

TEOLOGIA

anul VI, nr. 3-4, 2002

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, voci în actualitate, stiri din lumea creștină și recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugați 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.

Coperta I: Biserica din Halmagiu (foto Calin Lucaci)

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 VI, NR. 3-4, 2002
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PRE^aEDINTE:**

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

REDACTOR RESPONSABIL:

Pr. conf. univ. dr. IOAN TULCAN,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă Arad

MEMBRI:

P.S. dr. DANIIL STOENESCU
Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD

SECRETAR DE REDACȚIE:

Arhid. lect. univ. dr. MIHAI SĂȘĂUJAN

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

Ortodoxia si „sufletul Europei”	7
--	---

STUDII

Daniel Benga	
Câteva reflectii asupra raportului dintre misiune si ecumenism	10
Nicu Ioan Breda	
Iconoclasmul si implicatiile sale actuale	22
Mihai Brie	
Manuscrise psaltice din Transilvania în secolele XVII-XVIII	44
Mirela Ciolac	
Personalitatea profesorului versus eficienta procesului de instruire. Calități si defecte ale profesorului	49
Caius Cutaru	
Il problema del primato petrino nella teologia cattolica e ortodossa piú recente	60
Miron Erdei	
Viata si activitatea omiletică a episcopului Ioan I. Papp al Aradului	77
Lucian Farcasiu	
Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei vesnice	93
Vasile Grăjdian	
Cultivarea cântării ortodoxe în conditii pluriconfesionale si multiculturale	112
Cristinel Ioja	
Aspecte ale fenomenului mortii într-o lume secularizată	119
Dumitru Mărcus	
Note despre poezia religioasă	132
Ioan O. Rudeanu	
Cultura si arta bizantină în timpul lui Justinian	150

Constantin Rus

Conciliul I Vatican si oficiul petrin.

Pozitia canonică a Bisericii Ortodoxe..... 163

Marius Telea

Opera social-filantropică a Sfântului Vasile cel Mare180

Ioan Tulcan

**Teologia dogmatică ortodoxă română în cea de a
doua jumătate a secolului al XX-lea: reprezentanti
de marcă, curente si perspective**..... 188

PAGINI DUHOVNICEȘTI

† Daniil Partosanu, episcop vicar

Jertfa celor sase pasi201

NOTE, COMENTARIU, VOCI ÎN ACTUALITATE204

- Crestinii în țările islamice: - de vorbă cu părintele
Samir Khalil Samir • Arhimandritul Irinăus
Totzke: Rusii botezati sau nebotezati au mai întâi
dreptul la un loc în Biserica lor proprie

RECENZII

- Andrea Riccardi, Sant'Egidio, Roma si lumea.
Convorbiri cu Jean-Dominique Durand si Regis Ladous,
Trad. de Mihai Banciu si Mircea Vasilescu, Editura
Fundatiei Culturale Române, „Seria ecumenica”,
Bucuresti, 2000, 193 p. (**Caius Cutaru**)217
- Dumitru Mărcus, Fiinta si firea în gândirea lui Mircea
Vulcănescu, Editura Nigredo, Arad, 2002, 170 p
(**Florea Lucaci**)221
- Anna Marie Aagaard si Peter Bouteneff, Beyond
the East-West Divide (Dincolo de divizarea dintre
est si vest), Geneva 2001, 118 p (**Lia Vlad**).224
- Radu Ardelean, Lucian Giura, Pavel Vesa, **Emilian Micu,**
pelerinul cultural bănătan, Sibiu, 2000, 251 p
(**Melente Nica**).227

LISTA AUTORILOR230

Ortodoxia si „sufletul Europei“

Viata Europei a cunoscut de-a lungul secolelor, multe traume, dizlocări, separări, care s-au repercutat cât se poate de negativ asupra vietii oamenilor. Ultima mare divizare a Europei a avut loc după cel de-al doilea război mondial, când jumătatea continentului european a rămas în sfera libertății, a dezvoltării economice si a civilizatiei, în timp ce partea cealaltă a Europei, centrală si răsăriteană, a căzut sub stăpânirea celor fără Dumnezeu, generând multe drame si condamnând centrul si estul Europei la subdezvoltare economică, cu corolarul ei: sărăcia materială, la care s-a asociat si o anumită dezorientare a unor grupuri mari de oameni.

Anul 1989 a însemnat pentru întregul continent european o mare sansă, aceea a regăsirii, a solidarității tuturor în duhul libertății, al respectului față de viata si demnitatea oamenilor, a constituirii si în partea răsăriteană a Europei a statului de drept, a ordinii si a bunei rânduieli.

Bucurându-se de o dezvoltare ascendentă în libertate, țările Europei simt nevoia să se caute unele pe altele, să se descopere în ceea ce au ele mai valoros, pentru ca darurile fiecăreia dintre ele să devină un bun comun al tuturor.

Există astăzi o aspiratie profundă pentru unificarea continentului european în libertate, prosperitate si pace. Ce poate să confere acestui proces de unificare europeană Ortodoxia? Aceasta cu atât mai mult, cu cât s-au făcut si încă se mai fac afirmatii gratuite, în sensul că Ortodoxia ar fi incompatibilă cu

valorile europene. Și totuși, Ortodoxia poate ajuta foarte mult procesului de unificare a Europei, tocmai prin valorile pe care le împărtășește, propunându-le și altora spre îmbogățire personală și comunitară.

Valorile pe care le reprezintă spiritul european sunt înrudite și uneori identice cu cele creștine. De aceea, Ortodoxia susține, afirmă și apără următoarele valori: democrația, statul de drept, prin care se responsabilizează fiecare membru al societății, implicându-l în decizii politice și de guvernare. Și pentru creștinism, în general, și pentru Ortodoxie, în special, omul trebuie educat, susținut și afirmat ca o ființă responsabilă în fața lui Dumnezeu, a oamenilor și a lumii. Așa se explică importanța pe care o are și pentru Ortodoxie apărarea demnității ființei umane, a drepturilor și libertăților sale: dreptul la viață, abolirea torturii și a sclaviei, libertatea de exprimare pleneră a omului, libertatea de conștiință și de credință, dreptul la educație, la liberă circulație, etc.

Pentru Ortodoxie asemenea valori și priorități ale misiunii sale se întemeiază pe Revelația biblică a Vechiului și a Noului Testament. Altfel spus, centrarea preocupării societăților, a guvernelor pe apărarea și înnobilarea ființei umane se identifică cu aceea a Bisericii lui Hristos; de a afirma valoarea unică a fiecărei ființe umane, îmbrăcată în haina vesniciei.

În acest context, prioritățile pe care le are Europa pentru promovarea idealurilor păcii, ale reconcilierii, ale dreptății și solidarității, pot și trebuie să fie susținute și de către Ortodoxie, care afirmă centralitatea lui Hristos, Cel care a adus în sânul umanității viața de iubire, de împăcare, de iertare și de comuniune a Sfintei Treimi, tinta supremă a omului. Ortodoxia trebuie să evidențieze astăzi tot mai mult faptul că mântuirea și Împărăția lui Dumnezeu nu se pot dobândi deasupra lumii și a istoriei, ci numai printr-o lucrare bine articulată, prin credință și iubire, susținute de harul cel de sus în cadrul lumii și al istoriei. Ca atare, putem vorbi chiar de o dimensiune socială a mântuirii personale a omului, prin Hristos, în Biserica Sa.

Dar Ortodoxia poate ajuta în consolidarea acestor valori și deziderate, în sensul că pentru ea, acestea nu sunt legate numai de lumea aceasta trecătoare, ci motivația lor este una spirituală, duhovnicească, eshatologică – Împărăția lui Dumnezeu.

Într-un moment în care multora li se pare că Europa a oboșit deja, că și-ar fi epuizat resursele interioare, Ortodoxia îi poate aduce acesteia forțe nebănuite, o viziune mai profundă asupra problemelor cu care se confruntă, precum și perspective noi, pe care altminteri, ea nici nu le-ar fi bănuț. Cu alte cuvinte, Ortodoxia poate conferi Europei un suflet viu și o nouă proșpetime. Deci, nici Europa, nici Ortodoxia nu trebuie să rateze această șansă a conlucrării ziditoare, spre întărirea, binele și luminarea tuturor.

Redactia

STUDII

Daniel Benga

Câteva reflectii asupra raportului dintre misiune si ecumenism¹

Abstract

The relation between mission and ecumenism can't be entirely discussed, considering the extension of this topic. It is still interesting to discuss the relation between mission and preaching the Gospel, the confessional concepts about mission, the problematic of the canonical territory, the line between mission and proselytism, the suggestion of a code of behavior for a common mission. The study tries to answer to all these topics by evaluating them from an Orthodox perspective.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Raportul dintre misiune si ecumenism poate fi tratat dintr-o multime de puncte de vedere, asa încât este imposibil să îl reflectăm în întregime într-un referat impuls. Raportul dintre misiune si evanghelizare, conceptele confesionale despre misiune, problema teritoriului canonic, granita dintre misiune si prozelitism, liniile conducătoare pentru o misiune comună a Bisericii sau propunerea unui codex de comportament pentru o misiune comună a Bisericii sunt numai câteva câmpuri de dezbateri posibile cu privire la problematica sus enunțată.

¹ Studiul de față este versiunea revizuită și adăugită a referatului cu același nume ținut în cadrul celui de-al nouălea „Dialog tânăr” dintre BOR și EKD, ținut la Edemissen între 19 și 26 septembrie 2002.

1.Întemeiere istorică

O scurtă privire în istoria Bisericii ajunge pentru a putea observa că misiunea și ecumenismul pot fi adesea regăsite împreună, cel puțin în ceea ce privește partea apuseană a creștinătății. Marea mișcare misionară din secolul al XIX-lea a adus cu sine și o destindere a relațiilor dintre diferitele confesiuni creștine apusene și disponibilitatea unei cooperări internaționale în problema misionării întregii lumi.² După o primă fază în care au fost fondate numai societăți de misiune confesionale, în 1795 a fost întemeiată London Missionary Society ca o societate de misiune comună a congregationalistilor, presbiterienilor, metodistilor și anglicanilor. Nu după mult timp efectul unificator al misiunii nu s-a arătat numai pe câmpul de misiune, unde aveau loc conferințe ale secretarilor societăților de misiune și rugăciuni comune lunare, ci și acasă, în țările de unde misiunile plecaseră.³

Strânsa legătură dintre misiune și ecumenism a fost foarte clară la Conferința Mondială a Misiunii din Edingburgh 1910, care stă la începutul mișcării ecumenice așa cum o cunoaștem noi astăzi. Din această conferință s-a născut în mod mijlocit mișcarea Faith and Order, astfel că această Conferință Mondială a Misiunii din 1910 poate fi definită ca locul de naștere al Mișcării Ecumenice moderne.⁴

Dacă între bisericile protestante și neoprotestante se poate întâlni deja devreme un consens ecumenic în ceea ce privește misiunea, acesta nu este cazul cu privire la relațiile dintre aceste biserici și bisericile Răsăritului. Deja din timpul Reformei s-a încercat convertirea bisericilor ortodoxe răsăritene la „adevărată evanghelie”. Este foarte cunoscut cazul lui Primus Truber și Hans von Ungnad, care la mijlocul secolului al 16-lea încercau să introducă ideile reformatoare prin tipărituri cu conținut prot-

² Vezi: Ruth Rouse, *Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas*, in: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Erster Teil, 2., durchgesehene Auflage, hrsg. von Ruth Rouse + und Stephen Charles Neill, Göttingen, 1963, 425.

³ Ruth Rouse, *Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas*, 427.

⁴ Vezi: Kenneth Scott Latourette, *Die ökumenische Bedeutung der Missionsbewegung und des Internationalen Missionsrates*, in: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948*, Erster Teil, 2., durchgesehene Auflage, hrsg. von Ruth Rouse + und Stephen Charles Neill, Göttingen, 1963, 497.

estant în Serbia, Bulgaria, Ungrovlahia, Moldova și Rusia.⁵ Chiar și turcii se aflau în obiectiv, încercându-se o convertire a lor la adevărata credință.⁶ În Transilvania de asemenea sasii protestanți au încercat să răspândească idei reformatoare prin tipăriturile ortodoxe ale vremii în limba română, la tipărirea cărora au ajutat material.⁷

Dacă privim mai departe prin istoria bisericii observăm că misiunea sau evanghelizarea bisericilor orientale de către creștinii evanghelicți în secolele XIX și XX și întemeierea unor biserici protestante printre armeni de exemplu, sunt privite ca „misiune ecumenică”, ceea ce din punct de vedere ortodox este inacceptabil. Astfel misiunea ecumenică este rău înțeleasă, chiar dacă se argumentează că misiunile din Armenia în secolele amintite au urmărit numai o reînviore a duhovnicească și biblică, iar nu o întemeiere de Biserică. Membrii bisericii care s-au „reînșufletit” în urma misiunii protestante au fost bineînțeleși excluși din comunitatea euharistică a bisericii mamă și astfel s-a ajuns la constituirea unei biserici protestante.⁸

O astfel de atitudine a societăților de misiune protestante față de bisericile ortodoxe a fost denumită a fi „prietenească” și „ecumenică”, pentru că misiunile protestante nu au avut în intenție convertirea

⁵ O prezentare a acestor încercări la: Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg, 1949, 180ff. Eforturile misionare ale protestanților au atins punctul culminant în 1562, când Wolf Schreiber a fost trimis în Moldova pentru a înființa cu ajutorul principelui Jakob Heraclid o tipografie protestantă, care să tipărească cărți cu conținut reformativ în limba română pentru populația ortodoxă a acestei țări. Documentele cu privire la acest episod sunt publicate la Eudoxiu de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria românilor*, Vol. II/1 (1451-1575), București, 1891, 418, 445-447, 453-454, 459-460, 462-463, 468-473 și 516-517. O analiză la Maria Holban, *En marge de la Croisade protestante du groupe de Urach pour la diffusion de l'évangile dans les langues nationales du sud-est européen – l'épisode Wolf Schreiber*, în: „*Revue des Études sud-est européennes*...”, Tome II (1964), Bucarest, 127-152.

⁶ Vezi: Waldemar Augustiny, *Gehet hin in alle Welt. Zwei Jahrtausende christliche Mission*, Gütersloh, 1962, 145.

⁷ Vezi: Daniel Benga, *Protestantismul și primele tipărituri românești (1544-1582)*, în: Ioan Vasile Leb (Hrsg.), *Teologie și cultură transilvană în contextul spiritualității europene în sec. XVI-XIX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, 153-186.

⁸ P. Berron, *Armenien III. Mission (Evangelisation) unter Armeniern*, în: RGG³, Bd. 1, 616.

ortodocsilor la protestantism, ci „curățirea” credinței și vieții lor creștine pentru a-L putea vesti pe Hristos printre necreștini,⁹ ca și când fără această „curățire” nu ar fi fost în stare.

Pentru a aminti încă un exemplu actual, ne vom referi aici scurt la Biserica Ortodoxă Rusă, care prin seful ei suprem, Patriarhul Alexei al II-lea, și prin alți înalți reprezentanți s-a plâns foarte amar după căderea comunismului cu privire la „evanghelizarea” intenționată a rusilor ortodocși sau potențial ortodocși de către bisericile, confesiunile și sectele occidentale.¹⁰ O astfel de atitudine în misiune a avut consecințe adânci asupra angajării ecumenice a Bisericii Ortodoxe Ruse în mișcarea ecumenică în ultimii ani, vocea ei critică făcându-se auzită nu de putine ori.¹¹

Patriarhul Alexei al II-lea a explicat cu ocazia vizitei făcute în Geneva în anul 1995, că modul de comportament al bisericilor protestante și al bisericii catolice în misiunile desfășurate în Rusia, prin care încearcă să câștige credincioșii ortodocși la confesiunile lor nu este „un mod de comportament între frați”.¹² Aici este foarte clar cum misiunea și ecumenismul sunt foarte strâns legate una de cealaltă.

După această scurtă introducere istorică, în care raportul dintre misiune și ecumenism a fost punctat cu câteva exemple din istorie și

⁹ Vezi: Ruth Rouse, *Freie Vereinigungen und die Wandlung des ökumenischen Klimas*, 428.

¹⁰ Vezi: Erich Bryner, *Und wenn wir nichts zu sagen hätten? Die Situation der Kirchen in früher nachkommunistischer Zeit*, in: *Jahrbuch Mission* 1996, 13-14.

¹¹ A se vedea hotărârile Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse cu privire la colaborarea dintre creștini în căutarea unității in: *Jahrbuch Mission* 1996, 73.

¹² A se vedea relatarea în: *Epd-Wochenspiegel*. Evangelischer Pressedienst Nr. 27 vom 6. Juli 1995, 12. Când nava de misiune „Logos II” a „British Society Educational Works Exhibits” a ancorat în portul din St. Petersburg, având 200 de misionari la bord din 40 de țări, populația rusă a reactionat vehement împotriva acestor misionari. Pe placate scria: „Opriti coruperea spirituală a copiilor noștri”; „Un NU hotărâr distrugerii culturii noastre ortodoxe!”. Într-o scrisoare de protest se spunea: „Noi nu trimitem vapoare la voi, nici predicatori, nici nu cheltuim milioane de dolari, pentru a face pe compatrioții voștri prozeliti - chiar dacă suntem convinși, că adevărata mântuire nu este posibilă decât în Biserica Ortodoxă. Nu vă amestecați în interesele unei țări cu sfinți și neomartiri importanți! Nu împiedicați Biserica Rusă veche de 1000 de ani, să-i lumineze pe rusi cu lumina lui Iisus Hristos!” Citat după: Erich Bryner, *Und wenn wir nichts zu sagen hätten? Die Situation der Kirchen in früher nachkommunistischer Zeit*, 14.

unde s-a putut observa foarte usor interdependentă celor două concepte, vrem să ne îndreptăm privirea asupra punctului de vedere ortodox al acestui raport, dar nu înainte de a preciza înțelesul ortodox al misiunii.

2. Biserica și misiunea. Misiunea din punct de vedere ortodox

Pentru primele societăți misionare misiunea însemna muncă pentru împărăția lui Dumnezeu, în timp ce biserica în forma ei organizată și instituțională era pe plan secundar. O fază nouă a misiunii a marcat-o îndreptarea clară a societăților misionare spre Biserica concretă, identificabilă în mărturisirea de credință și ordinea proprie. Conform acestei înțelegeri biserica luterană nu putea practica decât misiune luterană.

Acest înțeles este propriu atât bisericii romano-catolice, cât și celei ortodoxe. Din punct de vedere ortodox biserica este înțeleasă nu numai ca instrument al misiunii, ci și ca scop și realizare a misiunii.¹³ Scopul misiunii este acela de a implanta sau întemeia biserici locale sau regionale în țări sau ținuturi necrestine și nemisionarizate. Întemeierea unei biserici noi este realizată atunci când în regiunile respective există o biserică cu cler autohton propriu, care încă depinde de biserica mamă, dar poate cu timpul să-și obțină autonomia și autocefalia. Astfel, cel mai apropiat al oricărei misiuni este întemeierea unei noi biserici. Prin aceasta iese foarte clar în evidență aspectul eclesiologic al concepției ortodoxe despre misiune. Biserica este însă numai scopul apropiat al misiunii, căci în ultimă instanță misiunea slujește mântuirii oamenilor și popoarelor, adică realizării împărăției lui Dumnezeu și prin aceasta contribuie la slava, recunoașterea și adorarea lui Dumnezeu.

