cunoștea și pe Dumnezeu. Interioritatea inimii, a conștiinței, era deschisă cercetării rationale, iar voința se supunea întru totul. Sufletul izvora din adâncurile sale acea lumină, care îmbracă și trupul în slavă. Iată deci o perspectivă inversată, conștiința omului și supraeul moral, nu apar într-o istorie evolutivă a omului, ci au reprezentat datul ontologic fundamental. La început nu exista o luptă între eul constient și legea conștiinței, pentru că erau unite, abia căderea în păcat a dus la inversarea oglinzii sufletesti de la transcendența divină la materia autonomizată. Puterile sufletesti s-au transformat în patimi,

41. Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. I, Editura Deisis, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, p. 188;

42. *Ibidem*, p. 126;

instincte, iar aceste afecte au cucerit „partea mai puțin rațională a firii”⁴³, sistemul vegetativ, și au dus la accentuarea animalității, simbolizată de Sfântul Grigorie de Nyssa prin „hainele de piele”. Astfel a apărut inconstientul pulsional, sinele, care se situează de acum, uneori, în raporturi conflictuale cu eul constient și cu supraeul moral. Transcendentul chipului dumnezeiesc al inimii se îndepărtează de minte și omul nu se mai cunoaște deplin. În Hristos se produce tocmai acea unificare a instantelor psihice, acea coborâre a minții în inimă însoțită de o asumare, pătrundere hărică a sinelui pulsional, legat de trup, pe linia firească: Dumnezeu, minte (devenită inimă), trup.

4. Constientul și conștiința morală

Dacă inconstientul este socotit marea descoperire a lui Freud, nu putem vorbi despre el separându-l de constient, chiar dacă inconstientul își arată o anumită autonomie. De altfel, o bună parte a acestui inconstient îl reprezintă refulatul, rezultat din dinamica conflictului cu constientul.⁴⁴

Eul ca instanță psihică are o funcție executivă, el controlează aparatul motor și receptiv, reprezintă ceea ce am putea numi structura câmpului conștiinței, unde vorbește atât sinele, cât și supraeul. Conștiința vizează, deci atât autocunoașterea, cât și experiența realității exterioare. Structurile conștiinței funcționează ca niște funcții de organizare pentru realitatea interioară și exterioară, și se bazează pe o permanentă delimitare și separare în raport de un eu cunoscător, eu pe care îl putem numi individualitate, persoană. Această negativitate a separărilor organizatoare este asimilată, în psihanaliză, pulsionilor morții. Negativitatea conștiinței realizează controlul constient și armonizarea cu supraeul, a fi constient înseamnă tocmai asumarea acestei funcții de negație, de inhibiție și control în raport cu o instanță superioară⁴⁵. (Am putea nota că a fi constient te pune întotdeauna în raport cu instanța supremă, cu Dumnezeu care-ți vorbește prin glasul conștiinței).

Conștiința își exercită acțiunea în afară printr-o structură a percepției care solicită gândirea și limbajul, pe nivelele experienței spațiului și

43. *Ibidem*, p. 75;

44. H. Ey, *Conștiința*, op. cit., p. 348;

45. *Ibidem*, p. 369;

timpului⁴⁶. Ea își structurează în permanentă și fără repaus propria constituție, printr-o structură de opoziții și negații, care conferă conștiinței o severitate a cenzurii sale, permanent treze, o funcție precisă de aplicare vigilentă a unei legi, împotriva principiului plăcerii, în numele principiului realității. Conștiința este în mod permanent reflexivă, printr-o gândire discursivă. Această gândire discursivă controlează gândirea imaginativă, care exprimă jocul inconștientului, prin ea omul se cunoaște pe sine și locul său în lume.

^ai morală ortodoxă vede în conștiință acel for interior în care se face evaluarea vieții noastre și se iau deciziile, dar trebuie să facem o diferență între raportarea la elementele condiționatului trupesc și istoric - exterior, constatată de psihanaliză, și dimensiunea personală a necondiționării, dată de raportarea, prin structura ei teologică, la realitatea supremă - Dumnezeu, dimensiune străină abordării psihanalitice. Organizarea conștiinței în ordinea spațială și temporală a lumii este depășită de integrarea, prin conștiință, în ordinea divină a lumii. Această ordine divină a lumii este prezentă prin dimensiunea morală a conștiinței care ne raportează întotdeauna la o anumită „lege”, principiu. Prin conștiința morală avem cunoașterea valorilor și intuim ce trebuie să facem și cum. Psihanaliza izolează această structură a „legii” în sfera supraeului, forta coercitivă, parțial inconștientă, apărută ca o dezvoltare socială a eului. Gândirea creștină accentuează tocmai dimensiunea necondiționată a conștiinței, dată de „socialul” prezentei dumnezeiești. Astfel, conștiința se face spațiul libertății creatoare, apar niste variabile personale neglijate de psihanaliză. Autoritatea valorilor transmise social, în special, prin părinți este susținută tocmai de autoritatea divină, realitatea supremă, față de care conștiința se raportează în mod permanent, chiar dacă o face inconștient.

Psihanaliza constată că fără această cenzură a conștiinței, dată de supraeu, nu ar putea exista societate umană, supraeul cultivă eul ideal, omul cum ar trebui să fie el. Apariția misterioasă a acestui supraeu, în istoria filogenetică a neamului omenesc, nu-și găsește la Freud o explicație plauzibilă, nici măcar în plan științific.

46. *Ibidem*, p. 372;

El trece în speculație pseudostiintifică, atunci când formulează teoria hoardei primordiale și apariția complexului Oedip. Cele mai puternice instincte, pulsuni, eros și thanatos, transformate în dorința incestuoasă față de mamă și dorința uciderii tatălui, au fost satisfăcute prin acel păcat primordial al hoardei primitive: incestul cu mama și uciderea tatălui⁴⁷. În acel păcat primordial vede Freud apariția supraeului, a conștiinței morale, printr-un mecanism de compensare a lipsei tatălui, care fusese nu numai urât, dar și iubit. Imaginea tatălui este interiorizată în imaginea „legii”, și pulsuniunea morții thanatos este orientată împotriva propriului eu și provoacă durerea sentimentului de vinovăție. Astfel, conștiința morală este corelativă complexului Oedip, dorințele „oedipiene” față de părintele de sex opus, se izbesc de interdicții categorice, copilul renunță la satisfacerea acestor dorințe și interiorizează interdicția, de aceea acestui complex îi succede un „supraeu” riguros, și de aici ideea că severitatea autopunitivă este legată tocmai de cerințe impulsionale mai puternice.⁴⁸ Supraeul copiilor se formează după chipul supraeului părinților, educatorilor, și de aceea devine reprezentantul tradiției, al tuturor judecăților de valoare care persistă de-a lungul generațiilor. Supraeul se îmbogățește apoi prin aportul tuturor exigențelor sociale și culturale. Studiul clinic constată că acest supraeu funcționează ca o instanță autonomă, de unde impresia de voce a conștiinței. Discursul lui este fundamental preceptual bazat pe limbaj.⁴⁹

După cum am arătat în capitolul anterior, avem aici o percepere inversată a structurării psihice, supraeul valoric, ca expresie a structurii teologice a omului, este anterior, nu posterior, eului empiric conștient, apărut prin ruperea legăturii cu Dumnezeu, transcendentă continuând să vorbească omului prin vocea conștiinței. Astfel am putea spune că supraeul, ca transconștient, este structurat fundamental, ontologic, după chipul părintelui ceresc, iar autoritatea condiționată a existenței, istoriei personale, nu face decât să îmbrace acea structură teologică fundamentală cu diferite „legi”. Creștinul îmbracă acea structură în Hristos, adevărata lege, care se potrivește pe deplin conștiinței, redându-i puterea și frumusețea, mai mare chiar decât cea dinaintea căderii.

47. Sigmund Freud, *Opere I*, Editura științifică, București., 1991, p. 31;

48. Ion Biberi, *op. cit.*, p. 86;

49. *Vocabularul psihanalizei, op. cit.*, p. 392;

Trebuie remarcat din psihanaliză, ca element pozitiv, adevărul despre rationalitatea, „logositatea”, conștiinței și despre influența reală a părinților și educatorilor în îmbrăcarea conștiinței, de unde concluzionăm o creștere a responsabilității socialului în educarea conștiinței morale.

5. Probleme de dinamică psihică. Refularea și sublimarea

Teoria refulării este piatra unghiulară pe care se sprijină întregul edificiu al psihanalizei. Freud a constatat, în practica clinică, că sunt lucruri pe care bolnavul vrea să le uite și pe care intenționat le menține, respinge, refulează, în afara gândirii sale conștiente. Refularea se produce în cazul în care satisfacerea unei pulsiiuni vine în contradicție cu alte exigente. Ceea ce se refulează, nu este pulsivitatea, ci atare, ci reprezentanții ei (gânduri, imagini, amintiri).⁵⁰

Fiecare element refulat are un destin special, „cu totul individual”, în funcție de gradul de deformare sau valoarea afectivă. Aceste elemente refulate nu sunt distruse, ele au tendința de a reapare la nivelul conștiinței, prin formațiuni de compromis, mai ales când apar evenimente actuale care evocă materialul refulat. Această întoarcere a refulatului se face prin simbolizări ale imaginației, vise, acte ratate, etc.⁵¹

Înțelegerea acestui mecanism este de folos în înțelegerea acelei ispite interioare despre care vorbesc scrierile filocalice. O înțelegere duhovnicească vede aici și mecanismele demonice de hărtuire a conștiinței, prin întoarceri ale refulatului. Există o evoluție a discernământului duhovnicesc, de la sesizarea ispitei exterioare, materiale, la o interiorizare a mișcărilor pulsionale și în cele din urmă o sesizare a demonilor ca sursă primară.⁵²

Refularea poate fi privită și ca o lasitate a conștiinței, care nu vrea să trăiască și să soluționeze, la lumina zilei, conflictul cu patimile. Autocunoașterea progresează odată cu viața duhovnicească, dar pe orice stadiu poate interveni acțiunea părintelui duhovnicesc, care descoperă refulările ascunse ale păcatului și mediază conflictul⁵³.