Teologul evanghelic Martin Kähler, profesor de teologie la Universitatea din Halle în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ar defini cu siguranță o astfel de viziune asupra misiunii și o astfel de determinare a relației dintre misiune și biserică ca fiind „propagandă.” După concepția sa propagandă înseamnă a face reclamă pentru ceea ce îți este propriu, repetarea a ceea ce este cineva, chiar și reclama pentru și plantarea formelor instituționale istorice. Toate acestea ar aparține după el în domeniul transformabilului istoric. Misiunea din contră nu vrea să se implice pentru

¹³ Ion Briă, *Dictionar de Teologie Ortodoxă*, Ediția a 2-a, EIBMO, București, 1994, 255.

o anume figură istorică, ci pentru „esenta netransformabilă” a creștinismului, adică evanghelia universală. Formele istorice care se atasează acestei esențe sunt de fapt secundarul. După Kähler biserica ca formă instituțională reprezintă în misiune mai mult o întrebare tehnică. Esențială este „Biserica din Biserici”. „Biserica este acolo unde Hristos lucrează prin cuvântul Său...”¹⁴ Karlmann Beyschlag, un alt teolog evanghelic, era de părere că istoria bisericii începe acolo, „unde evanghelia devine destin al omului. Omul aparține evangheliei!”¹⁵ Astfel de afirmații abstracte și universale cu privire la misiune și propovăduire se arată după concepția ortodoxă ca fiind prea neclare și inaplicabile concret istoric, deoarece accentuează prea tare aspectul nevăzut al bisericii în detrimentul aspectului văzut.

În centrul concepției ortodoxe despre misiune stă Hristos cel Inviat, spunea Înalt Prea Sfântul Mitropolit Serafim al Germaniei și Europei Centrale în referatul susținut în octombrie 1999 la Conferința Europeană a Misiunii de la Amersfoort (Olanda).¹⁶ Acceptarea acestei vesti bune a Invierii duce la botez și incorporare într-o biserică istorică concretă. Misiune nu înseamnă simpla propovăduire abstractă și în aer a evangheliei. Acest lucru este prea puțin și prea confuz spus, deoarece evanghelia în misiune nu este propovăduită simplu, ci este propovăduită ca evangheligă interpretată, așa cum a înțeles-o cel care o vesteste. Acest arbitrar este depășit abia acolo unde există o tradiție a interpretării Sfintei Scripturi. Aceleași cuvinte ale Mântuitorului Hristos sunt propovăduite, dar diferite interpretate, ceea ce prezintă consecințe pentru punerea în practică a evangheliei propovăduite. Interpretarea diferită a evangheliei a dus în istoria bisericii de mai multe ori la destrămarea unității creștine. De aceea pentru a evita astfel de dezbinări, din punct de vedere ortodox este posibilă numai o propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu în consens cu Părinții Bisericii, deoarece o interpretare personală a evangheliei nu este admisă.

¹⁴ R. Hermann, *Martin Kähler*, in: RGG³ Band 3, 1083.

¹⁵ Karlmann Beyschlag, *In der Welt - nicht von der Welt. Der Weg der frühen Christen*, in: Karlmann Beyschlag, *Evangelium als Schicksal. Fünf Studien zur Geschichte der alten Kirche*, München, 1979, 9.

¹⁶ A se vedea raportul cu privire la Conferința din Amersfoort - Das Christusgeschehen erfahren. Mission in Europa heute, editat de KEK.

Se afirmă foarte adesea că bisericile pot ajunge la unitate numai dacă își împlinesc sarcina comună a misionării întregii lumi. Pentru mine este încă neclar cum este o astfel de misiune practic posibilă, atâta timp cât bisericile crestine o interpretează diferit și trag concluzii diferite. Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Evaston a precizat înțelesul ecumenic al evanghelizării după cum urmează: „Iisus Hristos este Evanghelia pe care o propovăduim. El însuși este și evanghelistul... El ne strigă și noi ascultăm. El ne trimite și noi trebuie să mergem.”¹⁷ Din punct de vedere ortodox este foarte clar că abia unitatea bisericilor va face posibilă o misiune comună a bisericilor în sens deplin înțeleasă ca întemeiere de noi biserici în ținuturi necrestine. Pe de altă parte trebuie remarcat că ortodocsii sub conceptul de misiune nu înțeleg numai misiunea externă a Bisericii, ci și pe cea internă, cât și „evanghelizarea” sau „re-evanghelizarea”.¹⁸

Clerici și laici sunt chemați în egală măsură în bisericile noastre să ducă o viață misionară. Misiune face din punct de vedere ortodox, orice creștin care duce o viață creștină autentică, astfel dând mărturie despre credința sa și făcând în propria persoană să strălucească lumina evangheliei. Sfinții pot fi priviți astfel ca cei mai buni misionari, chiar dacă trăiesc uneori izolați în mănăstiri sau în munti, pesteri sau crăpăturile pământului, deoarece lumina evangheliei strălucește din ei în chip desăvârșit în mod misionar.¹⁹

3. Conceptul „Misiune în unitate”²⁰

Temele următoare: misiune în unitate, misiune comună sau perspectiva ecumenică a misiunii crestine au fost dezbătute adesea la conferințele ecumenice privitoare la misiune. În declarațiile consultativilor ecumenice

¹⁷ Citat după H. Rendtorff, *Evangelisation und Volksmission*, in: RGG³, Band 2, 774.

¹⁸ Vezi: Vladimir Fedorov, *Die Mission in Europa aus orthodoxer Sicht*, in: *Rechenschaft von der Hoffnung - der gemeinsame Auftrag der europäischen Kirchen zur Mission*, hrsg. von Prof. Dr. Viorel Ionitã, Genf, 2001, 106.

¹⁹ Vezi: Prof. Dumitru Stãniloae, *Witness Through „Holiness” of Life*, în: *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1980, 45-51

²⁰ Acest proiect a fost inițiat de către Alinată Mondială Reformată și se ocupă cu problema neunității tuturor reformativilor în interesul unei misiuni mai creative și mai

si ale întâlnirilor ecumenice care au avut ca temă misiunea bisericilor în Europa (Creta 1991; Santiago de Compostela 1991 sau Bad Herrenalb 2000) a fost foarte clar scoasă în evidență necesitatea unei misiuni comune a Bisericilor pe continentul european. Dacă consultăm o listă cu ultimele consultatii cu privire la misiune ale KEK se poate remarca că expresia „misiune comună” este aproape nelipsită din programul de lucru.²¹

Se vrea „stabilirea unui program de misiune ecumenică pe continentul nostru divizat”. În Bad Herrenalb 2000 bisericile din Europa au fost chemate să pornească pe drumul unei misiuni comune, făcându-li-se si câteva recomandări pentru o misiune comună: bisericile trebuie să încerce să colaboreze ecumenic si să-si lase activitatea misionară determinată de disciplina ecumenică; să ancoreze dimensiunea misionară în educatia teologică; să arate respect reciproc si consideratie reciprocă.²²

Toate acestea sunt propuneri si valori ecumenice foarte clare, care ar trebui să ajute la realizarea unei misiuni ecumenice a bisericilor din Europa. Dar dacă avem în vedere conceptia ortodoxă despre misiune, constatăm că biserica este atât instrument, cât si scop si realizare a misiunii. Evanghelia cu toate valorile ei nu este propovăduită de dragul valorilor crestine, ci pentru a-l câștiga pe cel ce aude această evanghelie ca membru al bisericii vizibile, pentru a-i putea oferi mântuirea obținută în Hristos prin sacramentele bisericii. Atâta timp cât noi nu avem o conceptie unitară despre biserică si despre mijloacele prin care se poate obtine mântuirea, nu putem vorbi despre o misiune în unitate în sensul deplin al cuvântului. În prezent ne aflăm numai în faza unui ajutor intrabisericesc, care este totusi un bun început pentru o posibilă misiune comună viitoare.

efective. O prezentare a acestui proiect o face doamna Jet den Hollander în: *Rechenschaft von der Hoffnung - der gemeinsame Auftrag der europäischen Kirchen zur Mission*, hrsg. von Prof. Dr. Viorel Ionitã, Genf, 2001, 90-92. Conceptul misiune comună este de asemenea greu de definit precis. Doar o prelucrare aprofundată a temei poate permite o definire mai clară a conceptului. Vezi: Siehe: Viorel Ionitã, *Die Arbeit der KEK im Bereich der Mission und Evangelisation zwischen 1992-2000*, in: *Rechenschaft von der Hoffnung...*, 63.

²¹ Vezi: Vladimir Fedorov, *Die Mission in Europa aus orthodoxer Sicht*, in: *Rechenschaft von der Hoffnung...*, 102-103.

²² Vezi: Das „*Herrenalber Wort*” din 2000 în: *Rechenschaft von der Hoffnung - der gemeinsame Auftrag der europäischen Kirchen zur Mission*, hrsg. von Prof. Dr. Viorel Ionitã, Genf, 2001, 156.

Dacă misiune comună sau misiune în unitate înseamnă, că o biserică sprijină viața și misiunea unei alte biserici, atunci cel puțin o parte a Bisericii Ortodoxe Române și o parte a Bisericii Evanghelice din Germania fac o misiune comună. În declarația comună a Arhiepiscopiei Vad, Feleac și Cluj a BOR și a Bisericii Evanghelice din landul Württemberg este prezentată mai întâi apropierea obținută între aceste două biserici prin vizite reciproce, corespondență, slujbe și discuții teologice, iar apoi este precizat felul viitoarei colaborări dintre cele două biserici: „Ambele părți caută în cadrul posibilităților lor să sprijine viața celeilalte biserici. Acestui scop îi slujesc de asemenea trimiterea și însotirea bursierilor, consiliere reciprocă și sprijin în întrebările și activitățile caritative și sociale (diaconice); de asemenea dăruirea și participarea la viața spirituală și cultică a celeilalte biserici.”²³

La consultatia despre misiune în Europa din Trondheim (1996) a fost postulată din nou necesitatea unei misiuni comune în Europa, dar cu precizarea: „atâta timp cât nu suntem nevoiți să acționăm diferit datorită considerentelor teologice.”²⁴ Astfel este vorba numai despre o misiune comună limitată, deoarece învățături diferite ale bisericilor noastre au consecințe diferite și pentru misiunea bisericii. De aici se vede indiscutabilitatea necesității dialogului teologic dintre bisericile noastre în viitor.

4. Propunerea pentru un codex de comportament ecumenic pentru o misiune comună

După ce ideea unui codex de comportament ecumenic pentru o misiune comună a fost notată în protocolul sedinței comitetului de studii al KEK din Wittenberg 1994 ca o sarcină viitoare, teologul britanic Mark Oxbrow a propus în Dorfweil 1995 câteva principii ale unui codex de comportament ecumenic.²⁵ Propunerea lui, care încerca să împace

²³ Gemeinsame Erklärung zwischen der Erzdiözese Vad, Feleac und Cluj der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Cluj-Napoca, 3. Mai 2000, 6.

²⁴ Viorel Ionitã, *Die Arbeit der KEK im Bereich der Mission und Evangelisation zwischen 1992-2000*, 67.

²⁵ Vezi: Dietrich Werner, *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa*, in: *Missionsjahrbuch 1996*, 108.

principiul de bază ortodox al priorității bisericilor băstinașe cu principiul protestant al deciziei de constiință libere și al răspunderii comune pentru misiunea într-o regiune, nu a mai fost adoptată în Dorfweil. Pr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, secretar de studii al KEK, a preluat esența principiilor lui Mark Oxbrow și ale altor teologi și le-a prelucrat într-un orizont eclesiologic, bazat pe împăcarea adusă de către Hristos. În baza împăcării „Bisericile nu trebuie să-și desfășoare și formeze activitatea misionară una împotriva alteia, ci trebuie să facă acest lucru într-un proces împăcător una cu și pentru cealaltă.”²⁶

În punctele următoare ale propunerii Părintelui Prof. Dr. Viorel Ioniță este pus accentul pe primatul bisericii locale la realizarea responsabilității misionare. Prin aceasta s-a realizat după părerea mea un pas important înainte, deoarece există mereu pericolul unui discurs despre misiune și ecumenism abstract și fără referire directă la realitatea concretă. „Misiunea bisericii trebuie formată mereu cu privire la un context concret. Astfel răspunderea propriu-zisă pentru misiune îi revine bisericii locului sau bisericilor locului. Orice activitate misionară care nu ține seama de biserica locală și de contextul cultural al unei biserici locale, poate conduce ușor la prozelitism.”²⁷

Valoarea ecumenică a acestui proiect este exprimată foarte clar prin depășirea conceptului rigid de teritoriu canonic, așa cum este susținut de către Biserica Ortodoxă Rusă, prin recunoașterea sarcinii pentru misiune tuturor bisericilor locului (iar nu numai unei biserici) în noul context istoric bisericesc, și prin procesul practic structurat al împărțirii muncii și resurselor: „Dacă o biserică locală nu are îndeajuns mijloace și resurse la dispoziție, pentru a-și exercita activitatea misionară, trebuie mijloace de la alte biserici puse la dispoziție în cooperare ecumenică cu respectiva biserică”, căci abuzul de slăbiciunile altor biserici în scopuri misionare este „incompatibil cu credința creștină adevărată, conform căreia, tot

²⁶ Citat după Dietrich Werner, *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa*, 109.

²⁷ Dietrich Werner, *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa*, 109.

cea ce posedă o biserică este un dar al lui Dumnezeu, care trebuie împărțit cu ceilalți.”²⁸

Aplicarea acestei reguli ar duce cu siguranță la restabilirea ecumenismului întâlnit în biserica veche, când comunitățile creștine se stiau una în credința în Hristos și astfel țineau la regula apostolică: „Dacă un mădular suferă, suferă împreună toate mădulele.”²⁹

Multumită principiilor enunțate în proiectul amintit mai sus s-a făcut un pas important pe drumul elaborării unui codex de comportament pentru misiunea comună a bisericilor din Europa, dar totul depinde de receptarea acestuia de către biserici și în special de către bisericile sau comunitățile locale.

5. Propovăduirea comună a evangheliei (Charta Oecumenica)

Primul punct al celei de-a doua părți a Chartei Oecumenica postulează necesitatea propovăduirii comune a evangheliei: „Cea mai importantă sarcină a bisericilor din Europa este aceea, să propovăduiască împreună evanghelia prin cuvânt și faptă pentru mântuirea tuturor oamenilor. Având în vedere multipla lipsă de orientare, înstrăinarea de valorile creștine, dar și variata căutare după sens creștinii și creștinele sunt îndeosebi provocați, să mărturisească credința lor. Pentru aceasta este nevoie de un angajament întărit și schimbul de experiență în cateheză și duhovnicie în comunitățile locale. De asemenea este important, că poporul lui Dumnezeu întreg mijlocește evanghelia în spațiul public social, iar prin implicare socială și prin observarea responsabilității politice o face să aibe valoare.”

²⁸ Dietrich Werner, *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa*, 109.

²⁹ I Cor. 12, 26. Sfântul Vasile cel Mare povesteste că în timpul episcopului Romei Dionisie (259-269) biserica Romei a trimis bani la Capadocia pentru ca biserica de acolo să-i poată răscumpăra pe creștinii căzuți în mâinile barbarilor. Vezi: Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden, 1966, 208. Astfel de exemple pot fi descoperite și între relațiile dintre luterani și ortodocși în secolul al XVI-lea. Vezi: Daniel Benga, *Philipp Melancthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melancthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen*, in: „Orthodoxes Forum”, Bd. 16 (2002), 37-38.

Bisericile crestine s-au angajat si s-au obligat: 1. „să vorbim cu celelalte biserici despre initiativele noastre de evanghelizare, să ajungem la acorduri si astfel să evităm concurența păgubitoare si pericolul a noi rupturi; 2. Să recunoască, că fiecare om poate să-si aleagă apartenența sa religioasă si bisericească în hotărâre de constiință liberă. Nimeni nu este permis să fie miscat spre convertire prin presiune morală sau stimuli materiali; de asemenea nimeni nu poate fi oprit de la o convertire realizată în mod liber.”³⁰

Simion Mehedinti definea adjectivul ca fiind dusmanul substantivului. Dacă am încerca să determinăm raportul dintre misiune si ecumenism prin transformarea substantivului ecumenism în adjectiv, atunci am avea expresia „misiune ecumenică”. Adjectivul ecumenic este cel care delimitează conceptul de misiune si îl face să exprime faptul că nu poate exista un alt fel de misiune, decât ecumenică. ³¹i chiar dacă aceasta nu poate fi total obținută, misiune comună a bisericilor crestine din Europa înseamnă, dacă ne este permis să exprimăm acest lucru negativ, cel puțin a nu face ceva împotriva altei biserici.³¹

³⁰ *Charta Oecumenica II*, 2.

³¹ *Vezi: Rechenschaft von der Hoffnung - der gemeinsame Auftrag der europäischen Kirchen zur Mission*, hrsg. von Prof. Dr. Viorel Ioniță, Genf, 2001, 84.

Nicu Ioan Breda

Iconoclasmul si implicatiile sale actuale

Abstract

This topic represents a very tensioned moment in the life of the church. Before this heresy appeared, there had been no questions concerning the veneration of the icons; the icons had been venerated without any teoretization. When the heresy appeared, church taught through St. I. Damaschin, St. Teodor Studitul and Nichifor Mărturisorul about the veneration of the icons, and their learning became a basis for the icon. From this point of view we can also talk about a beneficial aspect of the iconoclasm. The church won in the battle with it at the 7th ecumenical synod in Niceea and at the one on 11th of March 843. Nowadays, the iconoclasm is felt in the protestant and neoprottestant world through its total rejection of the image considered as being an idol. So, denying the icon we deny God's Son's work of salvation.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Din experienta milenară a existentei deducem că omul din cele mai vechi timpuri a asociat cuvântul cu imaginea. În mod ontologic omul își face din materia care îl înconjoară mijloace de comunicare cu divinul, cu scopul de a-i redeschide calea spre paradisul pierdut. Nici chiar poporul evreu nu a reusit să creeze imaginea unui Dumnezeu de o transcendență absolută, a Cărui relatie cu omul să fie realizată doar prin intermediul cuvântului. Se simtea inevitabil nevoia unui loc, a unor obiecte prin care se făcea posibil dialogul cu Dumnezeu.

Chiar dacă porunca Decalogului „Să nu-ti faci chip cioplit...” (Iesire 20, 4) puna interdicție pe orice fel de reprezentare, totuși în Vechiul Testament găsim suficiente argumente din care să reiasă realitatea imaginii.

În acest context descoperim geneza Cortului Sfânt, a Chivotului Legii și a heruvimilor tesuti, care toate au fost poruncite de către Dumnezeu lui Moise. Trebuie să observăm însă că aniconismul vechi testamentar trebuie înțeles în sens pozitiv, sens ce se descoperă în lumina Noului Testament. Astfel, natura umană și cu ea întreaga creație nu putea fi reprezentată grafic și nu putea fi imagine sfântă, întrucât păcatul a adus odată cu moartea și alterarea chipului divin din om, nemaivând asemănarea cu Creatorul său, orice reprezentare a realității terestre s-ar considera idol. Aceasta se vede din faptul că porunca primită de Moise se referă la chipurile realității nemincinoase, heruvimii, care nu intrau sub incidenta poruncii, deoarece fiind fideli Creatorului și-au păstrat asemănarea cu El.

În lumina Noului Testament imaginea este mai ușor de înțeles, deoarece fiind în Legea Harului, la maturitatea duhovnicească (cf. Efeseni 4, 13) această realitate ne devine accesibilă, având ca bază Întruparea Cuvântului.

Mântuitorul Iisus Hristos propovăduia prin cuvânt, dar cu toate acestea, când a vrut să-i convingă pe ucenici de un adevăr capital, El „le-a arătat mâinile și coasta Sa” (Ioan 20, 20). Cu toate că în Noul Testament Mântuitorul este desemnat atât „Logos divin” (cf. Ioan 1, 1), cât și icoană (εικων) a Dumnezeuului celui nevăzut (cf. Coloseni 1, 15) creștinismul primelor veacuri a manifestat o rezervă incontestabilă față de imaginile religioase. După cum atestă literatura creștină a epocii confirmată de rezultatul cercetărilor arheologice, în primele două secole nu poate fi vorba de reprezentări religioase creștine precum nici de o artă religioasă care să poată să fie proclamată fără echivoc creștină.

Mai mult, dată fiind asocierea intimă a imaginilor la cultul politeist greco-roman și mai ales la forma lui ultimă, cultul imperial, ostilitatea creștinilor față de imagini este declarată. În fata confuziei politeist-teocratice între divinitate, împărat și imagine imperială, creștinii devin martirii transcendentiei radicale și suveranității absolute a lui Dumnezeu.¹ Creștinii din Biserica primară, având în fata ochilor pe de o parte superstițiile și imoralitatea păgânismului², iar pe de altă parte cunoscând

¹ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, trad. I. Ică jr., Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p.7;

² J. H. Newman, *Essai sur le développement de la doctrine Chretienne*, ch. 3, sec.2, trad. M. Lacroix, Paris, 1964, p.158;

interdictia Vechiului Testament, nu-si puteau face imagine clară asupra icoanei.

Împotriva aniconismului religios al creștinilor din epoca persecuțiilor au luat atitudine nu doar împărații și autoritățile statului, ci și filosofii neoplatonicieni. Aceștia deși considerau materia ca o stare inferioară a existentei, totuși au formulat o concepție relațională privitoare la imaginile religioase ca simboluri materiale ale unor prototipuri inteligibile capabile să înalte spiritul uman spre ele. În această situație în secolele II-III s-a ajuns la un paradox, pentru că platonicienii a căror metafizică disprețuia materia apărau cultul imaginilor, în timp ce creștinii a căror credință se întemeia pe Întrupare, se opuneau lor.

Pe măsură însă ce politeismul greco-roman slăbea în intensitate, încep să apară și să se dezvolte imaginile religioase creștine, ele având o tot mai largă răspândire în legătură cu extinderea cultului sfinților și a moastelor lor.³ La începutul secolului al IV-lea apar și primele reacții ale episcopatului, îngrijorat de posibilele contaminări cu politeismul încă viu. În această direcție se înscrie opoziția față de imagini a sinodului de la Elvira (306-310), a episcopului Eusebiu de Cezareea († 340) și apoi a Sfântului Epifaniu al Salaminei din Cipru († 403). Aceste puține cazuri de opoziție împotriva uzului sfințelor icoane sunt însă incidente și nu pot tăgădui sau infirma generalitatea și universalitatea acestui cult în Biserica Creștină.

Odată cu Edictul de la Mediolan din 313, când Biserica va trece din catacombe în viața publică a imperiului se poate vorbi și de o dezvoltare a cultului sfințelor icoane. Mai mult, de acum se va trece spre o icoană dogmatică. Învățătura stabilită de Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325 privind deofiintimea Tatălui cu Fiul este reflectată de icoane prin înscrierea literelor A și ω (Apocalipsă 1, 8) sau o ων (Iesire 3, 14) în nimbul cruciform al Mântuitorului. Ambele inscripții așa cum apar în Sfânta Scriptură, definesc atribute ale lui Dumnezeu, dar asociate chipului lui Hristos acestea se constituie într-o mărturisire a deofiintimii Tatălui cu Fiul.⁴

³ Andre Grabar, *Martyrium, Recherches sur le cult des reliques et l'art chretienne antique*, I-II, Paris, 1964, apud, Sfântul Teodor Studitul, op.cit., p.54;

⁴ D. Vanca, *Icoana ca expresie a catehezei Bisericii (până la aparitia iconoclasmului)*, „Credința Ortodoxă”, Alba-Iulia, an III, nr.3-4, 1998, p.169;

După Sinodul III ecumenic de la Efes din 431, ce stabilea că Sfânta Fecioară Maria este „Născătoare de Dumnezeu” (THEOTOKOS), Maica Domnului va apărea reprezentată cu pruncul Iisus pe genunchi, atribut al maternității divine. Chiar mai mult și acest adevăr este și el înscris pe icoană pentru a se evita orice confuzie: MP-OY (o mitir tou theon = Mama lui Dumnezeu).⁵

Sfintii Părinți ai Bisericii din perioada postconstantiană la rândul lor exemplifică importanța cultului imaginilor. Sfântul Vasile cel Mare arată în acest sens că imaginea trece la prototipul celui care este reprezentat.⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa în Panegiricul Sfântului Teodor arată că „pictura tăcută grăiește de pe ziduri, mult bine făcând”.⁷ Sfântul Nil Sinaitul ne spune că privind chipurile din biserici cei ce nu cunosc alfabetul și nu pot citi sfintele scripturi își pot aduce aminte de faptele curajoase ale celor ce L-au slujit pe Dumnezeu fără ocolisuri.⁸ În Apus, Paul de Nolla văzând că imaginile îi atrag mai mult decât cărțile, el căuta să aibă cât mai multe imagini sfinte în bisericile sale.⁹

Observăm că Biserica atribuie imaginii o importanță deosebită. Însă nu valoarea ei artistică sau estetică este cea apreciată, ci caracterul ei dogmatic care constituie o dimensiune esențială a artei sacre ortodoxe din toate timpurile. Această artă sacră este cu totul deosebită, se arată în general, de aceea în domeniul propriu Bisericii, cel spiritual, se pune problema de a avea o artă care să educe poporul credincios în același sens cu Liturgia, o artă care să-i transmită învățăturile dogmatice și să-l sfintească prin prezenta harică a Sfântului Duh. Cu alte cuvinte era necesară o artă care să transpună pe pământ Împărăția lui Dumnezeu și care să-i însotească pe credincioși de-a lungul întregii lor vieți. Era nevoie de o imagine care să fi purtat lumii același limbaj ca și cuvântul sau ca prezenta reală a sfinteniei.

⁵ *Ibidem*, p.170;

⁶ Sfântul Vasile cel Mare, *Tratatul despre Sfântul Duh*, 18, 45, P.G. 32, 149, apud, Dictionnaire de spiritualite, t. VII, Deuxieme partie, Beauchesne, Paris, 1971, col. 1513-1514;

⁷ *Panegiric la Sfântul Teodor*, P.G. XCVII, c 173, B, apud, D. Vanca, op.cit., p.172;

⁸ P. L. LXI, c. 339 apud D. Vanca, op.cit., p.173;

⁹ Leonid Uspenski, *Teologia icoanei*, trad. T. Bakonski, Editura Anastasia, Bucuresti, 1994, p.50;

Începând cu secolul al VI-lea acest limbaj pictural este deja constituit în liniile lui esențiale. În acest context imaginile aveau să fie acceptate de Împărații bizantini, lucru atestat de fenomenul misterioaselor nefăcute de mână sau achiropiite din secolele VI-VII, care au jucat un rol esențial atât în generalizarea cultului icoanelor cât și în istoria politică și militară a Bizanțului. Datele tradiției sugerează că aceste achiropiite pot fi reduse la două tipuri de imprimări miraculoase ale imaginii lui Hristos:

a) primul tip este imaginea imprimată pe pânză a fetei lui Hristos în cursul vieții Sale pământești și trimisă regelui Abgar al Edessei.

b) al doilea tip este imaginea fetei lui Hristos în chinuri imprimată pe maramă cu care S-a sters pe față în drum spre Golgota, așa numită Vera icona sau a Veronicăi.¹⁰ Acestea li se atribuie spectaculoase intervenții divine în cursul îndelungatelor lupte duse de Imperiul bizantin împotriva persilor ca: salvarea cetății Edessa de asediul persan din 544 sau victoria bizantină de la Arzamon din 586. Una dintre aceste achiropiite a fost purtată la Constantinople de Împăratul Heraclios în fruntea armatelor sale, care în 628 vor distruge militar imperiul persan.

Astfel imaginea supranaturală a lui Hristos este o pledoarie în favoarea celor ce cred în Dumnezeu. Așa cum spune Andre Grabar în ea dusmanul își zăreste propria condamnare spunându-și că împăratul bizantin care posedă imaginea taumaturgică a interceptat prin aceasta decizia Judecătorului suprem. Înfrângerea adversarilor basileului se datorează necredinței acestora care înfruntau achiropiita lui Hristos menită să reînnoiască lucrarea mântuitoare a Acestuia.¹¹

În acest mod icoana miraculoasă a lui Hristos a fost în timpul războaielor persice din secolele VI-VII semn al biruinței împotriva dusmanilor imperiului așa cum Crucea era semnul biruinței pentru Constantin cel Mare. Este incontestabil faptul că împărații în această perioadă au dus o veritabilă politică a icoanei. În acest sens observăm că jurământul militar nu se mai pune pe persoana împăratului, ci pe icoana lui Hristos.

Sub domnia împăratului Justinian al II-lea (585-595, 75-711) sinodul Trullan (692) prin canonul 82 va recomanda pictarea fetei personale a lui

¹⁰ Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.15;

¹¹ A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Editura Meridiane, București, 1991, p.55;

Hristos în locul mielului, exemplificându-se continutul imaginii sacre așa cum era înțeles de Biserică. Tot în timpul domniei lui se produce mutația și în emisia monetară. Astfel monezile au pe avers chipul lui Hristos, inscripția elocventă „Servus Christi” (robul lui Hristos). Această idee subliniază regalitatea absolută și supremă a Mântuitorului Iisus Hristos. Rezultă ideea clară că în perioada secolelor VI-VII bazele bizantine erau favorabile imaginii creștine, dar în perioada următoare lucrurile vor lua o altă orientare odată cu aprofundarea crizei creată de iconoclasmul bizantin.

Aspecte istorice și dogmatice ale disputei iconoclaste

Sub aspect dogmatic, controversele hristologice se încheie în secolul al VII-lea. Imediat după aceasta însă a început lupta deschisă împotriva icoanei, făcându-se apariția una dintre cele mai teribile erezii care a zguduit fundamentul înșuși al creștinismului, *criza iconoclastă*.

Războiul împotriva imaginii declanșează în Imperiul bizantin o gravă criză care se extinde în secolele VIII-IX având faze diverse.¹² Cauzele acestei erezii sunt multiple legându-se de aspecte politico-economice ale războiului împotriva imaginilor, război care găsește o credință creștină plină de spiritualitate¹³, care a cinstit icoanele în modul cel mai autentic. Astfel, în centrul Asiei Mici, leagănul iconoclastismului, situația politică a imperiului și-a pus amprenta și asupra vieții religioase. Împărțirea imperiului în theme sub conducerea unui strateg care reprezenta suprema autoritate în teritoriu, a avut două efecte opuse. Unul pozitiv potrivit căruia se asigura o mai mare mobilitate a armatei și unul negativ ce concentra o putere uriașă în mâna unui singur om, comandantul, care în funcție de importanța unității sale militare, devenea purtătorul de cuvânt al întregii provincii. În acest mod se va produce un transfer de putere din sfera administrativului în cea a politicului, vizibilă mai ales în cazul primilor împărați iconoclasti legați prin origine de cea mai puternică temă orientală a Asiei Mici, Anatolia. Ori chiar de aici au apărut primii episcopi iconoclasti care au venit la Constantinopol să ceară sprijinul împăratului Leon III Isaurul în

¹² *Dictionnaire...*, col. 1509;

¹³ *Ibidem*;

desfășurarea acțiunilor iconofobe cu puțin timp înainte de emiterea primului decret iconoclast în 726. Aceasta dovedeste că cel puțin o parte din populația acelei regiuni îmbrățișa o astfel de învățătură. Andre Grabar spune că originea acestor „sentimente iconoclaste” trebuie să o căutăm în elenizarea superficială a populației autohtone, o zonă aflată, datorită războaielor cu arabii sub influența crescândă a islamismului și nu în ultimul rând a grupărilor evreiești deosebit de puternice situate atât în Anatolia cât și în Armenia, cea de a doua mare unitate orientală a Asiei Mici.

Lumea iudaică cu influențele sale constituie un alt aspect al iconoclasmului. Numeroase mărturii literare par să indice că în prima perioadă a iconoclasmului ortodoxii care au încercat să-i contrazică pe adversarii imaginilor, nu au folosit alte argumente în afara celor de care se slujiseră polemisti creștini în discuțiile lor cu evreii. Leontiu episcop de Neapolis din Cipru, este cel mai important și cel mai vechi dintre acești polemisti la începutul secolului VIII.¹⁴ El arată că icoanele fac parte din învățătura Bisericii, ele fiind acele cărți deschise care ne amintesc de Dumnezeu.¹⁵

Desigur că au mai fost și alții de-a lungul secolului VII care au utilizat aceleași argumente cu scopul de a respinge atacurile evreiești împotriva imaginilor creștine. Acuzatia tradițională a evreilor împotriva creștinilor era cea de idolatrie, prilej cu care ei evocau toate textele din Sfânta Scriptură care contin interdicții privitoare la imagini. Judecând după numărul de scrieri grecești anti-iudaice datând din această perioadă de care ne ocupăm, atacurile evreiești au fost considerate suficient de amenințătoare mai ales pe fundalul războaielor persane din secolul VI și apoi a celor împotriva arabilor.¹⁶

După cum bine cunoaștem evreii au constituit permanent o sursă de împotrivire față de politica imperiului, fapt pentru care au devenit în timp aliați fideli ai tuturor dusmanilor lui. Astfel, în Siria și în Egipt evreii levanti au contribuit la succesul invaziei persane apoi musulmane așa cum au făcut și la începutul veacului VII în Spania vizigotă. Sub alt aspect evreii

¹⁴ Leontiu de Neapolis a scris lucrarea „Împotriva iudeilor”;

¹⁵ P. G. XCIV D, apud, Timothy Ware, *Istoria Bisericii Ortodoxe*, București, 1993, p.37;

¹⁶ A. Grabar, *op.cit.*, p.194;

ostracizati de către populatia crestin  a Bizantului  si vor găsi adăpost sigur în lumea islamică de unde au putut să se manifeste în diverse moduri împotriva statului. O altă cauză a iconoclasmului îl reprezintă influenta venită din lumea islamică. Părintii Sinodului VII ecumenic, teologii iconofili de la începutul secolului IX si cronicarul Theofan sunt unanimi în denuntarea influentei exercitate asupra primilor iconoclasti din Bizant de către „sarazinii” dusmani ai imaginilor.¹⁷ Este stiut faptul că „oroarea fată de imagini” este o dimensiune a credintei musulmane, acesta fiind punctul de maximă convergentă a intereselor lumii iudaice cu cea arabă.

Această perioadă de timp stă sub semnul deselor confruntări între Bizant si Islam si se pare că primul împărat iconoclast, Leon III Isaurul (717-741) nu era străin de actiunile califului Omar al II-lea si de urmasul său Yezid al II-lea, îndreptate împotriva reprezentărilor iconografice. Sub influenta islamică din Bizant au început să pătrundă anumite elemente potrivnice cinstirii sfintelor icoane, ceea ce demonstrează această realitate. Se pare însă că la declansarea iconoclasmului au contribuit un complex întreg de factori pusi în slujba unei singure idei care era păstrarea stabilit tii interioare a imperiului. Din complexul de factori care au contribuit la declansarea crizei iconoclaste mai amintim doctrina sectară si iconofob , conceptiile vechilor erezii hristologice¹⁸ si nu în ultimul rând abuzurile legate de cinstirea sfintelor icoane. Astfel, la multe din minunile care erau relatate si crezute în legătură cu icoanele au existat cu siguran  unele a căror autenticitate a fost contestată de iconoclasti. Totodată foarte multi puneau icoana la Botez drept nasi, iar unii preoti cu ocazia Sfintei  mp rt sanii amestecau în Sfântul Potir vopsea pe care o luau de pe icoane prin răzuire.¹⁹

Însă cea mai revoltătoare latură a cultului icoanelor nu era totusi abuzul, ci realitatea că icoanele erau de fapt respectate. Semnele exterioare ale acestui cult: lum n rile sau candelile, t m ia, sărutarea,  chinarea, toate aceste forme văzute ale cultului sfintelor icoane aduceau oare simplii

¹⁷ Mansi III, 105, 107, 197, apud, A. Grabar, *op.cit.*, p.200;

¹⁸ *Dictionnaire...*, col. 1509;

¹⁹ Christoph Sch nborn, *Icoana lui Hristos*, trad. pr.dr. V. Răducă, Editura Anastasia, Bucuresti, 1996, p.120, vezi si I. Brehier, *Civilizatia bizantină*, Editura  tiintific , Bucuresti, 1994, p.215;

credinciosi să înțeleagă subtilele distincții teologice între cinstire (proskynisis) și adorare (latreia) cu care teologii se apărau împotriva reproșului potrivit căruia cultul icoanelor era o adorare a chipurilor materiale?

În fața acestei situații și ca răspuns la întrebare, apărătorii icoanelor trebuiau să amintească și să explice în mod repetat atât laicilor cât și călugărilor că icoanele trebuie să fie cinstite, iar adorat putea să fie numai Hristos, Cel reprezentat pe icoane.²⁰ Cu alte cuvinte apărătorii sfințelor icoane era necesar să sistematizeze întreaga doctrină hristologică ca bază a icoanei, întrucât iconoclasmul reprezenta un mare pericol pentru dogma fundamentală a Bisericii care este Întruparea Domnului. Iconoclasmul va primi intensitate în timpul lui Leon III Isaurul care, abuzând de puterea sa, se declara „împărat și preot”, urmărind prin distrugerea icoanelor o reformă bisericească. El a dat două edicte iconoclaste, unul în 726 și altul în 729, însă conținutul acestora nu se cunoaște, dar poate fi reconstituit din răspunsurile papei Grigorie al II-lea (715-731) la scrisorile împăratului Leon III. Acesta, la 17 ianuarie, a convocat un sinod unde peste 300 de episcopi se pronuntau împotriva icoanelor. Refuzând să semneze hotărârea sinodului patriarhul ecumenic Gherman a fost depus din scaun, în locul său fiind ales Atanasie, singhel patriarhal care semna hotărârea acestui sinod și astfel edictul împotriva icoanelor nu era dat numai în numele împăratului, ci și al Bisericii.

Urmărind politica tatălui său, Constantin V Copronimul (741-731) se va caracteriza ca un teoretician în care erezia iconoclastă își va găsi un sprijin consistent. Acesta a compus un tratat în care, ținând cont de argumentația ortodoxă, ataca aceste argumente punct cu punct. Aici sunt cuprinse toate tendințele iconoclaste împinse la extremă. Dacă Leon III refuza ca idol icoana „moartă” a lui Iisus Hristos, Constantin V a formulat explicit teoria imaginii „vii” consubstanțiale cu prototipul, în conformitate cu acesta, singura icoană veritabilă a lui Iisus Hristos devenea Euharistia. Totodată, Constantin V a contraatacat mutând justificarea respingerii icoanelor pe terenul dogmatic considerat a fi cel al apărătorilor lor, hristologia. Icoana ar fi respinsă de dogma unirii ipostatice a dumnezeirii

²⁰ Christoph Schönborn, *op.cit.*, p.120-121;

si umanității în Persoana lui Hristos, iar pentru a fi veritabilă icoana trebuie să reprezinte persoana așa cum este, Hristos Dumnezeu-Omul. Ori icoana reprezintă sau natura Sa divină nereprezentabilă, considerând că aceasta e amestecată într-un fel cu umanitatea, de unde de rezultă confuzia monofizită sau reprezintă natura Sa umană, dar atunci o separă de divinitate ceea ce implică diviziunea nestoriană.