50. *Ibidem*, p. 352;

51. *Ibidem*, p. 353;

52. Andre Godin, *Tentation în Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et Mystique, Doctrine et histoire*, Tome XV, Ed. Beauchesne, Paris 1991, p. 228 ;

53. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Asociația Filantropică creștină Christiana, București, 1994, p. 107 ;

Am putea spune că „simptomele” de întoarcere a refulatului ne vorbesc despre patimile aflate în suflet, care răscolesc starea inimii, a sufletului. Amintirile pătimate furnizează materia principală a gândurilor, sub influența inductoare a demonilor. Refulatul se descoperă astfel ca o respingere, o negare a unui trecut ce nu poate fi depășit. În profunzimile ființei noastre acționează în simboluri și contradicții, principiul plăcerii și instinctele morții, angoasa, agresivitatea, dorințele firești și patimile, tot ceea ce este opac, ce nu poate și nu trebuie să fie spus. Refulările existenței personale se adaugă sinelui, unde sunt depozitate, filogenetic, experiențe ale refulărilor anценstrale.⁵⁴

Constatări interesante ale psihanalizei se fac cu privire la intervențiile perturbatoare pe care refulatul le poate exercita asupra vieții conștiente, prin actele ratate: lapsusuri în exprimare, în scriere, amnezii momentane, acte gresite involuntare. Freud descoperă că acestea exprimă de fapt o realitate psihică. De exemplu, când „ne ia gura pe dinainte”, spunem exact ceea ce am vrut să disimulăm. Lapsusurile lasă să străbată, prin cenzura conștientă, ceea ce „tinde” în adâncurile noastre. Un cuvânt gresit, deformat, poate fi o condensare de mai multe cuvinte, la fel o imagine onirică. În cazul iluziilor auditive putem avea impresia că auzim ceea ce ne preocupă, ceea ce ne interesează. Dinamica aceasta se evidențiază în cazul uitărilor momentane. Atunci când undeva există o intenție reprimată, „uităm” să ne ținem o promisiune, să venim la o întâlnire, etc.⁵⁵

Este normală și absolut necesară o frânare a activității instinctuale, o modulare de către eu. În copilărie, interdicțiile asupra instinctului apar în legătură cu diferite interacțiuni ale copilului cu mediul, echivalează cu socializarea copilului și configurează profilul eului. Eul stabilește un echilibru specific între energia frânată și cea eliberată, între frustrarea care se asociază cu teama și satisfacerea asociată cu iubirea. Echilibrul instinctual este însă o posibilitate, nu o realitate. Atunci când pulsunile ating un nivel foarte înalt, unele manifestări nu mai pot fi controlate și se eliberează o parte din energie, prin imaginații, simboluri, acte. Aceste manifestări, atunci când sunt respinse, se cufundă din nou în inconștient

54. Henry Ey, *Conștiința*, p. 339 ;

55. Ion Biberi, *Probleme de psihologie antropologică*, op. cit., p. 71;

și constituie refulatul. Cantitatea de energie psihică refulată se înmagazinează în sine și influențează puternic experiența ulterioară. Soluția pentru aceste energii necontrolabile este sublimarea.

Sublimarea înseamnă obținerea de satisfacții prin eliberarea de energie pulsională, pe alte căi decât cea organică, căi acceptabile social, moral. Astfel apar preocupările artistice, elementele de civilizație. În orice sublimare Freud vede de fapt o desexualizare sau, mai bine zis, o orientare narcisică a forțelor impulsionale, sexuale spre un anumit ideal al eului, creat printr-o confluență între dinamica psihică proprie și modelele de satisfacere oferite de cultură. Astfel sublimarea constituie una din trăsăturile cele mai izbitoare în planul civilizației. Ea este cea care permite activităților psihice superioare științifice, artistice, să îndeplinească un rol așa de important în viața civilizată.⁵⁶ Sublimarea este pentru Freud o pătăleală necesară.

Morala ortodoxă nu poate fi de acord cu ideea că manifestările spirituale, culturale ale omului sunt căi nefirești și forte de manifestare a energiei instinctuale, dimpotrivă putem spune că energia erotică se degradează de multe ori în spațiul instinctual. Recunoaștem tocmai în manifestările spirituale, înspre valoare și prin valori culturale, starea naturală a sufletului însetat de absolutul existenței și orientat în chip firesc spre valoarea absolută, spre Dumnezeu. Noi numim această manifestare a dorinței sufletului înspre Dumnezeu, prin valorile culturale, transfigurare, nu sublimare.

56. *Ibidem*, p. 73;

Alexandru Truscă

Relatia om – nume – Dumnezeu ca împărăție vesnică a desăvârșirii – consideratii asupra importanței numelui creștin –

Abstract

The following study presents some considerations on the significance of the Christian name in the relation human-name-God. Themes such as: Etymological foray: the name as reality and law; The person as theological basis of the name; Christian name-Christian identity, give soundness to the study below.

I. Introducere

Trimitându-^ai Apostolii la propovăduire, Mântuitorul Iisus Hristos le descoperă acestora, sub forma îndemnului, semnul sub care aveau să se situeze viitorii convertiți: botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (Matei 28, 19). Pecetluirea cu numele Persoanelor Treimice ca semn distinctiv al asezării neamurilor botezate în perspectiva dobândirii Împărăției lui Dumnezeu face ca fiecare ființă omenească în parte să beneficieze de aceeași garanție în numele lui Dumnezeu a existenței acestei Împărății în scopul eternei desăvârșiri dumnezeiești. Fiind vorba de „o ontologie ale cărei rădăcini plonjează în viitor, în eshatologie”¹, fiecare om se bucură

¹ Mitr. Ioannis Zizioulas, *Fiinta eclezială*, trad. rom. Aurel Nae, Edit. Bizantină, București, 1996, p. 56, nota 48.

de această garanție oferită lui de Dumnezeu prin Taina Botezului, moment în care el face primul pas spre identificarea cu această Împărăție prin actul punerii numelui din a 8-a zi de viață, sacramentalizat propriu-zis în desfășurarea primei Taine de inițiere creștină, ceea ce reprezintă dobândirea unei noi identități, care îi permite situarea într-un raport personal cu tri-personalitatea unică dumnezeiască. Omul este găsit de Dumnezeu prin Botez, Care îi luminează interiorul adevăratei Împărății și adevărata cale întru care trebuie să umble, în cunoaștere (Ioan 17, 3) și desăvârșire (Matei 5, 48). Se impune însă, ca necesitate adecvarea unui răspuns chemării divine, din partea omului, prin construirea unei realități ce ar urma să dețină esențial funcția de a depăși nominalismul actual, impunând ca alternativă supra-naturalul tainic al corespondențelor dintre om, numele său și Dumnezeu, într-o lume care vizează în primul rând o *altă* lume, pentru că aceasta de acum este de-abia o prefigurare a celei ce va să vină.

Întelegerea raportului om-nume-Dumnezeu ca Împărăție-vesnică-a-desăvârșirii poate fi înlesnită dacă vom ține cont de anumite factori.

II. Incursiune etimologică: numele ca *realitate* și *lege*

Este imposibil ca determinările noastre legate de nuanțele, trăsăturile și însușirile caracteristice unei persoane să corespundă în mod necesar doar uneia singure, fiindcă formulările obiective ale limbajului sunt insuficiente în a semnala caracterul unic și distinct al unei persoane și nu al mai multora. Doar numele este singurul în măsură să consemneze unicitatea unei persoane, dincolo de concepte și determinări.²

Teologia nu a elaborat până acum o definiție a numelui, fapt care poate dăuna cercetării prin lipsa unei experiențe științifice în acest sens, analizând prea puțin importanța și impactul pe care numele îl are în derularea unor raporturi interpersonale, divino-umane sau umano-umane. Din această cauză, pentru a pătrunde sensul cuvântului „nume” va trebui ca inițial să parcurgem un scurt itinerar semiologic și etimologic în scopul creării câtorva direcții de analiză a însemnătății numelui dobândit la Botez. În primul rând va trebui propus un tip de „riguroasă semiologie a

² Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. rom. C. Coman, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 44.

semnificatiei”, asa cum este privită semiologia saussuriană³, iar pe de altă parte considerentul că, în privinta numelui, avem de-a face cu un cuvânt translingvistic.

Primul aspect extrem de interesant este reprezentat de rădăcina cuvântului *nume*, dedusă din înrudirea grafologică si fonetică a aceluiași termen în limbi diferite ca situare geografică sau continut, ceea ce conduce subtil către ideea unui început unic al cuvântului în calitatea lui de concept, putându-i-se atribui cu usurință o origine comună, fapt mai puțin întâlnit în cazul altor termeni. Limba greacă îl folosește pe *to onoma*, limba latină pe *nomen*, engleza pe *name*, franceza pe *nom*, germana pe *name*, indiana pe *nama* etc. Se pare că numele nu este doar o chestiune de identitate, ci si o chestiune de limbaj care ajunge să transceadă, ca origine, orice timp istoric, aflându-si începutul si rezolvarea înaintea tuturor formelor de limbaj, adică în Dumnezeu, mai precis în *numele* lui Dumnezeu. „Se cunoaste importanta folosirii Numelui lui Dumnezeu la iudei: trei nume sunt socotite a exprima esenta însăși a Divinității, dintre care cel mai important este Tetragrama (YHVH, *n.n.*), Numele secret, ce nu poate fi rostit decât de către Marele Preot. Alte nume (Adonai, Shaddai...) indică anumite prerogative sau *calități divine* (subl. aut).”⁴

Moise a primit de la Dumnezeu confirmarea absolutului prin numele care concentrează în sine o realitate originantă si ultimă (Iesire 3, 14), ceea ce dovedeste că acest nume nu este doar semn al unei calități, ci este realitatea însăși: „Eu sunt Cel Ce sunt” reprezintă ceea ce Dumnezeu este de-a pururi cu si fără timp. Acest nume este succesorul altuia în istoria biblică a cunoasterii lui Dumnezeu după nume. Primul nume, *Elohim* („Creatorul”), afirma o altă realitate divină, aceea a originii creatiei în Dumnezeu. După nume, El ajunge să fie cunoscut ca „Cel Ce este” si se transformă evolutiv-teologic, arătând că Dumnezeu Se revelează treptat ca nume al unei realități al cărei subiect si obiect este El Însusi. Această progresie în cunoasterea după nume (în sensul cunoasterii după puterea de înțelegere a planului divin) are o corespondență si în cazul anumitor persoane biblice, căroră Dumnezeu le schimbă numele (Avram în *Avraam*,

³ Felicia Dumas, *Gest si expresie în liturghia ortodoxă*, Ed. Institutul European, Iasi, 2000, p. 15.

⁴ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionar de simboluri*, vol.2, Ed. Artemis, Bucuresti, f. a., p. 353.

Sara în *Sarra*) pentru că noul lor nume avea să semnifice o treaptă superioară în cunoasterea tainei mântuirii – calea către desăvârșire, dobândind un alt sens decât cel pe care îl vedeau Adam și Eva în onomastica urmașilor, fapt ce va culmina în numele lui Iisus Hristos, pentru care se vor pleca toți genunchii (Filip. 2, 10) și care este „mai presus decât tot numele ce se numeste nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor” (Efes. 1, 21). ⁵și semnificatia numelor vetero-testamentare, caracterizate de exprimarea unor năzuințe omenesti datorate pierderii Paradisului și a lui Dumnezeu, precum și semnificatia numelor novo-testamentare, care surprind nuanțe ale aceleiasi realități umane mântuite obiectiv, ambele capătă sens doar descifrate cu numele lui Iisus Hristos, identic în descoperirea tainei mântuirii și înainte, și după venirea Sa, însuși numele Său însemnând „Alesul” și „Mântuitorul”.

Numele lui Dumnezeu se impune deci, în calitate de regulă infinită a oricărei numiri ca transformare evolutivă a cunoasterii omului de către ceilalți, de la individ la persoană, de la persoană cu un statut indefinit - în abordarea ei sociologică - la persoană rânduită special spre o nouă treaptă a planului mântuirii, intrată în eternizarea timpului și a spațiului, fapt care poate fi dedus speculativ din conectivitatea fonetică a termenilor echivalenți pentru „nume” (din gr. *onoma* și lat. *nomen*) și „lege” (*nomos*). Corespondentele fonetice ale celor două limbi – reprezentantele unui teren propice dezvoltării avântate a gândirii și implicit a limbajului, nu pot trece cu vederea faptul că, în cazul Persoanei divine, numele Său este echivalent cu legea, adică realitatea existenței persoanei se impune *ca* lege definită prin nume. Interesant este și faptul că în limba greacă există cuvântul *nomothetes* care se traduce prin „legiuitor”⁵, fapt care servește legăturii dintre învățătura creștină despre Dumnezeu ca Legiuitor al lumii și numele în sine ca afirmare a legii unei existente, mai precis a unei *ousii* individualizată ca persoană, în cazul de față Persoana lui Dumnezeu fiind însăși legea, exprimată prin numele divine. În sprijinul acestei păreri poate fi declansat un alt demers speculativ al apropierii dintre *nomen* și termenul *numinos*, derivat din *numen*⁶. Atât *nomen*, cât și *numen*, desemnează o

⁵ Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, trad. rom. Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 189.

⁶ Rudolf Otto, *Sacralul*, trad. rom. Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 12.

persoană, primul în sens juridic, adică o persoană care intră sub incidența legilor, iar celălalt desemnând o persoană divină⁷. Luând în considerare sfîntenia absolută a lui Dumnezeu ca „sacru”, paronimia celor doi termeni nu pare a fi deloc una accidentală; mai mult, se pare că sensul unuia îl îmbogățește pe al celuilalt: atît timp cît persoana lui Dumnezeu nu este supusă incidenteî vreunei legi, atunci ea (persoana lui Dumnezeu) este Legea în sens absolut, fapt care conferă numelui lui Dumnezeu un caracter transcendental superior limbajului, numele divin neputînd fi posterior persoanei divine, ci simultan ei, adică vesnic. În această ordine de idei, legea numelui divin nu resimte dependentă de limbaj a legilor obișnuite, succesiunea „nomen” (*nume*) – „nomen” (*persoană în sens juridic*) – „numen” (*persoană în sens divin*) – „nomos” (lege) putînd demonstra că numele (sfînt) al lui Dumnezeu este însăși legea Universului în formularea felului existentei lui D, deci a tuturor celorlalte legi, luând în considerare următoarea observație. În limba franceză, cuvîntul „substantiv”, care desemnează gramatical categoriile de lucruri, se traduce și prin *nom* (aceeași observație, cel puțin ca înrudire grafologică, este valabilă pentru limba engleză, în care „substantiv” se traduce prin *noun*), ceea ce arată încă o dată că numele nu este doar o chestiune de limbaj, ci și de conținut (alegerea celor două limbi fiind făcută din rațiuni lesne de înțeles). Dacă vom privi lucrurile *si ca* substantive, este posibil ca rădăcina comună a acestor doi termeni să ne conducă la faptul că numele este de fapt formularea legii care guvernează materia individualizată în subiecti, imprimată de numele lui Dumnezeu, reprezentînd cea mai catafatică formă de apofatism existential și în același timp sublimarea lingvistică a ființei dumnezeirii ca „Cel Ce este”, adică legea care Își este Siesi lege și în același timp lege pentru orice alt tip de existentă. Numele lui Dumnezeu este „verbul”⁸ care, sub denumirea generică de „cuvînt”, se înrudește cu „substantivul” prin care se desemnează numele lucrurilor și al fiintelor (inclusiv persoane), aducînd pe același teritoriu, într-o formă translingvistică, realități diferite, dar înrudite, aceea a lui Dumnezeu-numele prin excelență și aceea a omului-nume prin relație.

⁷ Gh. Gutu, *Dictionar latin-român*, Ed. 3^{tiintifică}, București, 1997, p. 273.

⁸ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 45.

Faptul că numele este oarecum formularea legii care guvernează substanta subiectivizată are un puternic fundament biblic, deoarece Adam a fost capabil de a da nume tuturor animalelor imediat după crearea sa. Este de așteptat să ne întrebăm dacă Adam a realizat o acțiune la împlinire sau a știut că, *numind* animalele, nu făcea altceva decât să rostească legile proprii fiecărei forme de existență, spunând ceva despre modul în care există ele. Răspunsul este, cred, destul de simplu. Adam a făcut în primul rând o analogie cu raportul dintre Dumnezeu și numele Său, fapt care este imposibil să îi fi fost necunoscut în starea paradisiacă. Adam l-a cunoscut pe Dumnezeu ca pe „Cel Ce este” cel puțin printr-o simplă observare a realității, pentru că Dumnezeu *era* încă de dinaintea lui. Numele lui Dumnezeu i-a apărut nu ca Însuși Dumnezeu, ci ca felul-de-a-fi al lui Dumnezeu. Analogic, Adam a luat act de alcătuirea sa prin numele său (care înseamnă „pământ” sau „tărână”), realitate (observabilă atunci) cu totul opusă originii sale. Pe de altă parte nu poate fi exclusă o pronie specială a aceluia moment, prin care Adam a putut pătrunde formula legilor existenței, începută de analogia pe care Dumnezeu i-a sugerat-o folosindu-i substanta din care l-a creat nu numai ca materie specifică existenței lui, ci și ca nume. Mai apoi el a putut-o rosti pentru lumea înconjurătoare, începând cu Eva, numită *femeie* după origine și *viată* ca nume, creată *si* din coasta lui în timpul somnului, deci într-o stare care nu îi permitea să aibă un acces imediat la cunoaștere prin propriile capacități racionale.

Numele nu este deci câtuși de puțin restrângerea la o notiune abstractă a unui obiect concret, fiindcă între obiectul în sine și numele său există o legătură *existentială*. În timp ce o notiune abstractă există fără a conține măcar semnificații exclusive, numele unui lucru nu poate exista fără ca lucrul în sine să nu aibă existență, fără ca natura lui să nu aibă o reprezentare concretă aflată sub incidența oricărui tip de cunoaștere, ceea ce face din obiect continutul propriului său nume. Numele este definiția absolută a unui obiect, pe care îl reprezintă în interacțiunea lui nu cu alte nume, ci cu alte obiecte, la rândul lor *numite* prin propriul lor specific. Numele diferitelor obiecte care se împlinșă să interacționeze nu au numai rolul de a restrânge la minimum necesarul de informație al recepționării fenomenului, ci servesc și unui act superior de cunoaștere – facilitează

accesul direct într-o realitate complexă care poate fi stăpânită de rațiune prin simpla ei *numire*, fiindcă numele este instrumentul de acces al rațiunii la un obiect existent în chip real-fenomenologic. Din punct de vedere teologic, numele este semnul care, depășind orice explicație numenală sau fenomenologică, surprinde într-un mod concentrat absolut întregul continut al unui obiect, reprezentat nu doar de realitățile substanței, formei și întrebuirii lui, ci mai ales de funcția sa religioasă, iar în cazul omului de funcția eshatologică pe care o dobândește în Taina Botezului. Când facem referire la *numele* unui obiect, facem de fapt referire la o întregă înlănțuire de elemente reale cu o funcție simbolică și materială a căror menționare individuală, chiar expusă într-o ordine logică, nu poate surprinde obiectul în sine. Din această cauză numele devine o realitate care, deși nu are propria sa independență încadrabilă în rândul unor « categorii » - obiecte, reprezintă totuși prima formă de cunoaștere, mai mult, este cea mai sigură și exactă cale de cunoaștere înțeleasă cel puțin ca încadrare în categorie și extinsă la infinit ca raport inter-personal.

III. Persoana ca fundament teologic al numelui

Îndepărtat de Dumnezeu prin individualizarea implicită stării de păcat, omul „se coboară spre inconsistentă și spre o stare fără chip. Devenind un haos neunitar și impersonal, nu mai răspunde cu toată seriozitatea și ființa sa la chemarea prin care e agrăit pe nume.[...] Numele nu mai este pentru el conștiință distinctă de sine și de răspunderea proprie ce-i incumbă ca atare.”⁹ Apa Botezului restabilește însă în om chipul lui Dumnezeu și îi restituie acestuia viața dumnezeiască cea de după moarte.¹⁰

Botezul este prima formă dialogală în stare de har a omului cu Dumnezeu după cădere, posibilă dintru început doar datorită faptului că legăturile stabilite sunt realizate de două persoane veritabile. Acest tip de relație, specific doar persoanelor, exclude orice formă de conceptualizare, deoarece persoana nu este lucru și nici notiune, pentru că „a da notiunea de persoană este imposibil, căci ea se distinge de lucru tocmai prin faptul că, spre deosebire de lucru, care este pasibil de a fi cuprins într-un concept

⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1997, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

si, prin aceasta, este „transparent”, persoana este „netransparentă”, iese din cadrul oricărui concept, este transcendentă *oricărui* concept. Se poate crea doar un *simbol* pentru caracteristica fundamentală a persoanei sau o *emblemă*, un *cuvânt* si, fără a-l defini, acesta poate fi introdus în mod formal în sistemul celorlalte, făcând în asa fel încât operatiile generale care li se aplică simbolurilor să se extindă si asupra lui „ca si cum” ar fi într-adevăr semnul unui *concept*. Cât despre continutul acestui simbol, el nu poate fi relevat de către ratiune; el nu poate fi decât trăit în mod direct în experienta creatiei de sine, în auto – structurarea activă a persoanei, în identitatea constiintei spirituale de sine.”¹¹ (Toate sublinierile din text apartin autorului.)

Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost asteptată ca aparitie omenească a unei promisiuni divine; profetiile mesianice vorbesc despre sosirea lui Mesia Care si Dumnezeu, si om, va veni în lume arătând prin numele Său planul de mântuire a lumii. Faptul că Persoana Fiului devine si ipostas al firii omenesti face ca numele Lui omenesc, în termeni generali numit „cuvânt” si activat de implicarea dumnezeiască, să devină cuvânt „cu putere multă”, nedespărțit de lucrarea proprie. Fiind „Cuvântul - Dumnezeu care era la Dumnezeu” (Ioan 1,2), Iisus Hristos arată prin numele Său lucrarea Persoanei Sale, rânduită ca plan dumnezeiesc de salvare a omului. Persoana Cuvântului Dumnezeu Se întrupează devenind nu doar cuvânt mântuitor, ci si Cuvântul devenit om Care vorbeste prin Persoana Sa Dumnezeu – înomenită despre intrarea omului în Împărăția lui Dumnezeu. Cuvântul devine numele lui Dumnezeu într-un sens metafizic al originii lui în energiile dumnezeiesti, descoperit de noi abia după întruparea Fiului lui Dumnezeu, când am putut înțelege că si omul, odată cu interzicerea luării în desert a numelui lui Dumnezeu (Iesire 20, 7) ca afront adresat persoanei lui Dumnezeu, este creat după chipul lui Dumnezeu fiind în primul rând persoană, având sădite în sine capabilități comunicationale care îl diferentiază de orice animal, individualizându-l într-o formă personalizată specifică si unică, definibilă posibil ca nume. Numele său comunică în general creatiei printr-un singur cuvânt ceea ce persoana sa trebuie să devină. Acesta pune în miscare legăturile inter-personale, pentru că el

¹¹ Pavel Florenski, *Stâlpul si Temelia Adevărului*, trad. rom. Emil Iordache, Iulian Friptu si Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iasi, 1999, p. 58-59.

este semnul unei existente personalizate de chipul lui Dumnezeu si de numele dumnezeiesc. Prin numele propriu omul poate răspunde oricărei chemări, dar „numai când aude prin chemarea lui pe nume glasul lui Dumnezeu, omul răspunde cu adevărat, numai atunci își ia numele în serios. Numai atunci numele îi este un principiu distinctiv formator, numai atunci el este în adâncime o forță de personalizare.”¹²

Identificând persoana si mai adesea indicând si rolul ei în lume sau în planul lui Dumnezeu¹³, numele de Botez surprinde preeminenta raportului dintre persoana umană si Persoanele treimice asupra oricăror raporturi sociale, care tratează omul doar ca pe un individ al speciei. Încă dinaintea Botezului omul este acceptat în calitatea sa de persoană, însă prin Botez el dobândește o putere pe care nu i-o conferă venirea pe lume, aceea de a se defini pe sine ca persoană ancorată în transcendent, cu origini oarecum răsturnate si destinată unei finalități vesnice a...vietii. Acum omul I se poate adresa lui Dumnezeu ca persoană destinată altei lumi încă din lumea aceasta, răspunzându-I chemării nu într-o atmosferă ambiguă si obscură, ci cu siguranta unui parteneriat încărcat de iubirea si de sfintenia lui Dumnezeu. „În această relatie cu Dumnezeu, de chemare si răspuns, intră omul pe deplin în Botez. De aceea prin Botez i se dă omului si numele, care exprimă relatia în care el e pus cu Dumnezeu si pe care trebuie să si-o cinstească si să si-o împlinească. El e botezat pe nume, nu ca o ființă generală[...]. Propriu-zis, întrucât Hristos îl ridică pe om prin Botez la o viață nouă El Însusi îl aduce la această viață superioară, responsabilă, chemându-l pe nume cu puterea Lui absolut obligatorie, întemeind cu cel botezat o relatie personală, o viață de răspundere eternă la chemarea sa. Prin aceasta omul este scos din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii, întemeiate pe răspunderea eternă în fata lui Dumnezeu. El e născut la această viață nouă cu voia lui Hristos, dar si cu voia lui proprie, prin răspunsul său la chemarea pe nume, cum nu se întâmplă la nasterea lui după trup. Omul își primește la Botez numele său, care îl face constient de responsabilitatea sa personală. Acest nume îi dă forma sa personală adâncă, care e chipul

¹² D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 36.