Împăratul Constantin V, dorind să rezolve disputa în jurul icoanelor pe cale bisericească, în anul 754 a convocat la Hieria un sinod la care au participat 330 de episcopi ce au condamnat reprezentarea și cultul icoanelor. De asemenea sinodul a anatematizat memoria principalilor apărători ai icoanelor din prima fază a iconoclasmului: patriarhul ecumenic Gherman, monahul Gheorghe Cipriotul și Sfântul Ioan Damaschin. Astfel, iconoclasmul respingea posibilitatea reprezentării prin imagine pretextând că numai atunci se poate reprezenta dacă imaginea este identică cu ceea ce reprezintă.²¹

Împotriva acestei erezii grave ce tulbura Biserica, apărătorii sfințelor icoane au arătat iconoclastilor că reprezentarea prin imagine a Mântuitorului, a Maicii Domnului, a Sfinților este o realitate care nu implică idolatria. Iconodulii dovedeau pe de o parte că rolul basileului se referă la viața politică a imperiului și nu la cea religioasă, iar pe de altă parte, pe criterii dogmatice, demonstrau că icoana își are temei în Întruparea lui Hristos. Primul dintre acești apărători ai icoanei, Sfântul Ioan Damaschin († 749) a încercat o sinteză teologică în apologia sfințelor icoane. El a fost omul providențial care avea să stăvilească o nouă erezie. De la el au rămas o serie de scrieri antiiconoclaste despre care ne vorbește o lucrare cu numele „Viata Sfântului ^atefan Noul Mucenic” scrisă pe la anul 808. Din cuvintele diaconului ^atefan, care a scris această lucrare rezultă că Sfântul Ioan Damaschin a scris contra împăratului Constantin V Copronimul și a episcopilor Pastilas și Tricacavos, uneltele sale la sinodul de la Hieria.²²

²¹ Rene Broscăreanu, *Aspecte dogmatice ale disputei iconoclaste*, „Studii Teologice”, 1987, an XXXIX, nr.6, p.25;

²² Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclastilor*, trad. D. Fecioru, București, 1998, p.4;

A doua mențiune despre activitatea sa iconoclastă ne-o furnizează „Viata Sfântului Ioan Damaschin” scrisă între 842 și ultimul sfert de veac al secolului X, de către Ioan, patriarhul Ierusalimului.²³ Din toate aceste mărturii externe rezultă că Sfântul Ioan Damaschin a scris împotriva iconoclastilor: Cele trei tratate împotriva celor ce atacă cultul Sfințelor Icoane²⁴, „Cuvânt propriu să convingă despre sfințele și cinstitele icoane către toți creștinii și către împăratul Constantin Cobalinul și către toți ereticii”,²⁵ „Epistola către împăratul Teofil despre sfințele și cinstitele icoane”,²⁶ „Dialog care înfierează, făcut de credincioși și de ortodocși și de cei care au dor și râvnă pentru combaterea celor care sunt împotriva credinței și învățăturii sfinților și ortodocșilor noștri Părinți”²⁷. Pentru ultimele două lucrări însă nu avem nici o mărturie externă.²⁸

Din scrierile antiiconoclaste ale Sfântului Ioan Damaschin rezultă că icoana nu este identică cu originalul sau prototipul, ci se deosebeste de el în ceva și cu ceva. În tratatul al treilea contra iconoclastilor, el dezvoltă această definiție arătând că icoana este o asemănare (ομιωμοα), un model (πα ποδειμοα), o întipăritură (εκτυπομοα) a cuiua care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană. Icoana nu seamănă în totul cu originalul, căci altceva este icoana, altceva este originalul și în general se observă o deosebire între ele, pentru că aceasta nu e cealaltă și cealaltă nu e aceasta. De aici rezultă și deosebirea, dar totodată și asemănarea dintre icoană și original. Astfel, icoana ne pune în față originalul sau un lucru pe care nu-l avem în față, căci dacă ar fi de față nu am avea nevoie de icoană. Asadar, ea este cerută în primul rând de insuficiențele firii omenești, căci omul fiind circumscris în timp și spațiu nu poate avea o conștiință directă a celor nevăzute, fapt pentru care a fost descoperită icoana, care servește la ghidarea cunoștințelor și descoperirea celor ascunse.

²³ *Ibidem*;

²⁴ Vezi pentru aceasta *Tratatul I*, P.G. XCIV, col.1234-1248, *Tratatul al II-lea*, P.G. col.1284-1317, *Tratatul al III-lea*, P.G. col.1317-1320, apud, Sfântul Ioan Damaschin, op.cit., p.5;

²⁵ *Ibidem*;

²⁶ *Ibidem*;

²⁷ *Ibidem*, p.6;

²⁸ *Ibidem*;

Una din cele mai importante contributii ale Sfântului Ioan Damaschin privitoare la icoană este cea legată de notiunea chipului, care poate avea mai multe sensuri. Astfel el numără șase categorii de chipuri²⁹, după cum urmează: icoana naturală, ideea care se găsește în Dumnezeu despre cele ce vor fi, icoana prin pozitie și imitare, analogia, tipul sau simbolul, icoana spre aducere aminte a faptelor petrecute, a minunii sau a virtutii.

Acest fel de icoană, în sensul restrâns al cuvântului, la rândul său are două aspecte:

a) când înfățișăm cele petrecute prin scris, pentru ca prin citire oamenii să ia cunoștință de ele (ex. Tablele Legii, Vechiul Testament).

b) când zugrăvim chipurile bărbaților virtuosi și sfinți.

În această ultimă categorie se încadrează icoana propriu-zisă pe care Sfântul Ioan Damaschin se angajase să o apere pe baza Tradiției, în fata iconoclastilor. Astfel, în apologia icoanei el arată că ceea ce aducem icoanei este venerarea (προσκυνησις), pe când lui Dumnezeu îi aducem adorare (λατρεία), deoarece Dumnezeu este demn de adoratie prin Fiinta Sa, pe când venerarea se referă la Maica Domnului și la sfinți, venerare care este condiționată de adorarea lui Dumnezeu.

În fata iconoclastilor Sfântul Ioan Damaschin arată că icoana are ca bază Întruparea prin care Hristos pune capăt Legii mozaice. Astfel Vechiul Testament cedează locul Noului Testament care ne descoperă o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu. Cuvântului, singurul cunoscut în Vechiul Testament îi succede prin Întrupare vederea, iar prin Învierea prefigurată de Schimbarea la Fată de pe Tabor, Mântuitorul sfînteste și transfigurează materia care din acel moment poate să-L reprezinte pe El și tainele mântuirii. Întruparea Cuvântului justifică și postulează icoana deoarece prin ea Dumnezeu pătrunde materia pe care o renaste trup care la rândul lui devine teofor. Referitor la aceasta Sfântul Ioan Damaschin spune: „Eu nu cinstesc materia ci pe Creatorul ei care S-a făcut materie pentru mine și care a binevoit să locuiască în materie și să realizeze mântuirea prin intermediul materiei”.³⁰

²⁹ Christoph Schönborn, *op.cit.*, p.149;

³⁰ *Despre cultul sfințelor icoane* I, 16, m.P.G. 94, col.1245, AC., apud, Michael Quenot, *Icoana fereastră deschisă spre absolut*, trad. V. Răducă, București, 1993, p.30;

În fata iconoclastilor Sfântul Ioan Damaschin arăta că icoanele au rol instructiv educativ, întrucât sunt cărți pentru nestiutorii de carte, instruind fără cuvinte pe cei ce le văd, iar această instruire se face cu scop educativ pentru a evita cele rele și a căuta virtutile. Icoana are și un rol haric pentru că este sfințită prin numele lui Dumnezeu, umbrită fiind cu harul Sfântului Duh. Referitor la rolul haric al icoanei, Jean Tixerot spune că Sfântul Ioan Damaschin prin teologia sa a lărgit dezbaterea legând foarte abil problema cultului și a folosirii icoanelor în legătură cu rolul jucat de riturile și obiectele sensibile în opera mântuirii și sfințirii noastre, de problema posibilității și ridicării materiei la o stare supranaturală. Așa cum se dă har dumnezeiesc celor materiale din pricina celor pictate pe icoane, tot așa dacă cel zugrăvit este plin de har, participă și icoanele la har în măsura credinței, prin urmare icoana poate fi definită ca „materie plină de har”.³¹

Sfântul Ioan Damaschin, pentru contribuția sa la teologia icoanei, a fost considerat cei „mai oriental dintre iconoduli”³², el fiind un premergător al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII ecumenic³³, așa cum Sfântul Vasile cel Mare a fost premergător prin învățătura despre Sfântul Duh la Sinodul II ecumenic. După hotărârea sinodului de la Hieria, care s-a soldat cu victoria iconoclastilor au început persecuții împotriva iconodulilor și a sfințelilor icoane. Înalti demnitari imperiali au fost umiliți public, exilați sau chiar ucisi, iar opere de artă au fost distruse. În această atmosferă de distrugere și groază împăratul Constantin V lasă imperiul în mâinile fiului său Leon IV Chazarul (775-780). Acesta s-a căsătorit cu Irina, o ateniană cunoscută în mediul iconofil și s-a dovedit mai tolerant față de cinstirea sfințelilor icoane. Cu toate că domnia lui a fost scurtă, ea a reprezentat trecerea la faza culminantă a iconoclasmului, spre restabilirea cultului icoanelor, mai vizibilă în timpul domniei fiului său Leon VI (780-797) minor, dar patronat de mama sa Irina.

Rămăsă regentă ea pregătește restabilirea cultului sfințelilor icoane, luând unele măsuri în acest sens. Așa ea înlocuiește pe patriarhul Paul cu Tarasie, iconodul convins, care este înscăunat ca patriarh la 25 decembrie

³¹ Christoph Schönborn, *op.cit.*, p.149;

³² Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.23;

³³ Constantin Voicu, *Sfântul Ioan Damaschin premergător al formulărilor doctrinare de la sinodul VII ecumenic*, „Revista Teologică”, nr.1, 1992, p.3-11;

784. Împărăteasa Irina a avut un rol fundamental în convocarea Sinodului VII ecumenic de la Niceea care a restabilit cultul sfințelor icoane în Biserică. Lucrările Sinodului VII ecumenic s-au deschis la 24 septembrie 787, la care au participat 350 de episcopi³⁴ și un număr mare de monahi. Între acestia se remarcă staretul Platon de la Studion, unchiul Sfântului Teodor Studitul. Papa Adrain I a fost reprezentat de preotul Petru și egumenul Petru, iar celelalte patriarhate au trimis doi delegați. Împăratul Constantin și mama sa Irina nu au fost prezenți la lucrările sinodului, ci numai reprezentați prin doi înalți demnitari în calitate de observatori. Până la 13 octombrie au avut loc șapte ședințe, iar ședința de încheiere, a opta, a avut loc la Constantinopol în palatul Magnavra în fața împăratului și a împărătesei, care au semnat hotărârile sinodului.³⁵

Sinodul a hotărât că icoanele trebuie păstrate și venerate în Biserică la fel ca oricare simboluri materiale cum ar fi Crucea sau Evanghelia: „Reprezentările Crucii, ale icoanelor, că sunt pictate, sculptate sau din oricare material, trebuie puse pe vase, pe îmbrăcăminte, ziduri, case și la drumuri, prin icoane noi înțelegem acelea ale lui Iisus Hristos, Mama Sa neîntinată, ale sfinților îngeri și ale tuturor persoanelor sfinte. Cel ce va privi icoanele se va gândi la cel care este reprezentat pe ele, se va strădui să-l imite, se va simți îndemnat să-i acorde cinstită și venerare fără să-i dovedească o latria care nu i se cuvine decât lui Dumnezeu singur, dar îi va da în semn de cinstită tămâie și lumini... căci cinstită arătată unei icoane revine celui care este reprezentat pe ea”.³⁶

În acest mod s-a încheiat prima fază a iconoclasmului bizantin din secolul VIII. Sinodul VII ecumenic prin stabilirea teologiei icoanei a contribuit pe plan bisericesc la refacerea artei creștine care a avut mult de suferit. Totodată Sinodul VII ecumenic a avut meritul de a fi refăcut unitatea religioasă cu Roma, într-o vreme când papalitatea se îndrepta din punct de vedere politic de regii Frantei, apoi spre împărații romani de Apus. Din păcate trecerea gresită în limba latină a actelor sinodului în

³⁴ E. Popescu, *Aniversarea a 1200 de ani de la sinodul VII ecumenic*, „Studii Teologice”, an XXXIX, nr.6, 1987, p.15;

³⁵ *Ibidem*, p.16;

³⁶ *Din orosul sinodului ecumenic*, T. Popescu, op.cit., p.18;

regatul franc al lui Carol cel Mare, precum și tendința acestuia de concurență cu Bizanțul, au făcut ca cinstirea icoanelor să nu fie admisă de o bună parte a lumii occidentale în ciuda eforturilor depuse de papa Adrian I.³⁷

Pacea din Biserică obținută prin hotărârile Sinodului VII ecumenic nu avea să dureze prea mult, căci sub împăratul Leon V Armeanul (813-820), mișcarea iconoclastă avea să reizbucnească. Politica iconomahă va fi reluată în 815, când împăratul Leon convoca un sinod iconoclast. Acesta îl exilează pe urmașul lui Tarasie, patriarhul Nichifor (806-815, †829) anulând hotărârile sinodului de la Niceea din 787 și restabilind pe cele de la Hieria din 754. Cu toate acestea în etapa a doua iconoclastă a pierdut din intensitate, persecuțiile fiind mai blânde și „intermitente”.³⁸ Sinodul din 815 ca și cel din 832 pe timpul lui Teofil, nu au făcut decât să confirme unele sentințe anterioare.

În această a doua etapă a iconoclasmului se remarcă în lupta teologică împotriva iconomahilor Sfântul Nichifor și Teodor Studitul, cărora le revine meritul de a fi eliberat sinteza iconologică definitivă a teologiei bizantine. Sfântul Nichifor aduce o claritate esențială în ceea ce privește definiția icoanei. Introducând distincția clară dintre imagine „naturală” și imagine „artificială”, el „demitologizează concepția magică despre imagine a iconoclastilor”.³⁹ Pentru el icoana este o realitate pur relațională exterioară prototipului și care se întemeiază nu pe o participare entativă la prototip, ci pe similitudinea ipostatică cu aceasta. Între icoană și prototipul ei există cu atât diferență cât și identitate: diferența de substanță și identitate de similitudine ipostatică. Sfântul Nichifor poate formula mai precis conceptul de chip, pentru a-l asigura împotriva confuziilor. Graphe, tabloul, chipul cuiva definește relația de asemănare cu modelul. Dar chipul este deosebit de ceea ce el reprezintă. La rândul ei, realitatea este altceva decât chipul acesteia.

Nu același lucru este și cu perigraphe, care este circumscrierea sau descrierea. Aceasta este o însușire care este întotdeauna inseparabilă de realitatea care îi aparține. Omul spre exemplu este întotdeauna în timp și

³⁷ Dovadă a acestei realități ne-o confirmă hotărârile sinodului de la Frankfurt din 794, consemnate în „Libri Carolini”

³⁸ V. Muntean, *Iconoclasmul bizantin (secolele VIII-IX) în lumina noilor cercetări*, „Biserica Ortodoxă Română”, an CII, nr.7-8, 1984, p.688;

³⁹ Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.26;

spatiu, însusirea de a fi circumscris caracterizându-l permanent. Această însusire nu are de a face nici cu asemănarea, dar nici cu neasemănarea pentru că ea nu are o formă proprie, deoarece este o caracteristică abstractă a existenței finite.

Din acest punct de vedere este absurd să se susțină așa cum fac iconoclastii, că pictarea unei persoane o „circumscrie” pe aceasta și atunci când circumscrierea este o condiție prealabilă pentru ca cineva să poată fi pictat. Sfântul Nichifor arată că iconoclastii, bazându-se pe o înțelegere mitică a notiunii de chip, a făcut confuzia între graphé și perigraphé.⁴⁰ La Sfântul Nichifor observăm un realism hristologic întrucât insistă pe umanitatea deplină a lui Hristos, ceea ce ar duce la o hristologie „nestorianizată”, însă ținută la limitele ortodoxiei. Din grija pentru sensul indisolubil și statornic al firii umane a lui Iisus Hristos, el a accentuat distincția celor două firi în Hristos, acest lucru schimbându-i chiar și punctul de vedere în ceea ce privește centrul propriu-zis al teologiei icoanei, taina Persoanei divino-umane a lui Hristos.⁴¹

Odată cu Sfântul Teodor Studitul, cel mai însemnat și ultimul dintre marii apărători ai icoanelor, care au luptat împotriva iconoclastilor în perioada a III-a a manifestării acestei erezii, teologia icoanei reusește să primească o interpretare echilibrată și în același timp profundă. Sfântul Teodor (759-826) după anul 815 a început să-și elaboreze opera sa antiiconoclastă. Opera studită, cele trei Antiretice împotriva iconomahilor, *Respingerea și combaterea poemelor iconomahe*, „apte capete către iconomahe, este o operă cu caracter dogmatic și se referă la combaterea iconoclasmului.

„Cel ce este nevăzut Se face văzut”, acesta este paradoxul Întrupării lui Hristos, paradox pe care Sfântul Teodor, staretul mănăstirii Studion a construit întreaga sa teologie a icoanei. El arată că Dumnezeu a luat firea omenească devenind om la fel ca noi, unind firea omenească cu cea dumnezeiască. Datorită acestei realități Mântuitorul poate fi zugrăvit în icoană căci se vede și primește descrierea naturală a trupului nostru, Cel ce cu divinitatea proprie este nedescris.

⁴⁰ Christoph Schönborn, *op.cit.*, p.164;

⁴¹ *Ibidem*, p.170;

Iconoclastii aduceau următoarele acuzații împotriva icoanelor:

- a) icoana este idol;
- b) icoana nu poate cuprinde natura divină;
- c) icoana nu poate cuprinde Trupul Domnului, pentru că a avut Trup aparent;
- d) icoana nu poate cuprinde Trupul Domnului, pentru că a avut un Trup comun.

Sfântul Teodor a răspuns tuturor acestor acuzații pe care iconoclastii le invocau.

În primul rând icoana nu este idol pentru că, desi Dumnezeu a interzis omului să se închine la idoli, tot El dă poruncă să se înalte în pustie sarpele de aramă. Cu atât mai mult în pustiul vietii păcatelor pentru creștini să înalte chipul lui Hristos care mânuiește pe toți cei ce-si atintesc privirile spre El. Referitor la diferența între icoană și idol Sfântul Teodor arată că idolul este imitație mincinoasă, iar icoana este reprezentarea adevărului.⁴² Icoana este expresia asemănării existente și provine din realitate pe când idolul este inexistent și imaginar.⁴³

Starețul de la Studion precizează că omul este creat după chipul lui Dumnezeu și că Mântuitorul a luat chip de om pentru mântuirea noastră. Toate acestea pot fi reprezentate în icoane în afară de numai însăși divinitatea. Iconoclastii au interpretat această afirmație spunând că dacă divinitatea nu se poate zugrăvi, înseamnă că ceea ce este reprezentat în icoană este idol, iar dacă divinitatea se poate zugrăvi înseamnă că Dumnezeu este mărginit. Răspunzând și acestor acuzații, Sfântul Teodor face distincția ortodoxă între natură și persoană, arătând că Ființa divină este necuprinsă, iar ființa omenească este cuprinsă. În Iisus Hristos s-a unit ipostatic divinitatea cu umanitatea, deci Hristos are două feluri de atribute: divine și umane. Potrivit atributelor divine, este necuprins, iar celor umane, cuprins, iar din punctul de vedere al umanității, Mântuitorul poate fi zugrăvit în icoană.