¹³ Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dictionar al Noului Testament*, EIBMBOR, Bucuresti, 1995, p. 357.

lui Hristos în el. Animalul nu e persoană, pentru că nu e chipul lui Dumnezeu. Prin calitatea aceasta de persoană sau de chip al lui Dumnezeu răspunde el lui Dumnezeu și se dezvoltă și se menține în relația responsabilă cu Dumnezeu. De aceea forma aceasta personală unică a fiecărui om se imprimă tot mai mult în el, și în ea se imprimă însăși forma lui Hristos. Iar aceasta se face prin exercitiul responsabilității lui la chemarea lui Hristos, răspunzând tot mai mult în mod afirmativ la ceea ce îi cere Hristos.”¹⁴

IV. Numele în Taina Botezului

Sfânta Scriptură mărturiseste indirect că Dumnezeu îi cunoaște pe toți oamenii după nume, deoarece numele unora dintre ei vor fi scrise în cartea vieții (Luca 10, 20; Efes. 4, 3), iar numele altora vor fi șterse (Apoc. 13, 8). Aceste texte dovedesc nemijlocit că numele primit la Botez este recunoscut de Dumnezeu ca element cu valente sacramental-eschatologice, constitutiv ființei omului, neschimbabil și indelebil. Dumnezeu îi cunoaște pe toți oamenii după nume și aceștia vor intra în eshaton păstrându-și numele dobândit în trup, ceea ce dovedește cât de important este aportul material al trupului la viața spiritualizată de după moarte, o dovadă în plus că Învierea de obște și viața de veci se vor desfășura și prin concursul direct al trupului.

Dacă pentru existența mundană numele are o valoare statistică fără valente religioase, Botezul este actul sacramental care transformă neutralitatea soteriologică a numelui, experimentat ca simplu semn, în garant al viitoarei raportări la desăvârșire, pentru că întotdeauna numele arată ceea ce *este* purtătorul său, potrivit textului de la Iesire 3, 14; numele capătă astfel o funcție liturgică activă pe tot parcursul vieții creștinului în interacțiunea sa cu cele dumnezeiești, pentru că filosofia legăturii personale cu Dumnezeu se manifestă și ca *numire* cu ocazia fiecărui act sacramental la care creștinul este participant, direct sau indirect. Valoarea sacramentală a numelui este dedusă din săvârșirea majorității Tainelor și a ierurgiilor printr-o efectivă nominalizare, ceea ce arată că harul dumnezeiesc nu rezidă în formularea numelui, dar îl sfînteste. Din această cauză, între nume și purtătorul lui se înfiripează o legătură specială care

¹⁴ Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 36.

se transformă în primul semn al non-imanentei omului, apărută în Taina Botezului ca poartă de intrare în vesnicie și transcendent specific și posibil omului – asemănarea cu Dumnezeu.

Legătura inegalabilă existentă între Taina Botezului și punerea numelui este dată de interconditionarea reciprocă a importanței pe care cele două acte nedespărțite o au îndreptată în aceeași direcție, și anume administrarea Tainei Botezului pruncilor nou-născuți. Cele două acte sacramentale configurează real tipul de persoană care poate ajunge să-și depășească propria materialitate, recunoscându-și deplin originea divină. Înainte de a se fi cristalizat ca personalitate, nou-născutul este recunoscut ca persoană nu numai social, cât mai ales eshatologic, în tinta fixată omului de nasterea sa, conturată de Biserică prin numele pe care Botezul îl sfințește în calitate de purtător al tuturor codurilor sacre prin care omul va fi recunoscut în Împărăția lui Dumnezeu încă din primele zile de viață. Numele primit la Botez arată în ce măsură eu-l empiric este transformat în eu eshatologic care arată *cum va fi* persoana, în calitate de ipostas eclezial¹⁵, realitatea a cărei finalitate urmează să fie manifestată de existența în trup a chipului lui Dumnezeu.

Asocierea dintre punerea numelui și Taina Botezului subliniază într-o formă subînțeleasă acordul în care trebuie să fie situată încă de la început viața noului om cu destinația sa, care nu este moartea, ci viața vesnică în Împărăția lui Dumnezeu, loc în care se manifestă necesitatea îndeplinirii a două condiții: cunoașterea identității proprii și condițiile identificării în stabilirea raporturilor inter-personale stabilite acolo într-o formă specială. Fiind persoană inclusă unei realități divine exprimate de *nume*, omul nu poate replica nici un mesaj despre dezvoltarea personalității sale ca imediată comunicare a realității din care face parte decât prin numele său. Este imposibil de acceptat, asadar, despărțirea *numirii* prin Botez a persoanei unui nou-născut de începutul vieții lui, motivându-se lipsa de rațiune și implicit lipsa unei libertăți conștiente a copilului, pentru că, evident, este ignorată o rațiune superioară, aceea a deschiderii Împărăției lui Dumnezeu și a scrierii lui după nume în Cartea Vieții odată cu nasterea sa, iar nu la o dată ulterioară. Subliniind încă o dată faptul că

¹⁵ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 56.

numele de Botez surprinde în existența sa o realitate divină care așteaptă valorizarea ei într-o formă umană, botezarea nou-născuților se impune deci ca necesitate, viața în Hristos începând odată cu viața omului și continuând neîntrerupt odată cu scurgerea timpului, chiar și după moarte.

Numele este pus copilului candidat la Botez în a opta zi după naștere, în amintirea faptului că Mântuitorul a primit numele Său tot în a opta zi de la naștere, având calitatea celei de-a opta zi, a unei noi creații și a Învierii, și este unit cu însemnarea anterioară a frunții, a gurii și a pieptului pentru ca „să se însemneze Crucea Unuia-Născut Fiului [...] în inima și în cugetul lui”¹⁶, iar numele cel sfânt al lui Dumnezeu să fie pecete nelepădată pentru dobândirea fericirii celor alesi în Împărăția vesnică.¹⁷ Din acest moment omul devine rob al lui Dumnezeu și există în chip real ca persoană în care urmează să se sălășuiască Hristos, iar numele său exprimă această realitate. Mai mult, numele explică participarea omului la o anumită înfățișare a infinitului realității dumnezeiești prin actul sfintirii numelui său în Taina Botezului. Astfel, omul devine un apropiat al lui Dumnezeu și se va îndrepta spre casa Lui – Biserica – în calitate de viitor casnic al Lui. În acest moment originea omului în divin este recunoscută și afirmată ca proprie firii umane, fiind garanția dezvoltării unei relații interpersonale între om și Dumnezeu ca prim element constitutiv al asemănării cu El.

Invocarea cu valoare sacramentală a numelui lui Dumnezeu la începutul rugăciunii de primire în catehumenat fundamentează demersul haric la care urmează să devină participant candidatul, pentru că depărtarea de înșelăciunea cea veche este necesară și posibilă doar prin scăparea către numele cel sfânt și prin acoperirea sub aripile dumnezeiești¹⁸, moment în care se dezvoltă caracterul apotropaic al numelui lui Dumnezeu. Rugăciunea cere scrierea (numelui) candidatului în cartea vieții odată cu re-imprimarea adevăratului chip al lui Dumnezeu peste noul om, clipă în care acesta va începe să aducă slavă numelui lui Dumnezeu cel mare și preînalt.¹⁹ În acest moment începe surparea tiraniei diavolului printr-o formulă care opune numelui diavolului apelativul divin: „juru-te cu numele

¹⁶ *Molitfelnic*, EIBMBOR, București, 1998, p. 12.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

lui Dumnezeu”²⁰. A „jura” diavolul înseamnă aici blestemarea acestuia cu însăși realitatea puterii lui Dumnezeu concentrată în numele de Atotputernic, termen nementionat propriu-zis, dar subînțeles din cele trei exorcisme. Tot ceea ce este împotriva lui Dumnezeu și a creației Sale este reprezentat de Satana, al cărui nume înseamnă „contrar”, prin care se dovedește că lupta Bisericii cu diavolul este lupta cu posibila realitate a răului, realitate opusă teoretic Binelui în concepte și activată de o voință lansată liber într-o asumare a nesupunerii. Biserica îl blestemă pe diavol supunându-l statutului obligatoriu al neputinței de acțiune asupra omului prin chiar numele lui Dumnezeu, nume al unei realități absolute care desființează pur și simplu prezenta satanică în cursul revenirii omului la propriul său chip dobândit din creație, conținând încărcătura spirituală care, împlinită vesnic, definește în chip uman structurile chipului dumnezeiesc. Acum catehumenul este pus sub autoritatea numelui lui Dumnezeu; de fapt, el este introdus în antecamera desăvârșirii posibile ca persoană prezentă într-o realitate cristalizată ca nume al lui Dumnezeu. Urmează ca Hristos să poată începe să trăiască în viitorul botezat (Gal. 2, 20), iar acesta din urmă să devină *hristos* prin numele său (căci, „potrivit Părinților, fiecare botezat «devine Hristos»”²¹), direct alipit „pietrei din capul unghiului”. Aici ni se înfățișează misiunea Bisericii de a defini sacramental într-un timp care devine vesnic existența unui catehumen. Din această cauză demersul pre-baptismal al punerii numelui, alături de particularității Tainei Botezului, aceea de Taină a inițierii creștine, reprezintă intrarea într-o lume vesnic desăvârșită în viitor, ale cărei dimensiuni devin *acum* constitutive noului om, iminent membru al Bisericii. Numele de Botez al omului devine un alt mod de a trăi al persoanei sale. Din această cauză exorcismele opun diavolului numele lui Dumnezeu, deoarece viitoarea stare de comuniune inter-personală cu Dumnezeu arată că omul va participa la această stare prin însuși numele său. Ulterior, prin Taina propriu-zisă a Botezului, omul devine ca nume analogia cu corespondente sacre a realității divine, pentru că „omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi *persoană* (subl. aut.), personalitate, adică de a exista în același mod în care există și Dumnezeu.”²² Acum, când Taina se află în

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 55, nota 44.

²² Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 77.

plină desfășurare, Dumnezeu este invocat ca deja prezent cu numele, deci contextul în care se găsește comunitatea prezentă și cel care urmează a fi botezat este unul al sfinteniei desăvârșite. Se constată în același timp o creștere a tensiunii apropierei momentului însemnării cu însuși numele lui Dumnezeu. Este acea stare a unui *deja, dar încă nu*²³, care se va generaliza plină de profunzime după Botez în așteptarea cu nădejde a instituirii noului eon. Sosirea anticipată, dar nedesăvârșită a acestuia, corespunde afundării întreprinse în apa bapțială și a rostirii formulei Botezului, care nu este o repetare mecanică a îndemnului pe care Mântuitorul Hristos îl face Apostolilor Săi ca testament, ci este însăși mărturisirea pe care Biserica o face pentru fiecare nou creștin, aceea că el se așază prin Botez, asemenea tuturor celorlalți botezați, în numele, adică în realitatea existenței personale a lui Dumnezeu ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. De acum înainte, timpul pe care omul a început să-l trăiască odată cu nașterea sa face parte integrantă din veșnicie, numele lui fiind înscris în Cartea Vieții. El este un om nou, personalizat de Hristos cel veșnic și devine ipostas eclesial ce revelează viitorul în care este înrădăcinată persoana.²⁴ Acum omul s-a născut „de sus” (Ioan 3, 5), iar numele său devine elementul de legătură între persoana lui și Dumnezeu, unind două lumi metamorfozate într-una singură, aceea a desăvârșitei Împărăției veșnice a lui Dumnezeu.

V. Nume creștin – identitate creștină

Biserica învață ca potrivită pentru punerea numelui unui copil alegerea numelor unor sfinți, de regulă al celui/celeia din ziua de naștere a copilului, considerând că viața acestora este realitatea umană deja desăvârșită, asocierea numelui unui sfânt cu cel care urmează a fi botezat devenind tangenta infinitului desăvârșirii dumnezeiești. Pe de altă parte, sfântul respectiv va deveni protectorul noului botezat și intermediarul dintre

²³ Idee dezvoltată de Jean-Yves Lacoste ca tensiune permanentă între *aici* ca topologie preeshatologică și *dincolo* ca stare de Absolut manifestat, în *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, trad. rom. Maria Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001.

²⁴ I. Zizioulas, *op. cit.*, p. 59.

rugăciunile purtătorului aceluiași nume și Dumnezeu²⁵. A hărăzi sau nu candidatului la Botez numele unui sfânt ridică însă un semn de întrebare: care sunt implicațiile unei alegeri de nume străină de învățătura Bisericii?

Taina Botezului încreștinează nu doar omul, ci și numele lui, oricare ar fi acesta. Recomandările Bisericii, deși nu se ridică la valoarea unei dogme, au totuși în vedere faptul că alegerea unui nume de sfânt nu numai că trasează vieții noului creștin calea dobândirii unei forme a sfinteniei deja realizată, ci reprezintă și un prilej de mărturie creștină a comunității. Prin căutarea apropierei de Împărăția lui Dumnezeu, comunitatea face o referire explicită la acest lucru atribuind unui om numele unei amprente a lumii de dincolo, care Îl include pe Dumnezeu în destinul viitorului botezat. Dacă în vesnicie numele lui Dumnezeu este sfânt de sfintenia personală a lui Dumnezeu, creștinul trebuie să lucreze potrivit numelui pe care îl poartă, pentru că el nu este un simplu cuvânt, atât timp cât a fost lansat în calitate de model al sfinteniei unei alte lumi dobândită în lumea aceasta. Viața unui sfânt este, prin nume, direcția recomandabilă persoanei creștine, exprimând realitatea re-simțirii divinului din om ca semn distinctiv transfigurată de împlinirea deja în viața sfinților a unei infinit de mici părți din perfectiunea dumnezeiască, dar completă ontologic în dimensiunile ei umane. Din această perspectivă, punerea numelui caută să responsabilizeze persoana botezată cu numele unui sfânt nu numai în ceea ce privește legătura personală cu Dumnezeu, ci și în privința legăturii cu sfântul al cărui nume îl poartă, mai precis cu viața acestuia.

Când Biserica asociază un anumit nume unei persoane nebotezate, ea are în vedere dorința de a asemăna viața acesteia cu viața persoanei deja consacrată anterior în sfintenie, însă nu poate impune nimănui să-și asume destinul pe care l-a urmat sfântul al cărui nume îl poartă. Numele este doar o posibilitate de exprimare a căii de acces în lumea lui Dumnezeu. În nici un caz nu se poate spune că un creștin care nu poartă numele unui sfânt sau al cărui nume nu poate fi asociat etimologic cu oricare dintre dimensiunile Împărăției lui Dumnezeu i-ar fi mai greu să se

²⁵ Pr. Prof. Univ. dr. Vasile Răducă, *Cuvânt introductiv* la Aurelia Bălan Mihailovici, *Dictionar onomastic creștin*, Ed. Minerva, București, 2003, f.p.

mântuiescã. Este adevãrat cã unele nume par a-si fi pierdut aceastã calitate, însã ele nu trebuie privite decãt ca alterãri ale cuprinderii în termeni conceptuali a darurilor dumnezeiesti pe care omul le are în sine de la venirea pe lume, o continuare pãnã în vremurile noastre a insuficientelor pe care amestecarea limbilor de la Turnul Babel le-a produs în câmpul lingvistic. Pe de altã parte, crestinii ale cãror nume nu „spun” nimic despre Dumnezeu au ocazia de a „încrestina” aceste nume oarecum exterioare onomasticii specific crestine, dãruindu-le strãlucirea care izvorãste dintr-o autenticã vietuire crestinã. Putem înțelege deci cã identitatea crestinã a unui om botezat în numele Sfintei Treimi nu rezidã în numele sãu, ci în statutul sãu de persoanã intratã în comuniune directã cu Persoanele dumnezeiesti prin Taina Botezului. Din aceastã cauzã, alãturi de Mirungere si de Euharistie, Botezul este considerat prima Tainã a initierii crestine, pentru cã el deschide *nu numai*, ci *si* numelui, calea raporturilor inter-personale dintre om si Dumnezeu. În acest sens trebuie subliniatã deosebita importantã a constientizãrii credinciosilor în privinta perceperii identitãtii lor personale cu persoana lui Hristos si prin Hristos cu Dumnezeu în Bisericã.

În concluzie se poate afirma cã nu avem acces la propria noastrã identitate, la cea adevãratã (aceea de persoanã la temelia cãreia stã *personalitatea* lui Dumnezeu) decãt prin usa care este Hristos (Ioan 10, 9) si nu putem fi noi însine, decãt trecând prin aceastã usã²⁶. Intrarea noastrã în Împãrãtia lui Dumnezeu, împãrãtie care este întemeiatã în primul rând pe legãtura personalã cu Dumnezeu, nu se poate concretiza decãt prin asimilarea numelui nostru realitãtii aceluia *a fi* dumnezeiesc la baza cãruia stã persoana, afirmat *în mod necesar* mistic prin inter-sanjabilitatea nominalã om-Dumnezeu în mãsura specificului fiecãrei naturi. Formula Botezului o aratã evident: robul se boteazã ca nume *întru* alt nume; divinul ca har ia locul umanului înclinat spre pãcat, iar Hristos începe sã trãiascã în noua viatã a omului vechi mort pãcatului si viu al lui Dumnezeu (Rom. 6, 8-10).

²⁶ Michel Henry, *Eu sunt Adevãrul*, trad. rom. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 171.

RECENZII

**Thomas Merton, „Mistici crestini si maestri zen II”,
Trad. de Sorana Corneanu, Irina Marin, Maria-Alina
Manolescu si Petruta-Oana Năidut, Editura
Humanitas, Bucuresti, 2003, 245 p.**

Călugărul trapist american Thomas Merton a fost unul dintre cei mai lucizi cercetători ai convergenței religiilor, un om al secolului în care a trăit (secolul XX), care a încurajat foarte mult căutarea spirituală comună a Orientului și Occidentului.

Lucrarea lui Thomas Merton este una care dorește să atragă atenția asupra unui aspect mai puțin avut în vedere în dialogul ecumenic, acela al punerii față în față a celor mai autentici reprezentanți ai religiilor, adică a mysticilor acestora. Dacă s-ar realiza acest lucru, apropierea dintre diferitele tradiții religioase s-ar realiza mult mai ușor, deoarece toți aceștia vorbesc aceeași limbă, una a experienței spirituale rezultate din comuniunea cu divinitatea. T. Merton lasă să se înțeleagă că toate religiile, indiferent de drumurile lor particulare, duc spre același pol, opinie discutabilă din punctul nostru de vedere. El se înscrie, într-un fel, în deschiderea spre celelalte religii pe care a promovat-o Biserica Romano-Catolică după Conciliul II Vatican prin Declarația despre relațiile Bisericii cu celelalte religii *Nostra aetate*.

Lucrarea *Mistici crestini si maestri zen* în două volume, dintre care ne vom referi doar la cel de-al doilea, structurată pe mai multe capitole, tematic poate fi împărțită în două părți, prima care se referă la mysticii crestini, fie ei mystici englezi catolici, mystici ruși ortodocși sau la monahismul protestant, cu studiul de caz asupra shakerilor din Kentucky, pentru că în partea a doua să trateze problema monahismului budist zen.

Cele două părți ale lucrării sunt unite printr-un capitol intitulat *Contemplatie și dialog*.

Misticii englezi la care se referă Thomas Merton sunt cei din secolul al XIV-lea Richard Rolle, Walter Hilton, Julian din Norwich, la autorul scrierii *The Cloud of Unknowing* (Norul Necunoasterii), călugări contemplativi care au dezvoltat o formă de mistică în limba engleză, dar se referă și la misticii din secolul al XVI-lea Gertrude More și Augustine Baker, acesta din urmă aparținând secolului al XIV-lea „prin izolarea și originalitatea sa, prin spiritul său independent și singuratic” (p. 9). Autorul surprinde principalele trăsături care pot fi regăsite la majoritatea misticilor englezi. Acestea ar fi: „o spontaneitate, o sinceritate, o onestitate curajoasă amestecată cu umorul caracteristic Angliei” (p. 16), dar și „conștiința unității, a restaurării, a întoarcerii la starea originară de inocentă. Misticii englezi sunt oameni ai Paradisului și, cu cât percepția Paradisului este mai limpede și mai spontană, cu atât mai tipic englezească le este contemplatia” (p. 22). În scrierile lor nu se poate întâlni nimic morbid, nimic tragic sau purtând urmările unor obsesii, deoarece mistica lor este una a simplității și bucuriei (pp. 38-39), trăsături prin care se aseamănă mai mult cu mistica ortodoxă, răsăriteană decât cu cea apuseană, care are înaintea ochilor cu preponderență suferința Crucii lui Hristos.

Capitolul destinat misticii ortodoxe se referă la misticii ruși. Mistica rusă este una preponderent monahală, cu rare excepții, mănăstirile având o importantă crucială asupra societății. Potrivit lui Thomas Merton, monahismul rus a trebuit să soluționeze cel puțin două conflicte ivite în sânul său: cel dintre „îndemnul carismatic spre contemplatia singuratică îmbinată cu o activitate pastorală plină de har, pe de o parte, și, pe de altă parte, nevoia instituțională de a integra comunitatea monastică într-o structură organizată de putere social-religioasă” (pp. 82-83), iar celălalt conflict era cel dintre spiritualitatea ortodoxă răsăriteană și influențele apusene. El mai afirmă că nu putem despărți mistica rusă de puterea de iradiere pe care a exercitat-o cel mai important centru monastic al misticii ortodoxe, și anume Muntele Athos, iar roadele acestei iradieri au constat în împrărierea rugăciunii lui Iisus în mediul rusesc. Autorul prezintă pe scurt câteva chipuri de mistici ruși, cum ar fi: Sfântul Serafim de Sarov, un strălucit reprezentant al misticii luminii, Sfântul Episcop Ignatie Briancianinov, Ambrozie de la Optina sau Sfântul Teofan Zăvorâtul.