^ai după Înviere Domnul a avut trup adevărat și nu aparent, fapt pentru care se poate zugrăvi. În acest mod Hristos devine prototip pentru icoana

⁴² Sfântul Teodor Studitul, *Antirrheticos*, I, P.G., XCIX, col. 330-333, apud, Rene Broscăreanu, op.cit., p.23;

⁴³ *Dictionnaire...*, col. 1514;

Sa, devine un Om adevărat. Dar El este si Dumnezeu adevărat, de aceea când vedem icoana Lui cunoastem că El este Dumnezeu, deci că imaginea Sa este icoana lui Dumnezeu. Cei care negau însusirea lui Hristos de prototip al icoanei Sale făceau aceasta cugetând monofizit, adică admitând o singură fire în Hristos.⁴⁴ Prin negarea icoanei Mântuitorului iconomahii negau întreaga operă de mântuirea a lui Hristos, negatie care ar duce la dochetism.

Mântuitorul nu a avut trup comun asa cum obiectau iconoclastii, ci a avut o umanitatea individuală, circumscrisă. Însă fiind Om adevărat si Dumnezeu adevărat, persoana omenească este identică cu cea Dumnezeiască, asa că în icoană privind chipul omenesc privim si Dumnezeirea, căci Ipostasul divin este cel care face să existe ipostasul uman. Tot de la criteriul hristologic, Sfântul Teodor porneste în a explica că icoana este si pecetea kenozei lui Dumnezeu⁴⁵, deoarece Hristos face legătura între transcendentă Sa si micimea noastră. Micșorarea Sa de bunăvoie ne descoperă o măretie care este mai mare decât toate reprezentările pe care ni le putem face noi cu privire la mărirea Sa. Icoana lui Hristos ne arată că ne putem apropia fără teamă de El, iar prin contemplarea icoanei Sale vom fi pătrunsi de taina curățitoare si sfintitoare a Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Prin aceasta observăm că icoana este cel mai evident semn al iconomiei mântuirii.⁴⁶

Prin gândirea Sa, Sfântul Teodor Studitul lasă o operă teologică si literară de maximă importanță pentru teologia bizantină si viata ortodoxă în general. În semiexilul din insulele Prinkipos, la 11 noiembrie 826 Sfântul Teodor trece la cele vesnice, anticipând victoria deplină a Ortodoxiei împotriva ereticilor iconomahi. În timpul patriarhului ecumenic Metodios (842-847) si împărătesei Teodora se va restabili cultul sfintelor icoane si biruinta Ortodoxiei asupra tuturor erezilor. Victoria avea să fie a Bisericii si a icoanelor care prin martirium au îngenunchiat literalmente imperiul respectiv, pe împărat în fata Împăratului Hristos. Restaurarea solemnă si finală a sfintelor icoane din 11 martie 843, zi stabilită ca Duminica

⁴⁴ *Ibidem*;

⁴⁵ R. Broscăreanu, *op.cit.*, p.51;

⁴⁶ Christoph Schönborn, *op.cit.*, p.182;

Ortodoxiei, prima din Postul Mare, va aduce reconcilierea dintre Biserică și imperiu, reconciliere ce va fi ilustrată puțin mai târziu prin „Epanagoga”, colecție de legi din secolul IX, care afirmă în modul cel mai autentic că nu împăratul, ci „Patriarhul este imaginea vie și însufletită a lui Hristos”.⁴⁷

Victoria definitivă a iconodulilor s-a soldat cu dezvoltarea prodigioasă a cultului icoanelor care au trecut pe primul plan în practicile religioase. Acest cult făcea parte integrantă din dogmele Bisericii Ortodoxe și misionarii bizantini l-au introdus în toate țările pe care le-au convertit la creștinism.⁴⁸

Implicatiile actuale ale iconoclasmului

Cu toate că iconoclasmul a fost înfrânt și că s-a dezvoltat o teologie și o eremie bine fundamentată a cultului Sfințelor Icoane, totuși urmările ereziei din secolele VIII-IX vor avea ecouri chiar până în zilele noastre. Punctul de plecare îl reprezintă marea Schismă din 1054, care va avea consecințe foarte grave atât pentru Estul cât și pentru Vestul creștinătății. De la schismă încolo Orientul și Occidentul, creștinii vor evolua în direcții diferite, traversând fiecare primejdioase ispite istorice. Pentru Răsărit imobilismul istoric, conservatorismul traditionalist, islamismul și comunismul, iar pentru Apus teocratismul papal, Reforma și iluminismul.⁴⁹

Observăm că în Occident are loc o mutație de la caracterul spiritual al icoanei la cel de simplu tablou religios în dauna caracterului sacramental, dezvoltându-se cel artistic. Vis-à-vis de aceasta noi ținem că icoana reprezintă o artă sacră care are un loc deosebit în viața Bisericii. În primul rând ea are un rol liturgico-sacramental și în cele din urmă unul artistic. Teologul anglican Philip Sherrard constată și el, referitor la acest adevăr, că în Biserica Ortodoxă o icoană poate exista într-un cadru particular de credință și cult, căruia îi aparține; ca urmare a acestei realități arta icoanei este o artă liturgică.

Implicațiile cauzate de iconoclasm devin vizibile în secolul XVI, secolul Reformei, putându-se vorbi în acest sens de un iconoclasm reformativ. Adepții Reformei au respins cultul sfințelor icoane considerându-le ca

⁴⁷ Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.46;

⁴⁸ L. Brehier, *op.cit.*, p.216-220;

idoli, dar cu toate acestea în această problemă există optici diferite. În general, pentru reformatori suspiciunea referitoare la icoană este comună, dar ideea primește o nuanțare diferită. Spre exemplu Luther nu respinge ca principiu cultul imaginilor⁵⁰, pe când la Calvin refuzul imaginilor este mult prea net, este absolut. El condamnă, reangajând invectivele profetilor lui Israel, toate reprezentările materiale ale lui Dumnezeu. Pentru Calvin reprezentarea lui Dumnezeu în formă vizibilă este imposibilă, deoarece ea desfigurează măretia Sa și adevărul este falsificat.⁵¹ Așa după cum menționează D. Freedberg, această idee apare și la Zwingli.⁵²

Influentele „iconoclaste” se vor simți în lumea ortodoxă din secolul XVII, perioadă în care, așa după cum arătau apologetii ortodocși, iconoclasmul reformativ urma să fie socotit, din pricina virulenței sale la acea vreme, drept cea mai periculoasă erezie.⁵³ Dimitrie Cantemir în „*Descriptio Moldaviae*” în mod sugestiv arată că Sinodul de la Iași din 1642, ce a aprobat „Mărturisirea de credință” a mitropolitului Petru Movilă, s-a ținut împotriva iconoclastilor și a altor eretici, ori neo-iconoclasti sau calvini.⁵⁴ În controversele iconoclaste ulterioare se încadrează și Mărturisirea de credință atribuită lui Chiril Lucaris. Acestea însă se sfârșesc după 1672, când Dositei al Ierusalimului a ținut un sinod împotriva acestei Mărturisiri, sinod al cărui hotărâri au fost întărite de către Dionysios al IV-lea al Constantinopolului.⁵⁵

În vremuri mai noi, adepți ai iconoclasmului reformativ sunt sectele. Aceștia, interpretând în mod unilateral Scriptura, consideră că cinstirea icoanei este închinare la idoli și implicit, icoana este idol, ignorând prin aceasta teologia icoanei bine conturată de Sfinții Părinți în controversa cu iconoclasmul bizantin din secolele VIII-IX. Situația iconoclastă s-a reiterat nu doar în obscurul Ev Mediu, ci și în plin Iluminism rationalist, ca

⁴⁹ Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.47;

⁵⁰ *Dictionnaire...*, col.1509;

⁵¹ *Ibidem*;

⁵² V. Muntean, *op.cit.*, p.688;

⁵³ R. Constantinescu, *O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfințelor icoane*, „Mitropolia Banatului”, an XXVIII, 1978, nr.7-9, p.483;

⁵⁴ V. Muntean, *op.cit.*, p.689;

⁵⁵ R. Constantinescu, *op.cit.*, p.54;

și în toate „revoluțiile” care au zguduit Europa, mai ales Estul continentului. Așa icoanele și bisericile Dumnezeu-Omului Hristos au fost înlăturate sau distruse pentru a face loc noilor tirani deificați. În mod profetic, încă din secolul trecut Dostoievski spunea că cine refuză să cinstească icoana Dumnezeu-Omului Hristos va sluji mai devreme sau mai târziu idolilor odiosi ai oamenilor dumnezei.⁵⁶ În lumea de astăzi, vis-à-vis de unele tendințe iconofobe, este necesară redescoperirea icoanei în lumea Apuseană. Aceasta este o dorință profundă a unei autentici reveniri la izvoare într-o depășire, pe de o parte, a devierilor artei religioase a Occidentului creștin.⁵⁷

Pe de altă parte, astăzi, prin teologia icoanei, putem vorbi de o apropiere ecumenică. Prin interesul pe care îl suscită în rândul poporului creștin, icoana merită să fie un spațiu în care Bisericile să înceapă o reală cercetare teologică pentru regăsirea rădăcinilor noastre comune.⁵⁸ Apreciind icoana prin distanța pe care o impune, o considerăm o deschidere spre profunzimea lui Dumnezeu, spre deosebire de idol care supune divinitatea la moartea lui Dumnezeu. Asadar – cum se exprima teologul Uspenski – dincolo de moartea lui Dumnezeu și de sriza limbajului, icoana apare ca indispensabil mijlocitor pentru a spune Dumnezeu.⁵⁹ Cu alte cuvinte, în contextul actual trebuie să se evite idolatrizarea icoanei. Dacă o idolatrizăm înseamnă că s-ar distruge, înseamnă a închide prezenta sa în materialul din care este construită, a face din ea un idol și a face să dispară persoana reprezentată.⁶⁰ Ori, așa după cum am văzut, între icoană și prototip există o legătură metafizică, deoarece icoana este viziune transfigurată, realitate concretizată de teofanismul, sacramentalitatea și apofatismul său.⁶¹

⁵⁶ Sfântul Teodor Studitul, *op.cit.*, p.54;

⁵⁷Pr. Nicolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, trad. G. Ciubuc, Editura Anastasia, București, 1998, p.96;

⁵⁸ *Ibidem*, p.97;

⁵⁹ *Ibidem*;

⁶⁰ Paul Evdokimov, *Arta icoanei o teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, București, 1993, p.175;

⁶¹ *Dictionnaire...*, col. 1223-1224, 1230-1239, 1510-1514;

Asemenea icoanei care prezintă prototipul său și noi oamenii suntem „icoana” (cf. Facere 1, 27) și trebuie să tindem spre asemănarea cu Dumnezeu, pentru a deveni icoana desăvârșită. Acest lucru devine posibil prin transfigurare și aceasta nu este posibilă decât datorită harului necreat care poate pătrunde și îndumnezei ființa umană până acolo încât să devină după har ceea ce este Dumnezeu după fire. Prin teologia icoanei în care harul este prezent putem privi cu „ochii minții” pe „fereastra” ce tinde spre Absolut. Prin icoană redescoperim astăzi adevărata haritologie care în teologia occidentală nu prezintă un raport complementar dintre natură și har.

Concluzii

Iconoclasmul, așa după cum am văzut, a reprezentat un pericol pentru Biserică, dar cu toate acestea, într-o oarecare măsură, a dus la consolidarea artei icoanei și a teologiei sale. Aceasta deoarece în fața iconoclastului, Sfinții Părinți au trebuit prin argumente bine întemeiate să demonstreze că icoana nu este idol, ci fereastră spre Absolut. Observăm că încă din primele veacuri într-un moment lent, Biserica a acceptat imaginile și expresiile iconografice creștine care s-au dezvoltat pretutindeni⁶², iar după criza iconoclastă, istoria cultului icoanelor este progresiv integrată în patrimoniul Bisericii care se fundamentează teologic pe Întruparea Cuvântului.⁶³

Chiar dacă istoria imaginilor a fost marcată de opoziția latentă și declarată a iconoclastilor din vechime și a celor mai noi, Biserica, prin teologia icoanei în spiritul gândirii patristice, face un apel călduros la revenirea la izvoare. În contextul ecumenic actual putem redescoperi mesajul icoanei care este un mesaj tăcut pe care icoana bizantină de secole îl comunică însă celor ce au ochiul interior luminat să vadă această realitate.

⁶² *Ibidem*, col.1513;

⁶³ *Ibidem*, col. 1519.

Mihai Brie

Manuscrise psaltice din Transilvania în secolele XVII-XVIII

Abstract

In the study below, the author describes nine psaltic manuscripts in hrisantic notation in Transylvania during the 17th and 18th century. Most of the manuscripts (seven) are in the Romanian Academy's Library, subsidiary to Cluj and two of them are at the University Central Library.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Clujul este unul din centrele culturale transilvane în ale cărui biblioteci s-au păstrat un număr de nouă manuscrise psaltice în notatie cucuzeliană sau hrisantică. Majoritatea manuscriselor (sapte) se află la biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, iar două la Biblioteca Centrală Universitară. Manuscrisele au fost cercetate de mai multi muzicologi, printre care se numără Nicu Moldoveanu¹, Sebastian Barbu Bucur², Gheorghe Ciobanu³, Gheorghe Petrescu⁴ și Hrisanta Trebici Marin⁵.

¹ Vezi *Izvoare ale cântării psaltice în B.O.R....*

² Vezi *Cultura muzicală de tradiție bizantină...*

³ *Izvoare ale muzicii românești*, vol.II

⁴ *Elemente de propedeutică muzicală în manuscrisul psaltic 1106*, BCU, Cluj-Napoca, 1991, p.77-99

⁵ *Izvoare ale muzicii românești*, vol.VIII, *Monumeta et transcripta*, Anastasimatarul de la Cluj-Napoca, ms.1106, Ed.Muzicală, București, 1985, p.5

Vom prezenta succint cele nouă manuscrise psaltice, încercând și unele concluzii critice.

Manuscrisul oriental 365 este cu certitudine unul dintre cele mai valoroase, atât datorită vechimii cât și conținutului. Manuscrisul a fost semnalat de Gheorghe Ciobanu, care a consemnat pe fișa tehnică următoarele: „Partea muzicală reprezintă o Antologie în notatie veche bizantină. După compozitorii care figurează cu cântări aici (sfârșitul secolului al XIV-lea -XVI), manuscrisul a fost scris în secolul al XVI-lea”⁶.

Manuscrisul oriental 362 reprezintă un „kalofonicon”, în notatie cucuzeliană, datând din anul 1726⁷, 1 iulie, însemnare cu cerneală neagră de pe pagina I-a a manuscrisului. Între autori figurează Balasios (1)⁸, Anonimus (1), Partenios Ieromonahul (244), Kladas (1), Korones (2), Petros (2). Copist: Partenios (posibil).

Hârtie ceruită cu patru dungi pe orizontal, cu filigran reprezentând coroana și o floare.

Format: 15,5/10,5 cm

File:246 - 5 alese

Facsimile: 21/6 file

Rânduri: 12 / pagină

În paginile acestui manuscris muzicologul Gh.Ciobanu a descoperit acel „Kirie eleison” la patru voci, despre care afirmă că nu a putut fi scris decât în Transilvania, îndată după promulgarea actului de unire a românilor ortodocși cu Roma, în anul 1701. Proveniența catolică a coralului este indiscutabilă. Românii din Transilvania practicând muzica bisericească de origine bizantină, nu puteau renunța ușor la o tradiție de câteva secole, împământenită în Transilvania, iar autorul manuscrisului nu avea altă soluție, decât să păstreze și pe mai departe, tradiția semiografică bizantină. Aceste prezumții nu ne îndreptățesc să afirmăm cu certitudine că acest „Kirie eleison” ar fi fost conceput în scopuri propagandistice, mai cu seamă că el se găsește în cuprinsul unui „kalofonicon”, folosit în exclusivitate la

⁶ *M.O. 365*, notă datată 22 XI.1980, Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca

⁷ Dr.Nicu Moldoveanu, *op.cit.*, p.221. Vezi și Sebastian Barbu-Bucur, *op.cit.*, p.243

⁸ În paranteze este trecut numărul cântărilor cu care figurează autorul

serviciile religioase ale Bisericii Ortodoxe, dar nici să negăm totalmente ipoteza potrivit căreia românii greco-catolici au căutat și pe această cale, o atragere a ortodocsilor la Biserica unită⁹.

Manuscrisul a fost semnalat de muzicologul Pr.prof.dr.Nicu Moldoveanu în lucrarea citată, alături de cele 144 manuscrise vechi din secolul al XVIII-lea, ce se află în diferite biblioteci din țară.

Manuscrisul oriental 356 reprezintă un „Doxastar”, datând din anul 1793, decembrie, 15, potrivit însemnării de pe pagina a treia, scrisă cu cerneală neagră. S-ar părea, după o altă însemnare de pe aceeași pagină, aparținătoare unui alt copist, că anul scrierii acestui manuscris este 1758. Cert este că el aparține secolului al XVIII-lea, și-l are drept autor pe Gherman arhiereul. Notatia este cucuzeliană, cu text în limba greacă medievală și cuprinde „Slavele” din perioada anului bisericesc și slavoslovii. Hârtia este groasă, vârguită, cu opt dungi pe orizontal și filigrane zoomorfe.

Manuscrisul oriental 359 reprezintă un „Irmologhion”, datând de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Notatia este de tranziție spre cea hrisantică, cu text în limba greacă medievală. Cuprinde Irmoasele Octoiului între paginile 1-363, aranjate în ordinea glasurilor.

Prosomiile sau Podobiile celor opt glasuri, între paginile 396-416. Exapostiliariile între paginile 416-427.

Manuscrisul oriental 355 reprezintă un „Teotocar”, partea I-a și „Tereremuri”, partea a II-a. Datează înainte de 1817, cu notatie hrisantică. Se crede că este unul din primele manuscrise apărute după Reforma din 1814. Se găsesc o serie de autori cunoscuți, între care se distinge Petru Vizantie Mberechett, cu un total de 42 cântări. Între ceilalți autori amintim pe: Gherman Arhiereul, Balasie preotul, Dimitrie Domesticul, Gheorghe Cretanul, Iacob Protopsaltul, damian Ieromonahul de la Vatoped, Adilos, Ioan Protopsaltul, Petru Lampadarul Peloponesianul, Meletie Sinaitul, Panio

⁹ Cu timpul însă, Biserica unită, precum și cea ortodoxă din Transilvania, vor renunța la această notatie, adoptând-o pe cea linară. Biserica unită va renunța treptat și la specificul melosului psaltic (aceasta nu în totalitate), în favoarea unui melos bisericesc ce se depărta vizibil de melosul psaltic bizantin, împodobit exagerat cu elemente de proveniență catolică și chiar protestantă și nu în ultimul rând cu elemente de melos popular autohton.

Protopsaltul, Daniile Protopsaltul, Anonimus si Atanasie, patriarhul Ierusalimului.

Manuscrisul oriental 354 reprezintă un „Irmologhion” în notatie hrisantică, scris după 1818, „scurtat după vechile cântări de Petru Vizantie”¹⁰.

Manuscrisul oriental 366 reprezintă un „Heruvico-Chinonicar” împreună cu imnele Sfintei Liturghii, scris la începutul secolului al XIX-lea, având printre autori pe Petru Peloponesianul, Grigorie Lampadarul, Daniil Protopsaltul, Iacob Protopsaltul, Gheorghe Cretanul, s.a.