Deși pare ciudat, autorul vorbește și despre un monahism protestant. El consideră că apariția Protestantismului a reprezentat în parte „rezultatul crizei monastice de la sfârșitul Evului Mediu” (p. 96). Faptele la care se referea Luther, negând că omul ar putea fi justificat prin ele erau în primul rând regulile monastice. Dacă Luther a golit mănăstirile și schiturile Germaniei, mai nou, Protestantismul pare a fi regăsit spiritul monastic, ilustrativă fiind în acest sens comunitatea de la Taizé, care a găsit un larg ecou în toată lumea. Asistăm la o schimbare de atitudine în viziunea protestantă asupra vocatiei monahale. „Calea monahală nu mai e considerată în mod unanim drept o invenție pur omenească, impusă din afară asupra Evangheliei lui Hristos” (p. 97). Această schimbare de atitudine se regăsește și la nivel dogmatic, marele teolog protestant Karl Barth recunoscând că există o vocație a celibatului și considerând monahismul ca un protest împotriva secularizării Bisericii (p. 100).

Există și un studiu de caz: *Pleasant Hill. Un sat de shakeri din Kentucky*. Este vorba despre o realitate de la jumătatea secolului al XIX – lea din Statele Unite, shakerii sau pe numele lor complet „Societatea unită a celor ce cred în a doua venire a lui Hristos” fiind o fracțiune protestantă care credea în sfârșitul iminent al lumii, cu consecința imediată: retragerea din societate și adoptarea unui mod de viață celibatar. Au rămas cunoscuți în istorie prin dansul specific formei lor de cult, semn al prezentei Duhului Sfânt – spuneau ei - care făcea să tremure întreaga comunitate, de unde și numele lor, prin munca plină de concentrare care „îi arată pe acești credincioși ca fiind oameni sinceri, cinstiți, modesti, care își vedeau de treaba lor” (p. 108), dar și prin spiritul pacifist, ei refuzând să participe la Războiul de Independență. Shakerii se străduiau ca prin toate lucrurile să ajungă la adevăr, să fie ei însșiși și să evite exagerările de orice fel.

În partea a doua a lucrării, atunci când prezintă monahismul budist zen, T. Merton încearcă să descopere motivele care-l fac pe un om să intre într-o mănăstire budistă, pentru ca apoi să descrie viața într-o astfel de mănăstire.

Monahismul zen – afirmă autorul – se caracterizează prin simplitatea și austeritatea modului de viață, prin intransigența sărăcie, precum și prin modestia vieții în comun. Spre deosebire de monahismul creștin în

care se intră prin depunerea voturilor monahale pentru tot restul vieții, călugărul zen nu-si ia acest angajament pe viață, ci pe o perioadă determinată de timp. ³În ce privește idealul ascetic budist, acesta se deosebeste foarte mult de încrederea creștină în har, care cere „o încredințare totală lui Hristos”. Buddha îndeamnă numai la încrederea în sine: „Așa că, Ananda, trebuie să vă fiți propriile lămpi, să vă fiți propriile adăposturi. Găsiți-vă lăcasul doar în voi înșivă, nicăieri în afară” (p. 139).

În ce privește doctrina se poate spune că zen-ul nu are nici o doctrină; nu are nici cărți sacre, nici principii dogmatice, nici vreo formulă simbolică de credință. Zen-ul arată doar calea de urmat. Așa se explică de ce călugării zen au preferat experiența nemijlocită în locul cunoștințelor abstracte și teoretice dobândite prin studiu. Dacă pentru ei chiar și atasamentul față de învățăturile lui Buddha poate duce la orbire spirituală, era clar că își îndemneau discipolii să nu se ataseze de propriile lor învățături. În budismul zen întâlnim astfel, strădania către nonatasament și contemplatia apofatică care se rezumă în termenul „nonminte” sau *wu nien*. Cu toate acestea zen-ul nu îndeamnă la pasivitate, adevărata iluminare găsindu-se în acțiune, ci la deplina conștiință a dinamismului și a spontaneității vieții (p. 147).

În prezentarea acestei tradiții religioase, Thomas Merton îl citează adesea pe D.T. Suzuki, unul dintre cei mai mari specialiști în acest domeniu. Făcând o descriere succintă a budismului zen, specialistul D.T. Suzuki afirmă că: „întregul sistem al budismului zen nu este altceva decât o serie de încercări de a ne elibera de toate formele de dependență” (pp. 147-148).

Din punct de vedere antropologic, dacă în creștinism eul uman reprezintă punctul de pornire spre toate lucrurile, eul fiind subiectul înzestrat cu libertate, cu capacitatea de a cunoaște și de a iubi, având menirea de a fi înălțat prin har, în ce privește zen-ul lucrurile stau tocmai invers. Eul empiric stă atât la originea, cât și în centrul fiecărei iluzii. De aceea, în loc să afirme eul cu dorințele și bucuriile sale, călugărul zen caută să se elibereze cu totul de acest eu și de toate actele lui, pentru a descoperi spontaneitatea mai profundă care decurge din temeiul ființei (p. 151). În acest demers dacă el „se bazează doar pe capacitatea sa de a medita și de a-si impune o anumită disciplină, de a căuta perfecțiunea de unul singur, riscă eșecul și chiar pierderea minților” (p. 152).

În privința celui de-al doilea aspect, cel al vietuirii într-o mănăstire, T. Merton spune că viața monahală budistă este esențialmente o viață de pelerinaj, scopul pelerinajului fiind acela de a-l convinge pe călugăr că viața lui întreagă este o căutare, în exil, a adevăratului său cămin (p. 153). Pelerinajul acesta nu se încheie o dată cu încheierea perioadei de noviciat, căci după această perioadă călugărul se aterne din nou la drum, urmându-și căutarea.

La intrarea în viața monahală, pelerinul va fi supus aceluorasi exercitii de voință și răbdare care se practicau și în creștinism. Numai după o perioadă de cinci zile, pelerinului îi era permisă intrarea în mănăstirea propriu-zisă. Când i se permite intrarea în *zendo* (sala de meditație), acesta începe să ia parte la viața comunității. *Zendo* face parte din existența cotidiană a călugărului, deoarece pret de câteva ore pe zi călugărul trebuie să mediteze așezat în postura lotusului. Dar care este conținutul acestei meditații? Aici ne confruntăm cu celebrul *koan* (cărui T. Merton îi consacră un întreg capitol: *Koan-ul Zen*), care reprezintă una din creațiile originale ale budismului zen. „*Koan-ul* este o sursă enigmatică pe care *roshi* o poate da unui discipol să mediteze asupra ei... adevărata meditație koan este cea prin care discipolul ajunge să se identifice cu acel koan în așa măsură încât își percepe întregul sine ca pe o enigmă fără răspuns” (p. 156).

În *zendo* se rostesc un număr de rugăciuni liturgice foarte simple. Deși tradiția zen respinge ideea de citire a sutrelor și disprețuiește ritualismul, în *zendo* se citesc totuși sutrele. Mai există și alte ritualuri, cum ar fi ofrandele de tămâie în fața statuilor lui Buddha, dar se poate afirma că ritualul nu este niciodată prea elaborat. Zilnic *roshi* poate tine o predică sau poate avea un dialog cu discipolii.

Toate aceste informații prețioase despre doctrina și practica zen ne sunt oferite în partea a doua a lucrării, care se relevă a fi deosebit de utilă pentru cei care doresc să afle mai multe lucruri despre această tradiție religioasă în mare expansiune în lumea occidentală. ^ai datorită nevoii de a arunca o lumină suficient de clară asupra unei tradiții cu care intrăm tot mai mult în contact, recomandăm lecturarea acestei cărți.

Caius Cutaru

Monahul Teoclit Dionisiatul, „Sfântul Nectarie din Eghina, făcătorul de minuni”, traducere din limba greacă de Zenaida Anamaria Luca, Editura ΣΟΦΙΑ, Bucuresti, 2003, 406 p.

Constatăm cu bucurie că în ultima vreme, în peisajul publicistic de la noi se remarcă în chip deosebit o abundentă a scrierilor cu conținut duhovnicesc, vieți de sfinți (majoritatea lor foarte apropiați vremurilor noastre) sau culegeri de învățături ale acestora care au darul nu doar să informeze cititorul, ci să-l și bucure și să-l zidească duhovnicește din spiritualitatea și trăirea Bisericii de două mii de ani. O astfel de carte, minunată în conținutul său, este și lucrarea părintelui Teoclit Dionisiatul de la Sfântul Munte Athos, carte ce prezintă viața și unele învățături, predici și scrisori ale unui mare ierarh ortodox, descoperit de Dumnezeu ca ales al Său, Sfântul Nectarie al Eghinei. Cartea editată la noi în 2003, reprezintă traducerea din limba greacă a acestei lucrări, apărute în Editura Stupul Ortodox, la Salonic, în anul 1979.

La începutul lucrării este asezat actul de canonizare a Sfântului Ierarh Nectarie al Eghinei, emis de către Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului, Athenagoras, la 20 aprilie 1961, în care se spune că „De vreme ce fericitul întru pomenire Mitropolit fost de Pentapolis Nectarie Kefalas, mutat la Domnul pe 9 noiembrie anul mântuirii 1920, a dovedit o astfel de viață, deosebindu-se prin marea cuviosie a vietuirii sale pe pământ, înfățișându-se model de pildă în virtute, de înfrânare și de săvârșire a binelui, învrednicindu-se a primi de la Dumnezeu atât în timpul binecuvântatei sale vieți, cât și după adormire, harul lucrării minunilor, noi dimpreună cu... iubirii nostri întru Duhul Sfânt și împreună-slujitori,

luând în considerare viața sfântă și binecuvântatul sfârșit al acestui cuvios bărbat, precum și minunile împlinite până acum, ca și cele de acum... am hotărât, urmând rânduiala obișnuită a Bisericii, a i se acorda și acestuia cinstita cuvenită sfinților bărbați..." (pp. 7-8).

Actul sinodal este urmat de un *Prolog* semnat de autorul lucrării, monahul Teoclit Dionisiatul.

Cartea în sine este structurată în șase părți, cu un cuprins inegal. Astfel, **Partea întâia** și cea mai extinsă, cuprinde opt capitole, fiind intitulată: *Viata și slujirea*. În *capitolul I*, ne este prezentată prima perioadă din viața sfântului: copilăria, perioada de pregătire, atât intelectuală cât și duhovnicească, intrarea în monahism, la început sub numele de Lazăr (ulterior, după primirea hirotoniei întru diacon, numele fiindu-i schimbat în Nectarie), și apoi perioada studiilor de teologie, la Facultatea din Atena. *Capitolul II* al lucrării ne prezintă la început activitatea tânărului ierodiacon la Patriarhia din Antiohia, unde fusese remarcat și așezat în înalte slujburi, în cele din urmă ca Mitropolit al Pentapolisului, de către Patriarhul Sofronie al Bisericii Ortodoxe de aici. Vietuirea Sfântului la Antiohia va fi însă foarte curând îngreuiată din pricina intrigilor pe care le alimentau oamenii din preajma Preafericitului Sofronie, care pizmuiau din tot sufletul lucrarea de învioreare duhovnicească pe care sfântul o începuse în acest tinut. Aceste intrigi au condus la renegarea din funcție a Sfântului Nectarie, care a fost nevoit să urmeze calea exilului, revenind în Grecia, unde după îndelungi stăruințe și umilinte a primit slujba de predicator. Paradoxal, Sfântul Nectarie, ajunsese de la înalta treaptă de Mitropolit, un simplu predicator în tinuturile grecești. Lucrarea sa de predicator a fost însă una încărcată de roade duhovnicești și folos pentru cei ce au ascultat-o și urmat-o. Faima Sfântului Nectarie care se lățiase de acum în toate împrejurimile Atenei au dus la numirea acestuia ca director al Seminarului Teologic Rizarios din Atena. Despre excepționala lucrare pastorală și pedagogică a Sfântului aflat de acum la cârma Seminarului putem afla din *capitolul III* al acestei prime părți. Prezenta sa în această școală de teologie a dus la o adevărată metamorfoză, în sensul unui învățământ de calitate și a educației de excepție a celor ce învățau aici, după toate exigentele unei vieți autentice creștine. *Capitolul IV* ne prezintă câteva momente speciale din viața Sfântului, din perioada cât a detinut funcția

de director al scolii teologice. Putem afla astfel despre un pelerinaj de două luni la Muntele Athos, pentru rugăciune și cercetare teologică, despre viața profund îmbunătățită a Mitropolitului Nectarie, care rămăsese ca rânduială a vieții la simplitatea și smerenia monahului și apoi despre chemarea de a candida la slujirea de Patriarh al Antiohiei, slujire pe care, în contextul politic al vremii n-a putut-o dobândi, poate și pentru faptul că nici nu tinuse cu tot dinadinsul să-o obțină. *Capitolul V*, ne prezintă începutul legăturilor duhovnicești ale Sfântului cu un grup de fecioare ce doreau să-și găsească mântuirea într-o mănăstire, precum și despre alegerea în chip minunat a tinutului Eghinei ca loc pentru mănăstirea și obstea duhovnicească ce urma să-o întemeieze. Tot aici aflăm despre demisia Sfântului din funcția de director al Seminarului Rizarios, atât datorită vârstei destul de înaintate, cât și dorinței sale fierbinti de a se retrage la mănăstire și de a fi aproape de fecioarele pe care le călăuzise și le îndrumase pe calea vieții monahale. În *capitolul VI* găsim informații despre grija deosebită a Părinelui Nectarie pentru Mănăstirea Sfintei Treimi pe care o ridicase în insula Eghina, dar și despre încercările și ispitele prin care a trecut în încercarea de a obține recunoașterea noii mănăstiri de către Mitropolia Atenei, lucru care avea să se realizeze abia după moartea Sfântului. *Capitolul VII* ne prezintă ultima perioadă din viața Sfântului, perioadă marcată de neputințe fizice din pricina unei boli necrutătoare și în cele din urmă adormirea părintelui. Impresionează în chip deosebit relatarea privitoare la aducerea trupului său la Mănăstirea din Eghina pentru prohodire și înmormântare dar și cele privitoare la minunile care au însoțit atât vremea cât sfântul a stat în Biserica Mănăstirii pentru prohodire cât și după punerea cinstitelor sale moaste în mormânt. În finalul acestui capitol ne este relatată dezgroparea sfintelor moaste și așezarea lor în Biserica Mănăstirii spre închinare. Ultimul *capitol* al acestei prime părți, cel de-al *VIII*-lea prezintă testamentul Sfântului, precum și „comentarii la marea de minuni săvârșite de Sfântul Nectarie”.

Partea a doua a cărții, intitulată *Minunata imagine a Sfântului în scrierile sale*, prezintă „câteva fragmente din scrierile pe care ni le-a lăsat; ...ele nu alcătuiesc un sistem de învățături teoretice, ci sunt chiar bătăile inimii sale. În aceste cărți Sfântul Nectarie s-a zăgrăvit pe sine după o temeinică cercetare lăuntrică, după ce și-a cunoscut mișcările

sufletului, si-a ascultat zbuciumul lăuntric si după ce s-a contemplat pe sine si lumina dumnezeiască ce-i limpezea vederea mintii” (p. 180). Majoritatea textelor, structurate tematic, sunt redade din minunata cartea sfântului *Cunoaste-te pe tine însuti*, „carte care oglindeste mai mult decât oricare alta virtutile desăvârșite lucrate într-însul de Sfântul Duh...” (p. 181). Autorul apreciază că „Va trebui ca fratlele nostru întru Hristos, cititorul, să-si plece atentia nu la litera „moartă” a expunerii pe care o face despre caracterul si lucrarea virtutilor, ci la spiritul „dătător de viață” care trăiește în cuvinte si în înțeleșurile lor... Părintele nostru, scriitor dăruit cu înțelepciune dumnezeiască, furat de „răurile de apă vie...ce curg din pânțele lui” (Ioan 7, 38), lasă discutia la persoana a treia si trece la persoana a doua, personifică virutile, vorbeste cu ele de parcă ar fi vii si le laudă, dându-le nume înalte si teologhisind despre lucrările lor...” (p. 183). Găsim în această parte cuvinte minunate ale Sfântului Ierarh despre puterea si lucrarea credintei în Hristos, despre chipul celui ce crede în Hristos, despre chipul necredinciosului, despre chipul celui care-L cunoaste pe Dumnezeu si care-I împlineste voia, despre frica de Dumnezeu, apoi, despre chipul nădejdiei si al celui ce nădăjduieste la Dumnezeu, despre rugăciune, despre erosul dumnezeiesc, despre iubirea dumnezeiască, despre iubirea lui Dumnezeu, despre cel cu râvnă întru cunostintă, despre bucurie, ca rod al Sfântului Duh, despre chipul virtutii creștinilor sau al creștinului desăvârșit în virtute si în cele din urmă despre chipul celui virtuos.

Partea a treia a lucrării intitulată *Sfântul Nectarie cunoscut din scrisori*, prezintă cele 35 de scrisori pastorale ale Sfântului, adresate obștii mănăștirii din Eghina pe care o ctitorise si a cărei viață duhovnicească o cârmuia. „În aceste scrisori dumnezeiescul nostru Părinte nu dă doar îndrumări duhovnicesti unor creștini, ci dă învățături, sfaturi si face educatie monahală unor începătoare” (p. 227). De altfel, aceste scrisori „...sunt destinate educării unor monahii începătoare; în ele unt vii iubirea sa părintească si îngăduinta față de fiicele sale duhovnicesti si se păstrează măsura unei drepte severități” (p. 228). Se poate observa din lectura acestor scrisori, că prin ele Sfântul Nectarie „...le învăta tot ceea ce socotea a le fi folositor, strângând pentru ele în antologii texte din traditia filocalică. Oricum, ...acest de Dumnezeu purtător nevoitor si păstor

duhovnicesc n-a absolutizat niciodată mijloacele sale ascetice, socotind că dovada cea mai înaltă a căii celei drepte în urmarea lui Hristos este împlinirea cu supunere a legii dumnezeiesti, adică lucrarea poruncilor, și stăruind asupra smereniei adânci și asupra iubirii vrăjmasilor. Fără acestea, spunea dânsul, sufletul este rob patimilor” (pp. 228-229). Transpare din întregul continut al acestor scrisori marea grijă pe care Sfântul Ierarh o purta maicilor din Mănăstirea Eghinei, atât în ceea ce privește sănătatea trupească, cât mai ales în ceea ce privește viața lor duhovnicească și lupta pentru despățimire.

Partea a patra prezintă *Catalogul scrierilor editate și needitate* ale Mitropolitului Nectarie Kefalas. Este prezentată o listă foarte complexă ce cuprinde peste 35 de lucrări, dintre care unele au apărut în volum, iar altele au rămas în manuscris, nepublicate. De asemenea sunt menționate peste 16 articole, care au fost publicate în revistele de specialitate ale vremii. Multe dintre aceste lucrări au fost scrise pentru folosul teologilor de la Seminarul Rizarios, ca manuale școlare, iar altele au fost scrise cu intenția de a educa și cultiva marea masă a credincioșilor. Referindu-ne la domeniile pe care le acoperă lucrările părintelui trebuie să spunem că „Unele sunt scrieri cu conținut dogmatic, moral-duhovnicesc, apologetic sau pastoral, iar altele contin interpretări ale Evangheliilor sau tratează teme sin istoria Bisericii. În afară de acestea, Părintele ne-a lăsat volume de poezie religioasă, lucrări de imnologie, scrieri catehetice, antologii de texte filosofice și religioase, culegeri de omilii, studii despre viața monahală, cărți liturgice și editii ale operelor Sfinților Părinți” (pp. 311-312). Evaluând opera științifică și publicistică a Sfântului Nectarie, autorul lucrării apreciază că „Această operă atât de întinsă și impresionantă este rodul grijii sale neobosite și al dorinței sale de zidire a creștinilor și de creare a unei conștiințe ortodoxe. Pe de altă parte, imnurile și cântările pe care le-a compus au fost „cântecul” său, cetera și harfa Duhului prin care a dat glas dorurilor sale celor mai sfinte și iubirii aprinse pentru Sfânta Treime, precum și recunoștinței sale adânci față de Maica Domnului...

„În scrierile remarcabile ale Părintelui se regăsesc teologul ortodox, scriitorul încercat, cărturarul erudit, omul de știință cu conștiința trează, păstorul cel bun, omul duhovnicesc, mintea luminată, dascălul priceput, sufletul sfânt, creștinul desăvârșit și un Sfânt al Bisericii” (p. 312).

În **partea a cincea** ne este înfățișată *atitudinea Sfântului fată de sfințele icoane, viața monahală și erezii*, iar în ultima **parte** a lucrării, cea de-**a șasea** sunt prezentate *aprecieri-impresii ale elevilor săi*, ajunși mai târziu personalități de marcă a vieții bisericești ortodoxe. Toate aceste mărturii exprimă impresia deosebită pe care Sfântul Ierarh a produs-o asupra fostilor săi elevi, dar nu numai, ci și asupra tuturor aceluia care l-au cunoscut și pe care i-a călăzit înspre descoperirea adevărurilor dumnezeiești și a trăirii duhovnicești curate.

Lucrarea monahului Teoclit Dionisiatul este una deosebit de interesantă datorită faptului că pune în atenția cititorului nu doar părți ale vieții și petrecerii unui Sfânt al Greciei și de fapt al întregii Ortodoxii, ci întreaga personalitate a acestuia, descoperindu-ne astfel nu numai un sfânt minunat, ci și un Ierarh luminat și un mare teolog a cărui inimă ardea pentru poporul lui Dumnezeu și pentru înălțarea acestuia la cunoașterea adevărului de credință și la trăirea lui, în viața duhovnicească. Într-o lume ca cea de astăzi, atât de îndepărtată de tot ceea ce înseamnă valoare religioasă și trăire în sfințenie, prezentarea vieții și a unor părți din învățătura Sfântului Nectarie al Eghinei, vine ca un balsam mângâietor și îndemnător în același timp la trăirea adevărului creștin. Cartea părintelui Teoclit ne atrage atenția asupra faptului că sfinții sunt mereu lângă noi, că fac parte din existența noastră, deși poate cel mai adesea nu se izăim (sau mai degrabă nu vrem să sesizăm) această prezentă, ceea ce-l determină pe autor să aprecieze că: „Nu sfinții s-au schimbat, ci numai creștinii care L-au uitat pe Dumnezeu, i-au uitat și pe Sfinții Lui. De vreme ce nu-i mai cheamă cu lacrimi și credință aprinsă, nici aceștia nu le mai vorbesc” (p. 171).