Toate manuscrisele amintite pînă aici se găsesc la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj-Napoca. Următoarele două se găsesc la Biblioteca Centrală Universitară. Este vorba de manuscrisul românesc nr.1106 si de manuscrisul gr.-românesc nr.4392. Muzicologul Dr.Nicu Moldoveanu semnaleză la Biblioteca centrală Universitară din Cluj si existenta Manuscrisului gr.4323 (vezi *Izvoare ale cântării psaltice...*, p.138).

Manuscrisul psaltic 1106 de la BCU, Cluj-Napoca, cunoscut si sub numele de Anastasimatarul de la Cluj-Napoca a constituit si cred că mai constituie încă, subiectul unor aprinse polemici academice, referitoare la autenticitatea lui, dacă este sau nu o copie a manuscrisului lui Filotei sin Agăi Jipei. Acest manuscris a făcut obiectul unor cercetări de muzicologii Dr.Gheorghe Ciobanu (29.05.1972), Dr.Nicu Moldoveanu (7.08.1973), Octavian Lazăr Cosma (1.02.1971), Dr.Sebastian Barbu-Bucur (24.03.1974), Titus Moisescu (7.10.1974), Gheorghe Petrescu (12.03.1973). Aceste date tehnice au fost culese de Gh.Petrescu, de la Academia de muzică „Gheorghe Dima” din Cluj-Napoca, care a pus la dispozitia Bibliotecii acestei Academii o xerocopie a acestui manuscris¹¹.

Muzicologul Hrisanta Trebici-Marin a extins cercetările asupra manuscrisului, cercetări adunate într-o valoroasă si documentată lucrare de 560 de pagini, sub genericul *Izvoare ale muzicii românești*”, volumul 8, *Monumenta et transcripta, Anastasimatarul de la Cluj-Napoca*,

¹⁰ După o însemnare a lui Gheorghe Ciuhandu pe fisa tehnică a manuscrisului, purtând data de 1 iulie 1968

¹¹ Gh.Peterscu, *op.cit.*, p.84

ms.1106, Ed.Muzicală, Bucuresti, 1985. Autoarea acestei lucrări consideră ms.1106 ca reprezentând „una dintre primele variante din limba română a unei colecții de largă circulație, Anastasimatarul, traducere din limba greacă în secolele XVII-XVIII, mult răspândită în aria culturii de tradiție bizantină”¹².

¹² *Izvoare ale muzicii românești, vol.VIII, Monumenta et transcripta, Anastasimatarul de la Cluj-Napoca, ms.1106, Ed.Muzicală, Bucuresti, 1985, p.5*

Mirela Ciolac

Personalitatea profesorului versus eficienta procesului de instruire. Calități si defecte ale profesorului

Abstract

The process of transformation the personality takes place in the instructive - educative process. An actual problem is the one of improving the qualities of the personality in order to improve their efficiency in various types of professional behavior. Concerning the relation between teacher and student, the teacher must follow the changing of student's place and role in the educational act. The open dialogue between teacher and student should appeal to the latter's spontaneity, his receptivity and creativity in solving the problems.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Umanitatea, în acest început de mileniu, trece printr-o perioadă de tranziție și tinde spre un nou orizont al istoriei. Urgentele formative ne sunt impuse de către prezent, acesta reprezentând o condiție majoră a procesului de modelare a valorilor și personalității, printr-o acțiune convergentă a mecanismelor sociale direcționate spre formarea conștiinței a unor noi deprinderi comportamentale, a unor mentalități colective și individuale. Accentul se pune pe dezvoltarea liberă, armonioasă și complexă a personalității umane, netinând cont de „patul procustian”, al dogmelor, capabilă să-și asigure propria-i devenire.

Organizarea vietii sociale, cresterea rolului diferitelor colectivități, necesită reorientarea spre factorul uman, spre îmbunătățirea și optimizarea capacității acesteia. Procesul de transformare și modelare a personalității omului are loc în cadrul procesului instructiv - educativ.

O problemă actuală, de o importanță foarte mare, este problema ameliorării și perfecționării însușirilor personalității în vederea creșterii eficienței manifestării lor în variate tipuri de comportamente profesionale ale omului.

J.W.Getzels și P.W.Jackson au avut preocupări privind efectele personalității profesorului asupra eficienței procesului de instruire. Deși se știu puține lucruri despre natura și dimensiunile personalității profesorului sau despre relația dintre personalitatea și eficiența procesului de predare, se spune că profesorii eficienți sunt prietenoși, veseli, înțelegători și virtuosi din punct de vedere moral. Se pare că profesorii "buni" dispun de sociabilitate, stabilitate afectivă, prietenie, relații personale bune în mai mare măsură decât restul oamenilor, iar profesorii eficienți le posedă în mai mare măsură decât cei ineficienți. În urma unui studiu efectuat în 1948 de către P.A.Witty asupra unui mare număr de elevi privitor la eficiența profesorilor, s-a ajuns la indicarea unui număr de calități, trăsături pozitive: atitudinea de cooperare, considerație pentru individ, amabilitate, prezentă personală, mod plăcut de a se comporta, interese largi, corectitudine și imparțialitate, flexibilitate, comportament constant, interes față de problemele elevilor, bună dispoziție, folosirea laudelor, măiestrie pedagogică în activitatea de predare.

H. A. Rosencranz și B. J. Biddler, în 1964 indică într-un studiu mai multe definiții referitoare la competența profesorului, una dintre ele fiind abilitatea de a satisface scopurile educației. O altă definiție a competenței profesorului - comportament care atinge un scop educațional dat sau abilitatea de a se putea purta într-un mod specific într-o situație socială în scopul de a se produce efecte demonstrate empiric, aprobate de mediul în care funcționează (A. Dragu, *Structura personalității profesorului*, 1996).

Prin punerea în evidență a competenței profesorului, au fost reliefate câteva variabile proximale: motive, cunostințe, afectivitate. Explicarea comportamentului profesorului s-a realizat cu ajutorul unor variabile:

experiența, clasa socială, educația, relațiile cu copilul (în mare măsură comportamentul profesorului este influențat de comportamentul copilului), personalitatea, comportamentul copilului, răspunsul comunității (A. Dragu, *Structura personalității profesorului*, 1996).

În 1956 R. M. Frumkin și W. H. Howil au concluzionat că nu se poate determina cu exactitate ce reprezintă „eficient” și „ineficient”, și nici care sunt factorii de personalitate determinanți. Oricum, în scopul obținerii unor finalități pozitive atât în plan relational (profesor - elev), cât și sub aspectul reușitei școlare, este necesară evitarea unor prejudecăți ale dascălului:

- prejudecata școlară - ia în considerare copilul numai sub aspectul statutului său de elev, neluând în seamă celelalte aspecte ale sale.

- prejudecata didacticistă - notele sunt considerate ca fiind mijloace reale, de netăgăduit de apreciere a elevului.

- prejudecata normalității

- modelul promovată de către dascăl este cel spre care trebuie să aspire ceilalți elevi, adică elevul mediu, fiind cel mai comod. Dascălul ignoră celelalte tipuri.

- prejudecata uniformității - dascălul transformă sistemul de învățământ într-un cadru cu posibilități identice oferite tuturor elevilor, netinând cont de potențialitățile de care dispune și de interesele pe care le manifestă elevii (M. Debusse, U. ^achiopu, apud. Anca Munteanu 1998).

O serie de autori au încercat identificarea caracteristicilor unui profesor în raport cu rezultatele pozitive în activitatea didactică. Există clasificări ale trăsăturilor profesorului stabilite de diversi autori, care se diferențiază între ele:

- **J. B. Rochat (1963)** susține că un bun profesor trebuie să aibă următoarele calități: talent pedagogic, intuiție, omenie, simțul umorului

- **R. Hubert (1965)** susține următoarele caracteristici: intuiție psihologică, ordine și claritate, bun simț, spirit metodic, calități morale (obiectivitate, stăpânire de sine, modestie, probitate, generozitate, spirit critic), vocație pedagogică (iubire pentru copil, simțul valorii), bună dispoziție.

- **H. Gariat (1967)** enumeră câteva calități ale profesorului: gustul pentru studiu, calm, fermitate, simpatia pentru copil, respect pentru

personalitatea copilului, plăcerea de a predă, atenție la detalii, îndepărtarea de tot ce ar putea diminua personalitatea, răbdare.

- **J. Thomas (1968)** susține următoarele caracteristici: personalitate bogată, expert al relațiilor interumane, actor ce cucerește prin elocință, capacitatea de a lucra în echipă, curiozitate, viață puternic ancorată în realitate, echilibru fizic și psihic.

I. Sulea Firu (1939) listează însușirile pe care trebuie să le însumeze un bun profesor: sănătate, inteligentă, normalitate, caracter moral (cinste, dreptate, seriozitate, conștiințozitate, bunătațe, generozitate, modestie, blândete, sinceritate), moralitate

- putere de muncă și creație (ordonat, cu inițiativă, îndemânat)ic)

- înțelegere și interes pentru copii, puterea de a se apropia de copii

- vocație: conștiința propriilor calități și dorința de a le folosi în educație, afinități pentru această muncă

- pregătirea: câștigarea de cunoștințe și exercitarea lor în activitatea educațională.

După C. Narly (1941) se deosebesc trei tipuri de trăsături ale profesorului, anume înnăscute, dobândite și specifice:

a) - trăsăturile înnăscute sunt dorința de desăvârșire proprie și a altora, devotament față de om și în special față de copil, putința și tendința de a-l înțelege pe copil, entuziasmul pedagogic, moralitate, inteligență imaginativă și integrativă.

b) - trăsăturile dobândite sunt cultura generală, prelucrarea propriei originalități, pregătirea pedagogică.

c) - trăsăturile specifice sunt stăpânirea specialității, pasiunea pentru alte specialități.

În cercetările efectuate s-au identificat două direcții diferite:

1. scopuri didactice - educative. Aici s-a pus problema însușirilor pe care trebuie să le posede profesorul pentru a realiza scopurile aferente ocupației sale în mod eficient.

2. se caută pe cale empirică răspunsul la întrebarea referitoare la însușirile profesorului, care favorizează eficiența acțiunilor sale.

G. Manco identifică atitudinile profesorului considerate ca cele mai favorabile stabilirii unei bune relații educaționale:

- stabilitate emoțională
- stăpânire de sine
- seninătate
- optimism
- surse de autoritate
- răbdare
- perseverență
- înțelegere
- clarviziune
- interes față de elev și munca lui.

În formele moderne ale activității școlare, inițiativa și studiul elevilor se află pe primul loc în cadrul preocupărilor, profesorul atribuindu-și rolul esențial de a-i recomanda și de a-i susține în activitățile și cercetările lor.

O bună relație profesor - elev presupune ca profesorul să fie capabil să importe rolul său, și înțelegerea semnificației condiției sale pedagogice, dar ea cere acceptarea încercărilor și ideilor personale ale elevilor, interesul și înțelegerea față de efortul lor, astfel încât directivele și controlul să fie destul de precise pentru a le îndruma învățarea fără să aibă caracter de constrângere sau devalorizare. Profesorul posedă un sistem de mijloace pe care le utilizează în activitatea de instruire și educare, denumit *repertoriul profesorului*:

1. repertoriul de informații
2. repertoriul de metode
3. repertoriul de comunicare.

1. Repertoriul de informații este o funcție de pregătire sistematică pentru profesie.

2. Repertoriul de metode este înmagazinat prin exercițiu și condiționat de gradul formării dexterităților, deprinderilor, priceperii în mânăuirea mijloacelor de învățământ.

3. Repertoriul de comunicare este determinat de un complex de particularități individuale de natură internă: aptitudinea verbală, spirit de observație, tonus în activitate, expresivitatea mimicii, gesticii, pantomimicii, dinamismul și agilitatea organismului, spontaneitatea, simțul umorului, sociabilitatea. Elementele dobândite sunt: vocabularul, tehnica întrebării, orientarea comunicării în timpul și spațiul școlar, judecata, continuitatea logică, tehnica argumentării și exemplificării. Comunicarea verbală, din punct de vedere calitativ, este cea mai importantă pentru profesor în transmiterea corectă, clară, cursivă, inteligibilă și sugestivă a informației. Este condiționată de bogăția vocabularului profesorului, de claritatea exprimării, de ritmul și cursivitatea vorbirii, de timbrul vocii, de subtilitatea și rafinamentul comunicării.

Marylee Taylor, studiind factorii mediatori privind asteptările profesorilor în legătură cu abilitățile copilului, ca premisă a relației profesor - elev, ia în considerare patru factori:

1. climatul - zâmbetul, mișcări aprobatoare ale capului, aplecarea înainte, căldura vocii, contactul ocular cu elevii
2. input – pașii pe care îi urmează profesorul în predare
3. output - ocaziile de răspuns pe care le oferă copilul
4. feedback - procentajul răspunsurilor corecte urmate sau nu de întărire, și procentajul răspunsurilor incorecte.

Unii autori consideră studiul aptitudinii pedagogice o modalitate concretă de manifestare a acestora prin activitatea didactică, având ca variabilă de bază cunoștințele și opiniile elevilor. Progresul uman este dependent într-o mare măsură de efortul calitativ al educației în care este cuprinsă implicit competența în toate planurile a educatorului. Ca urmare, aptitudinea pedagogică a devenit o temă extrem de discutată.

Alți autori urmăresc sublinierea unor trăsături de personalitate care facilitează în anumite cazuri manifestarea acestor aptitudini. Actualmente, școlii îi revin sarcini atât în ceea ce privește dezvoltarea psihointelectuală a elevilor (dezvoltarea gândirii logice, abstracte și structural sistemice, formarea unor strategii rezolutive și creative, formarea unor deprinderi), cât și dezvoltarea unor însușiri noi de personalitate. Pentru realizarea acestor deziderate este necesară contribuția mai multor factori, rolul principal avându-l aptitudinea pedagogică. Aptitudinea pedagogică constituie unul dintre principalii factori de succes în procesul instructiv - educativ. Una dintre calitățile de bază ale unui profesor eficient este reprezentată de însușirile intelectuale, în special inteligenta. În cadrul calităților intelectuale mai pot fi amintite: gândirea profundă, sistematică, clară, memoria bună, imaginația bogată și promptă, atenția distributivă, spiritul de observație.

Aptitudinea pedagogică este considerată ca fiind o situație educativă, aceasta realizându-se numai cu ajutorul unei calități deosebite, un spirit de observație general și psihopedagogic dezvoltat. Aptitudinea pedagogică poate fi definită ca fiind o formațiune psihologică complexă care, bazată pe un anumit nivel de organizare și funcționalitate al proceselor și funcțiilor psihice, modelate sub forma unui sistem de acțiuni și operații interiorizate,

constituit genetic conform modelului extern al activității educationale, facilitează un comportament eficient al profesorului prin operationalizarea adaptivă a întregului conținut al personalității sale.

Unii autori au încercat să stabilească structurile de personalitate ale profesorului care conditionează eficiența învățării la elevi. D. G. Ryans reliefează trei tipuri de structuri de personalitate:

structura 1 - presupune afecțiune, înțelegere, prietenie

structura 2 - presupune responsabilitate, spirit metodic și acțiuni sistematice (displace lipsa de planificare, sovăiala și neglijența)

structura 3 - presupune putere de stimulare, imaginație și entuziasm (nu rutină).

După R. B. Cattell, un profesor ideal ar avea următoarele trăsături de personalitate: cald, deschis, conlucrant, inteligentă vie, capacitate de abstractizare, stabilitate emoțională puternică, echilibrat, delicat, tandru, sensibil, caracter afirmat, autoritate, moderat, prudent, abil, perspicace, clarvăzător, lucid, calm, liniștit, încrezător în sine, senin, cu spirit critic, generos, conștiincios, stăruitor, serios, cu simțul datoriei, întreprinzător, sociabil, practic, ușor formalist, independent, se bazează pe sine, resurse personale, controlat, prudent în raporturile sociale.

F. N. Gonoblin (1962) se orientează pe structura psihică a aptitudinii pedagogice: capacitatea de a cunoaște și înțelege elevul; observarea pedagogică (tendința de a observa cele mai mici semne ale dezvoltării elevului); aptitudinea organizatorică în cadrul lecției și clasei; atenție distributivă; capacitatea de a transmite accesibil cunoștințele; capacitatea de a stabili relații cu fiecare elev sau cu toată clasa; imaginație pedagogică (capacitatea de a prevedea greutățile posibile și de a găsi cele mai adecvate metode); tact pedagogic (relații corecte cu părinții și elevii, simțul măsurii în administrarea pedepsei); creativitate (capacitatea de a depăși modelul prin căutarea unor căi și mijloace pedagogice); aptitudinea de examinator (capacitatea de a chestiona și aprecia valoarea răspunsurilor).

R. Dotrens subliniază o serie de indicatori ai aptitudinii pedagogice:

- **în plan intelectual:** gustul observației, echilibrul emoțional, curiozitate, necesitate de înnoire (favorizează adaptarea profesorului la nevoile elevului), simț critic față de părerile celorlalți, echilibrul intelectual, nervos, mintal.

- **în plan social:** bunăvoință, autoritate, înțelegere și tinerete spirituală.
M. Marchand și M. Rigaux relevă caracteristicile definiției ale aptitudinii pedagogice, astfel diferențiindu-se trei categorii:

1. însusiri generale de personalitate
2. însusiri fizice
3. însusiri speciale.

1. **Însusiri generale de personalitate:**

- perseverență - generozitate
- sinceritate - renunțarea la orgoliul superiorității sale
- modestie - preocupare pentru desăvârșirea altora
- fermitate - inteligentă
- moralitate - bunățate
- sociabilitate - răbdare
- nepărtinire - atitudini și interese
(devotament, dragoste pentru copii și oameni)

2. **Însusiri fizice:**

- prezentă fizică agreabilă
- sănătate
- voce armonioasă, fără defecte de vorbire
- exprimare frumoasă, limpede, atrăgătoare.

3. **Însusiri speciale:**

- capacitatea de a cunoaște și înțelege elevul
- capacitatea de a transmite în mod accesibil cunoștințele
- imaginație pedagogică
- simțul măsurii
- tact pedagogic
- capacitatea de a stabili relațiile necesare cu fiecare elev sau cu toată clasa
- creativitate
- aptitudini de examinator
- observare pedagogică
- aptitudine organizatorică
- atenție distributivă.

S. Marcus și A. Catina (1977) descriu aptitudinea pedagogică în funcție de două aspecte, și anume de nivelul pregătirii cadrelor didactice,

si interrelatiile cu elevii. Acesti autori definesc aptitudinea pedagogică fiind caracteristica individuală care are ca scop aplicarea în practică a mijloacelor optime, în conformitate cu însusirile elevilor, de a transmite si de a forma interese de cunoastere.

A. Neculau (1978), în urma cercetărilor efectuate, identifică aptitudinile pedagogice ale profesorului preferat:

- competentă în disciplina predată
- pasiune pentru activitatea pedagogică
- capacitatea de a munci metodic
- autoritate
- interes pentru dezvoltarea capacității intelectuale a elevilor
- inteligentă
- capacitatea de a transmite cunostinte
- experiență didactică.

N. Mitrofan (1986) sustine că structura psihologică a aptitudinii pedagogice are componente ce asigură anumite tipuri de competente:

- politico - morală
- profesional - stiintifică
- psiho – pedagogică (capacitatea de a face materialul de învățat accesibil, capacitatea de a înțelege elevul, creativitate în munca psihopedagogică)
- psiho – socială (capacitatea de a adopta un rol diferit, de a influenta un grup de elevi, de a stabili usor si adecvat relatii cu altii, de a utiliza adecvat puterea si autoritatea, capacitatea de a adopta usor diferite stiluri de conducere).