Lucian Farcasiu

Jaroslav Pelikan, „Traditia crestină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nasterea traditiei universale (100-600)”, Traducere Silvia Palade, Editura Polirom, Iasi, 2004, 398 p.

Jaroslav Pelikan, teolog luteran convertit la ortodoxie, este cunoscut cititorilor români mai ales prin lucrările traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998 și *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000. Lucrarea *Traditia crestină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, cuprinde o perioadă de aproape șase veacuri, în care se prezintă dezvoltarea și elaborarea doctrinei creștine, cristalizată în repetatele raporturi și dispute atât cu gândirea iudaică cât și cu gândirea păgână clasică mai ales. Este doar traducerea primului volum din cele cinci apărute într-un interval de 16 ani, volume care cuprind, într-o viziune unitară întreaga istorie a doctrinei creștine de la origini și până în secolul al-XX-lea. Deși cele cinci volume au o viziune unitară și o structură care are la bază un singur fir conducător, totuși fiecare dintre aceste volume este conceput ca o unitate de sine stătătoare, independentă în prezentare față de celelalte. (*Prefată*).

Volumul de față – primul din cele cinci aflate în pregătire spre publicare prin intermediul editurii Polirom – după aspectele introductive: *Notă asupra editiei*, *Prefată*, *Surse principale*, *Câteva definiții*, se structurează în șapte capitole care la rândul lor cuprind mai multe subcapitole, încheindu-se cu o *Bibliografie secundară* și un *Index*. Autorul arată în *Prefată* modul în care a abordat și cercetat temele acestui volum care este „rodul cercetării surselor primare în limbile de origine – greacă, siriacă și latină (...) Este de la sine înțeles că am consultat și

traducerile textelor respective si mi-am permis libertatea de a le adopta si adapta în functie de necesități. Volumul de față se bazează si pe surse secundare pe care le-am indicat într-o măsură mai mică în „Bibliografie”, preferând să le mentionez cu precădere pe cele din care am avut cel mai mult de învățat”. De asemenea, sistemul de adnotare folosit de autor este pe marginea paginii si nu la subsol pentru a le fi de folos, asa cum motivează si autorul „atât specialistilor cât si profanilor fără a-i obosi cu informatii erudite pe cititorii care sunt încă sau nu mai sunt interesati de notele de subsol”.

În capitolul I, Jaroslav Pelikan, în demersul său de a prezenta elaborarea si dezvoltarea doctrinei Bisericii spune că „pentru a înțelege dezvoltarea doctrinei în Biserica primelor veacuri este nevoie să ne concentrăm atentia asupra conditiei si evolutiei credintei si cultului Bisericii, asupra exegezei biblice si apărării traditiei împotriva ereziei” (p.35). Se prezintă pe de-o parte relatia si dialogul, chiar si aspecte ale disputei dintre iudaism si crestinism arătându-se că „această confruntare pe tema autenticității Vechiului Testament si în legătură cu natura continuității dintre iudaism si crestinism a reprezentat prima formă de manifestare a căutării unei traditii care a revenit sub alte forme de-a lungul istoriei crestine”(p. 38). Cu timpul însă, Biserica a devenit mostenitoarea făgăduintelor si prerogativelor evreilor, asa încât nu vechiul Israel ci Biserica avea dreptul să-l numească părinte pe Avraam, să se poarte ca popor ales si să aștepte mostenirea pământului făgăduintei. Biserica creștină a primelor veacuri avea însă o relatie dar si o dispută si cu clasicismul gândirii păgâne care se prezenta foarte virulent la adresa Evangheliei si a Bisericii. Autorul arată lupta apologetilor crestini pentru afirmarea credintei Bisericii într-o lume păgână care ridica provocări serioase la adresa hristologiei, antropologiei, cosmologiei si gnoseologiei Bisericii. Pelikan ajunge la concluzia că „rezultatul acestor dispute cu iudaismul si cu gândirea clasică a fost o schematizare a relatiei dintre crestinism si alte religii care a asigurat finalitatea revelatiei lui Dumnezeu în Hristos si în acelasi timp, recunoasterea valabilității parțiale a revelatiilor precedente”(p. 77).

În capitolul al-II-lea intitulat *În afara curentului principal*, autorul arată că scopul luptei apologetilor era pe de-o parte demonstrarea continuității Evangheliei cu istoria revelatiei lui Dumnezeu în lume, iar pe

de altă parte demonstrarea unei anumite continuități cu alte capitole din istoria omenirii. În acest context se prezintă modul în care a avut loc despărțirea Legii de Evanghelie iar în subcapitolele *Sisteme de mântuire cosmică si Noua profetie*, Pelikan prezintă si analizează primele erezii începând cu Simon Magul până la Clement Alexandrinul si Origen, care însă se separă de sistemele gnostice chiar dacă în unele puncte se aseamănă cu ele (p. 116). Mai este analizată si erezia lui Montanus care „în contextul transformărilor pe care le cunostea doctrina Bisericii în acea perioadă (...) era depășit si nu putea învinge sau supraviețui”(p. 126). Pentru a da răspuns ereziilor de tot felul, Biserica a elaborat si evidentiat criteriile continuității apostolice, ea fiind întemeiată „pe umerii apostolilor si proorocilor însusi Iisus Hristos fiind piatra cea din capul unghiului”(p. 138).

În capitolul al-III-lea intitulat *Credinta Bisericii universale* ne este prezentată viziunea apocaliptică si transformarea ei, ordinea supranaturală care era adânc înrădăcinată în practica si doctrina creștină: „Biserica a folosit, desi nu avea nevoie, Vechiul Testament, ca o sursă a viziunii supranaturale care a legat-o de istoria religiei. Dar din Vechiul Testament a învățat să redefiniească „supranaturalul”, trăgând o linie de demarcatie nu între „lumea spirituală” si lumea aceasta, ci între Dumnezeu Creator si toate lumile create de El”(p. 159). Tot în acest capitol, autorul tratează si despre semnificatia mântuirii si Biserica si mijloacele harului arătând că „Biserica este principalul mijloc al harului”. Pelikan precizează că „din punct de vedere istoric, relatia dintre doctrina harului si doctrina mijloacelor harului a fost destul de ambiguă. Doctrina harului ca îndreptățire si iertare s-a dezvoltat lent si cu dificultate, în schimb doctrina mijloacelor harului (Sfintele Taine n.n) s-a dezvoltat foarte rapid. Însă o mare pretuire față de mijloacele harului nu era neaparat incompatibilă cu o mai mică pretuire față de harul însusi”(p. 173).

În capitolul al-IV-lea intitulat *Taina Treimii*, se tratează despre problematica hristologică si triadologică si disputele din jurul ei în subcapitole ca: *Firea divină a lui Hristos, Hristos ca făptură creată, Hristos ca homoousios, Dumnezeu unic în trei Ipostasuri*. Autorul abordează tematic si doctrinar evolutia controverselor hristologice însă într-o strictă ordine cronologică si nu din perspectiva factorilor istorici, care fiind în afara sferei teologice au fost pe punctul de a influenta în mod

hotărâtor rezolvarea acestei controverse. Formularea terminologiei trinitare este în principal opera Părintilor Capadocieni care printr-o „combinatie” între terminologia filosofică folosită pentru definirea relației dintre Unul și Trei pe de-o parte și un refuz de a merge până la capăt cu speculația pe de altă parte, elaborează terminologia dogmei trinitare care va avea implicații majore și în hristologie.

În capitolul al-V-lea intitulat *Persoana Dumnezeu-Omului*, autorul tratează tot despre problematica hristologică în subcapitole ca: *Premisele doctrinei hristologice*, *Teologii alternative ale întrupării*, *Dogma celor două firi ale lui Hristos* care au avut și implicații ulterioare. Pelikan arată ca substrat al disputelor hristologice „neglijarea problemei hristologice în timpul polemicii trinitare” (p. 241). Teologii din ambele tabere ale polemicii hristologice au încercat să conteste ortodoxia trinitară a adversarilor lor așa încât înainte de a fi încheiată controversa hristologică, ea a reușit să readucă în discuție probleme care se presupunea că fuseseră rezolvate prin elaborarea dogmei trinitare.

În capitolul al-VI-lea intitulat *Natură și har* se tratează despre *Statutul antropologiei creștine*, *Paradoxul harului*, *Har și desăvârșire*, *Înzestrarea firii și darul supraadăugat* în care se pune accent pe analiza teologiei lui Augustin în această privință. Autorul arată că „relația dintre har și desăvârșire era definită și dezbătută într-un fel în polemica lui Augustin împotriva donatismului și în alt fel în polemica împotriva pelagianismului” (p. 318).

În capitolul al-VII-lea intitulat *Consensul ortodox* se tratează despre autoritatea tradiției care constă în ceea ce se crede *ubique, semper ab omnibus* – pretutindeni, întotdeauna și de către toți – ceea ce reprezintă de fapt criteriile tradiției Bisericii: universalitate, vechime, consens. Autorul plecând de la anumite influențe, idei comune, anumite intersecții istorice și persoane, vorbește despre *Ortodoxie catolică în Răsărit* și *Catolicism ortodox în Apus*, dezvoltând de fapt ideea prezentei ortodoxe într-o oarecare măsură, în Apus precum și ideea prezentei catolicismului în Răsărit. Totuși autorul conchide spunând că „între teologia Părintilor greci și reinterpretarea ei de către Augustin pe de-o parte și traditionalismul augustinian care a condus la teologia scolastică pe de altă parte, s-a aflat consolidarea doctrinară care a avut loc în sânul Bisericii latine de-a lungul

secolului al-VI-lea. Timp de un mileniu, după Grigorie I premisa fundamentală care a stat la baza aproape tuturor tratatelor doctrinare și comentariilor biblice ale teologilor apuseni a fost autoritatea episcopului Romei” Astfel, dacă „Ortodoxia doctrinară de-a lungul și de-a latul creștinătății presupunea acceptarea sinceră a dogmelor (...) Apusul romano-catolic a ajuns să însemne mai mult decât atât, sau mai puțin, și anume supunerea față de Sfântul Scaun”(p. 363).

Prin parcurgerea primului volum din cele cinci amintite și care prezintă istoria dezvoltării doctrinei creștine de la anul 100 și până la anul 600, poți identifica din scrisul autorului, arta de a sintetiza marile idei și tendințe creștine fără însă a le lipsi de conținut, echilibrul și obiectivitatea istorică precum și stilul elegant, așezat care scoate în evidență cu măiestrie liniile de forță și miezul disputelor din care, ca prin durerile facerii s-a născut și s-a elaborat doctrina Bisericii creștine. De aceea, această carte se deschide în mod generos atât specialistilor cât și celor care doresc să cunoască într-o versiune elegantă și pătrunzătoare istoria dezvoltării doctrinei creștine.

Cristinel Ioja

Lista autorilor

BREDA, Nicu, Pr drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

CUTARU, Caius, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

DOBREI, Florin, Drd., Profesor de religie în Deva.

FARCA^aIU, Lucian, Drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

IOJA, Cristinel, Drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

PANtURU, Cosmin, Drd., Preot în parohia Mintia, protopopiatul Brad

RUDEANU, Ioan Octavian Pr drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

TODEA, Adina, Profesor de religie în Pâncota

TULCAN, Ioan, Pr.dr. Conferentiar si sef catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

tEPELEA, Marius, Pr. dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Oradea

TRU^aCĂ, Alexandru, Profesor de religie în Râmnicu Vâlcea