Componenta psihologică ce stă la baza aptitudinii pedagogice, datorită căreia aceasta se poate manifesta este *factorul prim*. Există trei orientări în determinarea factorului prim:

1. după M. Turcas (1970), există un factor de importantă deosebită care leagă majoritatea factorilor de importantă însemnată, reprezentat de *creativitate*.

2. P. P. Neveanu si Tinca Cretu (1985) consideră că elementul principal al sistemului de aptitudini didactice este *comunicativitatea*, prin care este posibilă transmiterea cunostintelor si structurarea operatiilor intelectuale si generarea motivelor superioare.

3. S. Marcus, T. David și A. Predescu (1986) susțin că există un factor prim - conduita empatică - prin care profesorul se transpune în situația elevului în scopul înțelegerii naturii problemelor existente, având ca rezultat posibilitatea înțelegerii elevului, și în final, puterea de a-i veni în ajutor.

M. Marchand (1963) reliefează trei tipuri de profesori:

1. amorf, egoist, indiferent (ignoră viața intimă a elevului)
2. egocentric (provoacă tensiuni și conflicte între elev și profesor)
3. deschis (stabilește contacte cu elevii, legături de camaraderie, amicitie).

Autorul consideră aptitudinea de a se deschide în fața elevului ca fiind dominantă personalității unui adevărat profesor, egocentrismul reprezentând principala trăsătură negativă.

J. Sandven (1969) prezintă criteriile care stau la baza selecției viitoarelor cadre didactice: - capacitatea intelectuală, corectia (empatie, simpatie), sentimentul de securitate.

Cercetări care evidențiază aptitudinile pedagogice au reliefat rolul deosebit care este atribuit conduitei empatică în relația profesor - elev. Conform definiției pe care o dau Stroe Marcus, Teodora David și Adriana Predescu, „empatia ca însușire de personalitate presupune capacitatea de transpunere a unei persoane într-un model uman exterior, condiționând înțelegerea și comunicarea implicite și o retrăire afectivă a stărilor emoționale ale modelului”. În cadrul relației profesor - elev, empatia trebuie să exprime o reacție atitudinală în care dragostea față de copil să fie subordonată nevoii de a-l înțelege și ajuta, după cum nota Vasile Pavelcu.

„Nu te coborî la nivelul copilului - spunea I. S. Firu - ca să faci teatru, nu ca să-l umilești pe copil sau să te umilești pe tine, ci pentru a crește din nou, împreună cu el, a simți din nou emoția marilor creatori, a relua și a reverifica adevăruri acceptate”. O lecție interesantă și accesibilă devine atractivă pentru întreaga clasă, dar aceasta depinde în exclusivitate de aptitudinile dascălului, de înțelegerea psihologiei elevilor, de conduita empatică a profesorului.

Stroe Marcus, Teodora David și Adriana Predescu, în lucrarea *Empatia și relația profesor - elev* consideră că profesorul, pentru a-și realiza rolul său de a organiza și stabili strategia acțiunii educaționale, de

a media accesul la informatii, de a armoniza la sistemul de decodaj al elevului, de a urmări sistematic achizițiile comportamentale si de a evalua randamentul scolar, trebuie să cunoască psihologia elevului si să se transpună în psihologia acestuia. Prin aceasta, profesorul trebuie să urmărească schimbarea locului si rolului elevului în actul educational, să stimuleze activitatea si angajarea lui în procesul propriei sale formări. Dialogul deschis dintre profesor si elev trebuie să solicite spontaneitatea si receptivitatea acestora, să dezvolte gândirea divergentă, spiritul de investigare, curiozitatea științifică si creativitatea în rezolvarea problemelor.

Bibliografie

Allport, G. W., *Structura si dezvoltarea personalității*, Editura Didactică si Pedagogică, Bucuresti, 1981

Davitz, J. Ball, S., *Psihologia procesului educational*, Editura Didactică si Pedagogică, Bucuresti, 1978

Dottrens, R., *Institutori ieri, educatori mâine*, Editura Didactică si Pedagogică, Bucuresti, 1971

Dragu, A., *Structura personalității profesorului*, Editura Didactică si Pedagogică, R.A., Bucuresti, 1996

Marcus, S., David, T., Predescu, A., *Empatia si relatia profesor - elev*, Editura Academiei RSR, Bucuresti, 1987

Mitrofan N., *Aptitudinea pedagogică*, Editura Academiei RSR, Bucuresti, 1988

Munteanu, A., *Incursiuni în creatologie*, Editura Augusta, Timisoara, 1994

Munteanu, A., *Psihologia copilului si adolescentului*, Editura Augusta, Timisoara, 1998

Popescu – Neveanu, P., Zlate, M., Cretu, T., *Psihologie scolară*, Editura Universității, Bucuresti, 1987

Caius Cutaru

Il problema del primato petrino nella teologia cattolica e ortodossa più recente

Problema primatului petrin în teologia catolică și ortodoxă mai nouă

Rezumat

În cadrul larg oferit de miscarea ecumenică s-a născut și dialogul bilateral catolico-ortodox. Până acum s-au discutat problemele eclesiologice și a rămas în suspensie spinoasa problemă a primatului în Biserică, cea mai dificilă din dialogul ecumenic, piatră de poticnire și în sânul Bisericii Catolice, după cum afirmă Card. J. Ratzinger. Mai recent s-a produs o mică mutație în punerea acestei probleme, prin propunerea făcută de Papa Ioan Paul al II-lea, în Enciclica *Ut unum sint*, aceea de a cugeta împreună (cu ortodocșii la care se referă în mod explicit în enciclică, dar nu numai) la exercitarea ministeriului de unitate a episcopului de Roma.

S-a prezentat apoi **fundamentarea istorico-teologică a primatului**, argumentele biblice și patristice aduse de partea catolică, iar în continuare problema **succesiunii petrine**, în a cărei argumentare teologia catolică întâmpină și mai mari dificultăți, deoarece nici Evangheliile și nici epistolele pauline nu ne oferă vreo informație despre Biserică din perioada post-apostolică. În aceste circumstanțe, succesiunea petrină trebuie văzută - afirmă teologii catolici - în interiorul succesiunii apostolice. Pasul imediat următor în esafodajul argumentativ al primatului papal îl constituie afirmarea **scaunului roman** ca mostenitor al succesiunii petrine. Argumentele în sprijinul unei asemenea susțineri tin de faptul că Apostolii Petru și Pavel au murit la Roma, dar la această argumentație vine să se aduge descoperirea la Roma, în secolul I d. Hr. a unui canon al cărților Noului

Testament, care s-a impus datorită autorității Bisericii romane (afirmatie făcută de teologul protestant A. von Harnack, care nu poate fi acuzat de partizanat catolic). Din perspectivă ortodoxă, scaunul roman s-a impus în baza unui principiu politic: importanta Romei în calitatea ei de capitală a Imperiului roman și nu în baza unui principiu apostolic.

A doua parte a articolului expune învățătura ortodoxă despre primatul petrin, arătându-se că forma de conducere acceptată în Biserica Ortodoxă este cea sinodală, căreia îi rămâne fidelă, deoarece o găsește conformă cu vointa Mântuitorului.

În Biserica Ortodoxă, primatul este văzut întotdeauna în interiorul și nu deasupra sinodului. În această formă de conducere, toți episcopii sunt egali între ei în virtutea harului primit, deoarece fiecare este succesor al tuturor Apostolilor luați împreună și nu a unui anumit Apostol. Teologia ortodoxă, bazându-se pe canoanele Sinoadelor ecumenice recunosc primatul onorific al episcopului de Roma, îl recunosc ca primus inter pares, dar nu-i recunosc primatul de jurisdicție universală asupra Bisericii. Alte înțelesuri date primatului petrin, în teologia ortodoxă, ar fi acelea de primat de slujire, dar al unității, serviciu de mediere, primat de natură morală sau minister, semn al unității pentru întreaga Biserică.

I. Il primato petrino nella teologia cattolica

I. 1. Introduzione

La chiesa una, guadagnata da Cristo con il suo sangue ha come immagine plastica la tunica di Cristo qual'era „senza cucitura, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo” (Gv 16, 23). Inoltre, l'unità della chiesa, di tutti i fedeli cristiani, è anche un desiderio espresso da Gesù nel momento in cui non parlava in similitudini: „Ma verrà l'ora in cui non vi parlerò più in similitudini, ma apertamente vi parlerò del Padre” (Gv 16, 25). In quelle ore di massima tensione interiore nell'avvicinamento delle sue passioni e della sua morte, Gesù pregò per gli apostoli che „non sono del mondo” (Gv 17, 16), ma che erano „mandati nel mondo” (Gv 17, 18) e anche „per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano **una sola cosa**. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi **una cosa sola**, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17, 20-21). Quindi la Chiesa ha come modello la santissima Trinità, e perciò la sua unità deve configurarsi secondo la perfetta unità intratrinitaria; l'ecclesiologia ha un fondamento trinitario (teologico-triadologico).

La realtà storica di due millenni cristiani mostra che l'uomo può dire no al desiderio di Dio, che può allontanare il compimento dell'economia

divina. Per questo motivo, quando siamo già entrati nel terzo millennio „sembra imporsi alla nostra generazione il formidabile compito di accelerare il processo verso quella riunificazione dei cristiani alla quale le precedenti generazioni hanno duramente lavorato e per la quale hanno posto le fondamenta”.¹

I. 2. Il primato nel contesto ecumenico

L'avvicinamento avvenuto in questi anni è stato fatto possibile grazie al movimento ecumenico nato nell'ambito protestante nel quale sono inserite anche le Chiese ortodosse. In questo contesto ecumenico hanno sbocciato anche i dialoghi teologici bilaterali come, per esempio, quello fra la Chiesa cattolica-romana e le Chiese ortodosse. In tale quadro che esiste già sono state abordate le questioni ecclesologiche, come risulta nei documenti del dialogo teologico ufficiale fra queste due chiese, ed è rimasta in sospensione la spinosa questione del primato nella chiesa. Nel Documento di Valamo, 26 giugno 1987, si afferma che nella „prospettiva della comunione fra le chiese locali si potrebbe accostare al tema del primato nell'insieme della chiesa e, in particolare, a quello del primato del vescovo di Roma, che costituisce una divergenza grave fra noi a che sarà discusso ulteriormente”.²

Come riconoscono tutti i teologi „la questione del primato costituisce il problema ecumenico più importante”.³ Il primato di Pietro è considerato come pietra d'inciampo non soltanto nel dialogo cattolico-ortodosso, ma anche all'interno della Chiesa Cattolica, come riconosceva il cardinal Joseph Ratzinger: „La questione del primato di Pietro e della sua continuazione nei vescovi di Roma è di gran lunga il punto più scottante del dibattito ecumenico. Anche all'interno

¹ Giovanni Zizioulas, *Il primato nella Chiesa*, in James Puglisi, (a cura di), *Il ministero petrino nella Chiesa*, Studi Ecumenici 17, Venezia 1999, p. 121; anche in *Il Regno* 2 (1998), 5;

² Commissione Mista Internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa, Documento *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della chiesa* (in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio), Valamo, 26 giugno 1988, in *Enchiridium Oecumenicorum*, vol. 3, p. 804;

³ G. Zizioulas, *art. cit.*, p. 5;

della stessa Chiesa cattolica il primato di Roma diventa sempre di nuovo la pietra d'inciampo".⁴

Sempre nella stessa nota, il teologo Mesrob Krikorian della Chiesa armena, analizzando l'Enciclica *Ut unum sint* constata che „il problema del primato è la principale pietra d'inciampo sulla strada verso l'unità delle chiese”.⁵

Lo stesso papa Giovanni Paolo II ha definito il suo ministero petrino come un ostacolo al ristabilimento dell'unità della chiesa e per questo motivo nella recente lettera enciclica *Ut unum sint* ricorda la serietà del problema e invita tutti i cristiani a studiarlo e a proporre piste di soluzione. Il papa collega, però, in un modo felice il riconoscimento della difficoltà del primato petrino per gli altri cristiani alla richiesta di perdono, con la purificazione della memoria storica per iniziare un nuovo cammino in un nuovo millennio: „... come ho avuto modo di affermare... la convinzione della Chiesa cattolica di aver conservato, in fedeltà alla tradizione apostolica e alla fede dei Padri, nel ministero del Vescovo di Roma, il segno visibile e il garante dell'unità, costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani, la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi. Per quello che ne siano responsabili, con il mio Predecessore Paolo VI imploro perdono”.⁶

Il discorso del papa non si ferma qui, ma fa un passo in avanti, ciò che costituisce la grande novità dell'enciclica *Ut unum sint*, cioè il papa fa l'invito al Patriarca Ecumenico Bartolomeo I, e a tutti i teologi ortodossi (e non soltanto a questi) di pensare insieme sull'esercizio del ministero di unità del Vescovo di Roma nella Chiesa: „Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente

⁴ Joseph Card. Ratzinger, *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, in Euntes Docete XLIV (1991), p. 157;

⁵ Mesrob Krikorian, *Il primato del successore dell'apostolo San Pietro visto dalle Chiese Ortodosse orientali*, in J. Puglisi (a cura di), op. cit., p. 108;

⁶ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Ut unum sint del Santo Padre Giovanni Paolo II sull'impegno ecumenico*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, n° 88, cf. Discorso al Consiglio Ecumenico delle Chiese (12 giugno 1984), 2: Insegnamenti VII, 1 (1984), 1686;

insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri".⁷

Crediamo fermamente che in tale contesto, che abbia come punto di riferimento anche il Concilio Vaticano II con la sua grande apertura, il tema del primato petrino potrebbe acquisire ancora altre caratteristiche più benefiche per la Chiesa. In questo modo cesserebbe di essere una pietra d'inciampo sulla strada dell'unità della Chiesa.

I. 3. I fondamenti storico-teologici del primato petrino

Prima di parlare dei fondamenti scritturistici, patristici e della riflessione teologica sul primato e sull'infallibilità dobbiamo precisare che questi due concetti sono entrati nel patrimonio dottrinale della Chiesa cattolica nel Concilio Vaticano I. Adatto alla dottrina di questo concilio, al papa spetta il potere di giurisdizione immediata e ordinaria, nel senso di vero potere episcopale su tutta la Chiesa.⁸ Il primato del papa viene qualificato come *apostolicus primatus* e la sede romana come *sedes apostolica*.⁹ Come conseguenza della formulazione nel campo dottrinale è al papa, in quanto persona che ricopre questa carica, compete l'infallibilità, di modo che le sue decisioni *ex cathedra* sono irreformabili *ex sese* e non in forza di successiva conferma da parte della Chiesa (*et non consensu Ecclesiae*).¹⁰

In breve, questa è la formulazione dogmatica del Concilio Vaticano I sul primato e sull'infallibilità del vescovo di Roma, con tutte le conseguenze che implica una simile dottrina.¹¹

⁷ *Ut unum sint*, n° 95, cf. Omelia nella Basilica Vaticana alla presenza di Demetrio I, Arcivescovo di Costantinopoli e Patriarca ecumenico (6 dicembre 1987), 3: AAS 80 (1988), 714;

⁸ Denz., 1827-1831;

⁹ Denz., 1832-1836;

¹⁰ Denz., 1839;

¹¹ Don Olivier Rousseau propone la rilettura del Concilio Vaticano I nella chiave di un documento a lungo dimenticato, che egli considera un autentico commentario al Concilio Vaticano I. Si tratta della *Dichiarazione collettiva dell'episcopato tedesco a proposito della circolare-dispaccio del cancelliere del Reich tedesco riguardo alla futura elezione del papa*, dell'anno 1875, che incontrò l'approvazione esplicita e senza riserve di Pio IX;

Come ogni dogma, anche quella del primato e dell'infalibilità, che vanno insieme, deve avere una base scritturistica. Di questa base parla il Rapporto di Nairobi dell'anno 1986 fra i cattolici e i metodisti nel paragrafo a) *Pietro nel Nuovo Testamento* dove ci sono ricordati i principali testi scritturistici: Mt 16, 18-19; Lc 22, 31-32; Gv 21, 15-17; At 1-15; Gal 2, 14; 1 Cor 1, 12; 3, 22; 15, 5-8, ecc. La stessa argomentazione è ripresa del papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint*, nei numeri 90-91, ma del tutto particolare ci sembra essere la proposta del cardinale J. Ratzinger che parla di un avvicinamento graduale, mediante cerchi concentrici, del testo più evidente e centrale dell'argomentazione sul primato petrino: Mt 16, 18-19.

All'inizio sono presi di mira i testi paolini (**corpus paulinum**): 1 Cor 15, 3-7; Gal 1, 18; 2, 11-14, poi l'autore si rivolge alla lettura giovannea (**corpus ioanneum**): Gv 21, 15-19 e dopo, alla tradizione sinottica: Mc 9, 2 ss; 14, 33 ss; Mt 5, 37; Lc 5, 1-11; Mt 14, 28 ss; Mc 1, 36; Lc 9, 23. Alla fine è affrontato anche il brano di Mt 16, 13-20 con la spiegazione del nome di Pietro-pietra dato da Gesù al suo discepolo, facendosi appello anche all'esegesi protestante. Sono toccate altre due temi: Pietro come possessore delle chiavi del Regno e avendo la possibilità di legare e sciogliere i peccati degli uomini.¹²

Il punto di vista ortodosso a questo riguardo varia dal non riconoscimento totale del fondamento scritturistico per il primato petrino, da parte del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I in una dichiarazione fatta davanti ai vescovi della Conferenza episcopale svizzera, dove si è espresso in questi termini: „l'idea secondo cui il Signore, scegliendo i dodici apostoli affida a l'uno di essi l'impegno di governarli, non ha nessun fondamento nelle Scritture¹³, fino a un certo riconoscimento da parte del metropolita Giovanni Zizioulas, arcivescovo di Pergamo, che afferma: „Esiste certamente un primato nel collegio dei dodici, come ammettono persino bibliisti protestanti del calibro di Oscar Cullman”.¹⁴ Fra queste due posizioni, totalmente diverse, ci sono altre che presentano delle sfumature.

¹² Cf. J. Ratzinger, *art. cit.*, pp. 158-168;

¹³ *Une déclaration du patriarche Bartholomée sur les différences entre la conception catholique et la conception orthodoxe de la Primauté dans l'Eglise*, Zurich, 14 dicembre 1995, cf. *Episkepsis*, n° 525, dal 31 dicembre 1995;

¹⁴ G. Zizioulas, *art. cit.*, p. 5;

Un altro passo seguito dei teologi cattolici nell'argomentazione del primato petrino è costituito dal riferimento alla tradizione patristica. Lo stesso Rapporto di Nairobi (1986) tra i cattolici e metodisti menziona i principali passi patristici che vogliono giustificare una simile pretesa da parte cattolica. In questo ambito è ricordata la *Prima lettera* di San Clemente ai Corinzi, scritta da Roma che fa menzione di Pietro e Paolo. San Ireneo di Lione „riconosce che la forza straordinaria della testimonianza resa da Roma alla tradizione apostolica si basa sulla sua doppia fondazione su Pietro e Paolo”.¹⁵

Uno studio complesso su questo tema è quello del teologo romeno Dumitru Popescu intitolato *Il primato del papa nella teologia patristica orientale e occidentale*. La sua interpretazione alla luce della cultura contemporanea fa un riassunto dei testi patristici di Oriente e Occidente dove indovina l'atteggiamento dei Santi Padri al riguardo del posto occupato di Pietro nel collegio apostolico. Lui non può fare astrazione dei vari sensi che la nozione di *pietra*, come appellativo per l'apostolo Pietro, ha acquistato nel pensiero dei Padri, sia orientali che occidentali, riassumendo in quattro conclusioni questi sensi:

1. Secondo il primo, la pietra sulla quale è stata edificata la Chiesa è Pietro, e questa affermazione si ritrova affiancata da altri sensi, nei quali viene interpretata la nozione di pietra negli autori del periodo patristico. Come appare dalla rassegna, questa spiegazione viene menzionata diciassette volte.

2. La seconda interpretazione riferisce il termine pietra a tutti gli apostoli in uguale misura, e si può ritrovare otto volte negli scritti del periodo patristico.

3. La terza spiegazione, che è anche più diffusa, afferma che la pietra su cui è stata edificata la Chiesa è la fede nella divinità di Cristo confessata da Pietro. La ritroviamo quarantaquattro volte in opere patristiche, e la sua elevata frequenza mostra che i Padri riconoscono a Pietro un primato, ma che si tratta del primato nella fede.

4. Infine, un numero ragguardevole di padri identificano la pietra con Cristo stesso e questa interpretazione fa la sua comparsa sedici volte.¹⁶

¹⁵ *Il Rapporto di Nairobi tra cattolici e metodisti (1986)*, in EO 1, 1832;

¹⁶ Dumitru Popescu, *Il primato del papa nella teologia patristica orientale e occidentale. La sua interpretazione alla luce della cultura contemporanea*, in J. Puglisi (a cura di), *op. cit.*, p. 154;

Un altro teologo ortodosso, Mgr. Emilianos Timaidis nel suo articolo *La primauté de Pierre dans l'ecclesiologie orthodoxe* tocca lo stesso problema, specialmente nel sottocapitolo intitolato *Pierre et l'unité de l'Eglise* e arriva a delle conclusioni simili.

I. 4. La successione petrina

Non soltanto il posto speciale occupato di Pietro fra i dodici viene molto discusso, con delle argomentazioni diverse, come abbiamo visto, ma anche il problema della successione petrina, oseremo dire di più che prima, perché le testimonianze bibliche non esistono in modo esplicito. Lo dice anche Klaus Schatz rispondendo alla domanda: perché i riferimenti neotestamentari fossero assenti dalla sua esposizione? „Da solo, il testo biblico, afferma Schatz, non può dare una risposta alle questioni connesse al papato e al primato del ministero petrino. C'è stata un'evoluzione, la quale ha avuto luogo anzitutto nelle prime comunità cristiane”.¹⁷

Il grande teologo cattolico, Card. J. Ratzinger identifica la stessa difficoltà: „si può fondare l'idea della successione di Pietro?”¹⁸, e un'altra domanda che sorge dalla prima: „si può giustificare in modo credibile la successione romana di Pietro?”¹⁹ Il riferimento scritturistico manca, spiega Ratzinger, perché „gli vangeli, così come le grandi epistole paoline, non affrontano il problema di una chiesa post-apostolica”.²⁰ Un'altra spiegazione sarebbe che nei vangeli si possa trovare questo problema in un modo indiretto, se si dà ragione al principio metodologico della storia delle forme.

I teologi protestanti di spicco criticando la successione petrina negano il principio stesso. Oscar Culmann si rivolge con decisione contro l'idea di successione, ma crede tuttavia di poter dimostrare che Pietro sarebbe stato sostituito da Giacomo nel suo primato, mentre Rudolf Bultmann, a partire dalla menzione delle „tre collone” in (Gal 2, 9), crede di poter concludere che sarebbe stata percorsa la strada da una direzione personale ad una direzione collegiale che subentra nella successione di Pietro. La

¹⁷ J. Puglisi, *Parole conclusive*, in J. Puglisi (a cura di), *op. cit.*, p. 234;

¹⁸ J. Ratzinger, *art. cit.*, p.169;

¹⁹ *Ibid.*;

²⁰ *Ibid.*;

conclusione di J. Ratzinger, presentando queste posizioni protestante, è che in questo modo si dimostra la realtà dell'idea della successione che non può essere esclusa.

Nei libri del Nuovo Testamento che raccontano il passaggio alla seconda generazione, specialmente negli Atti degli Apostoli e nelle lettere pastorali, il principio della successione assume una forma concreta. La struttura specifica della successione neotestamentaria „è un triplice intrecciarsi di Parola-testimone-Spirito Santo e Cristo. Dalla testimonianza delle lettere pastorali e delli Atti degli Apostoli si può desumere con una certa sicurezza che già la generazione apostolica ha dato a questo reciproco intrecciarsi di persona e Parola, nella attualità di fede dello Spirito Santo e di Cristo, la forma dell'imposizione delle mani”.²¹

In queste circostanze, la successione petrina si deve intendere all'interno della successione apostolica. Il Concilio Vaticano I affermava che il primato di Pietro doveva continuare nei suoi successori, senza altre precisazioni. Il testo più centrale sul primato petrino nel gruppo dei dodici, Mt 16, 13-20 non può portare nessun chiarimento sul problema della successione petrina.

Il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica sulla chiesa, *Lumen Gentium*, ha fatto alcune precisazioni sul primato petrino, completando le decisioni del Vaticano I, non concluso, e sulla successione petrina. Nel capitolo 19 è presentata la scelta speciale di Pietro: „*cui ex iisdem electum Petrum praefacit*” (LG 19), mentre nel capitolo seguente s'individua la successione petrina nella successione apostolica (LG 20/3); queste due essendo due realtà contemporanee. I dodici furono costituiti tali come un collegio presieduto da Pietro (cf. LG 22/1); il collegio episcopale succede al collegio apostolico, ma tutte queste impostazioni sono teologiche, ecclesiologiche, non avendo una base scritturistica esplicita.

Non vogliamo presentare dettagliatamente il problema della successione apostolica,²² ma da noi ci sembra il punto più debole dell'argomentazione della successione petrina nell'ambito della

²¹ *Ibid.*, pp. 171-172;

²² Su questo problema si può consultare Karl Rahner, Joseph Ratzinger, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 53-61;

successione apostolica, a causa della mancanza di una corrispondenza nel testo del Nuovo Testamento di una simile dottrina.

I. 5. La sede romana

Non basta affermare che Pietro ha occupato un posto speciale tra i dodici e che questa situazione sia stata perpetuata nel tempo grazie ad una successione speciale - la successione petrina. Si deve dimostrare che di questa successione petrina godesse solo la sede romana per poter sostenere la pretesa di giurisdizione universale e l'infalibilità del vescovo di Roma. La dimostrazione si fa ricorrendo ad una esclusione progressiva delle sedi episcopali esistenti già nel periodo antico per mettere in luce l'importanza della sede romana. Tra le sedi episcopali si scelgono le sedi apostoliche, ritenute come più importante per il loro collegamento con un apostolo o un discepolo di questo; fra le sedi apostoliche vengono scelte le sedi petrine: Roma, Antiochia e Alessandria (questa come luogo dell'attività di San Marco, discepolo di San Pietro) e fra le sedi petrine, Roma viene ritenuta come più importante per i motivi che vedremo in seguito.

La teologia cattolica fa tutta questa apologia della sede petrina partendo dai presupposti teologico-ecclesiologici, mentre la teologia ortodossa ritiene la precedenza (di onore) della sede petrina di Roma, in base all'importanza politica della città di Roma, in quanto capitale dell'impero romano, dunque il criterio è quello politico non teologico.

Nell'argomentazione del problema della successione di Pietro a Roma seguiremo J. Ratzinger con il suo articolo: *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, dove afferma che si è arrivato alla coscienza dell'importanza delle sedi apostoliche di fronte alla pretesa intellettuale che il corrente gnostico avanzava. Il modello proposto degli gnostici era uno essenzialmente intellettuale e antiistituzionale. Per questo motivo „diventarono necessari dei punti di riferimento per la testimonianza che furono trovati nelle cosiddette sedi apostoliche, ossia in quei luoghi in cui gli Apostoli operarono. Le sedi apostoliche diventano i punti di riferimento della vera communio”.²³ Si fa appello poi alla testimonianza della Tradizione ricordando le posizioni di Sant'Ireneo di Lione, San Clemente, San Cipriano,

²³ J. Ratzinger, *Il primato di Pietro...*, p. 172;

oppure Eusebio de Cesarea che presentano il posto del tutto speciale della sede di Roma fra le sedi petrine: „la continuità della successione apostolica si concentra nelle tre sedi considerate sedi petrine: Roma, Antiochia e Alessandria, dove Roma, qual luogo del martirio, è ancora una volta, delle tre sedi petrine, quella preminente, quella veramente decisiva!²⁴ Eco un primo argomento per la sede romana: il martirio di Pietro a Roma e non in un'altra sede petrina. Le testimonianze di questo tipo non sono molte.

Un altro argomento è la segnalazione da parte di un testimone insospettabile, Adolf von Harnack della presenza a Roma, prima della fine del secondo secolo, di un canone dei „libri del Nuovo Testamento” secondo il criterio dell'apostolicità e cattolicità, criterio che a poco a poco fu seguito anche dalle altre chiese. A. von Harnack riconosce l'importanza della sede romana quando afferma che l'imporre del canone è stato „a causa del valore immanente e della forza dell'autorità della Chiesa romana”.²⁵ Senza il principio della Tradizione è assolutamente impossibile immaginare il Nuovo Testamento e in questo ambito ha avuto una grande importanza.

Non dev'essere dimenticata neanche l'importanza politica, economica, culturale della capitale dell'impero romano, ma l'argomento più spesso ricordato, e con un grande peso, dal Card. J. Razinger è il martirio di Pietro a Roma che stabilisce, in questo modo, il luogo dove la sua funzione continua.

La parte ortodossa, come accenavo prima, ragiona in un'altra chiave. Il primato di Roma è quello della prima sede fra le sedi uguali ed esso scaturisce dalla sua condizione di capitale dell'antica Roma, quindi „da un principio di adattamento delle sedi metropolitane all'importanza politica della città, e non da un principio apostolico”²⁶, come afferma il teologo ortodosso D. Popescu. Un pensiero simile è quello di Mgr. Emilianos Timiadis che considera decisiva l'importanza della capitale, e non la successione di Pietro²⁷, per l'assegnamento del primato di onore alla sede romana.

²⁴ *Ibid.*;

²⁵ *Ibid.*;

²⁶ D. Popescu, *art. cit.*, p. 158;

²⁷ Emilianos Timiadis, *art. cit.*, p. 351;

Il vescovo greco porta alcuni argomenti a proposito di questa sua opinione. La prima comunità cristiana a Roma esisteva prima dell'arrivo di Pietro. L'apostolo Paolo lo ha preceduto nella città eterna, e lui ha scritto ai Romani, non Pietro, perché nessun Apostolo voleva intervenire in una comunità che non l'avrebbe fondata. Alla fine della lettera, Paolo da una lista di notabilità, ma non menziona affatto il nome di Pietro. Se Pietro era il fondatore o il vescovo ordinario della chiesa di Roma, Paolo non poteva non ricordarlo. „E quindi escluso, conclude Timiadis, che Pietro possa essere considerato come vescovo di una sola città, cioè Roma, e che i suoi privilegi siano poi trasmessi ai suoi successori”²⁸

Un'altra critica viene da parte del teologo protestante Klaus Schatz che vede la sede romana come la sede di Pietro e Paolo e si domanda: „Perché il ruolo di Paolo è stato tralasciato o sminuito nella riflessione storica e teologica?”²⁹

Anche noi consideriamo che l'importanza politica della città di Roma abbia determinato il primato romano nella Chiesa e appena dopo è apparsa l'argomentazione teologica. Pietro e Paolo sono arrivati a Roma appunto per l'importanza di questa città nel mondo antico; la capitale dell'impero era la più grande città del mondo conosciuto in quei tempi.

In quanto riguarda le sedi petrine, anche fra queste possiamo fare una gerarchia, come se fa di solito, ma cambiando l'ordine, perché la città dove è stato effettivamente San Pietro sono Roma e Antiochia; a Alessandria ha predicato il suo discepolo, Marco. Ragionando in chiave teologica (di successione apostolica), l'ordine dovrebbe essere Roma, Antiochia e Alessandria. Perché l'ordine è rovesciata nel canone 6 del Concilio di Nicea (325), trattandosi della tetrarchia: Roma, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme? Perché Alessandria era la seconda città come importanza e Antiochia era la terza. Dunque non primeggiava il criterio teologico, bensì quello politico.

C'è poi, un altro argomento. Quando è apparsa la sede costantinopolitana, i concili ecumenici (Costantinopoli I, Calcedonia) riconoscono la preminenza di onore del vescovo di Costantinopoli subito

²⁸ *Ibid.*;

²⁹ J. Puglisi, *art. cit.*, pp. 234-235;

dopo il vescovo di Roma „poiché questa città è la nuova Roma” (canone 3 di Calcedonia),³⁰ mentre dal celebre canone 28 di Calcedonia sappiamo che il concilio riconosce la „preminenza” della sede di Costantinopoli subito dopo la sede romana, poiché „la capitale imperiale è onorata dalla presenza dell’imperatore e del senato” e gode degli stessi privilegi civili di Roma.³¹ Quindi, si ragiona nella stessa chiave dell’importanza politica e non teologica.

Se si ragionerebbe in chiave teologica, la sede di Gerusalemme dovrebbe avere il primato sulla Chiesa universale in quanto luogo dove Gesù morì e risuscitò, dove si è costituita la Chiesa, la sede di tutti i Apostoli e dove si è riunito il collegio apostolico per governare la Chiesa nascente.

II. La concezione sul primato petrino nella teologia ortodossa

La forma di governo accettata della Chiesa ortodossa è quella del concilio o del sinodo, perché tra questi due termini non c’è una differenza concettuale essendo sinonimi, secondo l’affermazione di N. Lossky: „Quando i vescovi si riuniscono, mai separati dalle loro comunità, si ha un concilio o un sinodo (non c’è differenza, nonostante il fatto che alcune chiese usino la forma latina „concilio”, mentre altre, in particolare nel mondo della Riforma, preferiscono servirsi della forma greca „sinodo”).³² Si fa, però, differenza tra il sinodo della Chiesa locale, autocefale, come organo ordinario di governo di una chiesa nazionale con un potere ristretto e il sinodo ecumenico (la Chiesa ortodossa riconosce soltanto i primi sette sinodi ecumenici) come modalità straordinaria di governo e la cui decisioni hanno valabilità per tutta la Chiesa.

La Chiesa ortodossa rimane fedele al principio sinodale perché lo trova conformemente alla volontà di Cristo per la sua Chiesa e dunque, ha dei fondamenti scritturistici. Dall’epoca apostolica si vede come i dodici

³⁰ Cf. M. Krikorian, *art. cit.*, p. 109;

³¹ *Ibid.*;

³² Nicola Lossky, *Conciliarità - primato: un punto di vista ortodosso susso*, in J. Puglisi (a cura di), *op. cit.*, p. 141;

apostoli risolvevano i problemi aparsi nella vita della Chiesa (quello dei giudaizzanti) in modo collegiale (At 15). Sull'acettazione dell'idea sinodale possiamo trovare accenni in tutti i dialoghi teologici bilaterali tra i cattolici e ortodossi. Per esempio nel documento *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità* (Monaco, 30 giugno - 6 luglio 1982) si afferma: „Il raccordo alla comunione apostolica collega l'insieme dei vescovi che assicurano la *episkope* delle chiese locali al collegio degli apostoli. Anch'essi formano un collegio radicato dello Spirito nell'una volta per sempre del gruppo apostolico”.³³ In un altro documento comune fra i teologi cattolici e ortodossi che offre una *Riflessione sui ministeri* (Chambésy, 15 dicembre 1977) si richiama l'attenzione sul fatto che „l'unità della Chiesa locale è inseparabile dalla comunione universale delle chiese. È fondamentale infatti per una chiesa essere in comunione con tutte le altre. Questa comunione si esprime e si attua all'interno del collegio episcopale e mediante esso” (cf. EO 1, 2212).³⁴

Un altro documento di convergenza teologica fra i cattolici e ortodossi, quello sulla *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* esprime l'idea di conciliarità in questo modo: „i concili nei quali i vescovi condotti dallo Spirito Santo esprimono la verità della fede della Chiesa, sono sempre nella celebrazione eucaristica...” (cf. EO 3, 1785).³⁵

La forma conciliare di governo della Chiesa è messa in evidenza nel documento *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (Valamo, 26 giugno 1987) specialmente nei numeri 1863-1866, dove „il sinodo o il concilio” è visto come una „forma diversa nell'esercizio della comunione fra i vescovi”³⁶ e dove si parla del carattere sinodale dell'azione dei vescovi” (n° 1864), di sinodi o di concili locali (n° 1864) e dei „Concili ecumenici, riuniti dallo Spirito Santo in situazioni di crisi, dove i vescovi della Chiesa, con suprema autorità, hanno deciso in comunione quanto alla fede e dettato i canoni per affermare la tradizione degli apostoli” (cf. EO 3, 1865).³⁷

³³ Cf. EO 1, 1093;

³⁴ Cf. EO 1, 2212;

³⁵ Cf. EO 3, 1785;

³⁶ Cf. EO 3, 1863;

³⁷ Cf. EO 3, 1865;

In tutti questi documenti si esprime il principio conciliare come principio di unità e di governo nella Chiesa, senza avere come capo il successore di Pietro, però questa visione, possiamo dire ortodossa, si spiega per il fatto che il problema del primato petrino nella Chiesa non è stato affrontato ancora nel dialogo teologico. Fra tempo è apparso il problema delle chiese di rito bizantino unite con Roma e il dialogo si è fermato.³⁸ Con tutto questo peso che la Chiesa ortodossa dia al principio conciliare non è affatto esclusa l'affermazione del primato nella Chiesa, ma questo è inteso diversamente.

Come intende la teologia ortodossa il primato del vescovo di Roma?

Il primato è inteso sempre all'interno e non al di sopra del concilio; per questo motivo abbiamo insistito prima sulla funzione del concilio. In questa forma di governo, tutti i vescovi sono uguali grazie all'ordinazione ricevuta; nessuno è considerato come vescovo dei vescovi, oppure come uno sopra-vescovo, perché ciascuno di loro è il successore di tutti gli apostoli presi insieme e non di un particolare apostolo.³⁹

La tradizione ortodossa appoggiandosi sulla Tradizione della Chiesa, specialmente sui canoni dei primi concili ecumenici: i canoni 6 e 7 del Concilio di Nicea I (325), il canone 3 del Concilio di Costantinopoli I (381), il canone 28 di Calcedonia (IV ecumenico, 451) riconosce il primato onorifico del vescovo di Roma. Il papa viene considerato, su questa base tradizionale, come colui che presiede in carità l'assemblea di tutti i vescovi, come *primus inter pares*. Dopo lo scisma, perdendosi la comunione con la sede romana, il patriarca di Costantinopoli ha preso su di sé questa titolatura nel mondo ortodosso, ma nel caso di un'eventuale unione con la Chiesa cattolica egli rinuncerà a questo appellativo. Già i patriarchi ecumenici Athenegoras e Dimitrios I si sono rivolti al papa Paolo VI e Giovanni Paolo II con questa titolatura.⁴⁰

³⁸ Sul dialogo cattolico-ortodosso e sui risultati di questo dialogo raccomandiamo il secondo capitolo del libro di Adriano Garuti, *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Pontificium Atheneum Antonianum, Roma 2000, intitolato: *Primato e dialogo cattolico/ortodosso*, pp. 41-107;

³⁹ *Ibidem*;

⁴⁰ Il patriarca ecumenico Bartolomeo I nel suo incontro con i vescovi svizzeri si è espresso così: „... l'Eglise orthodoxe dont mon humble personne est aujourd'hui le premier eveque dans le service et l'honneur”;

Tutti i teologi ortodossi sono oggi d'accordo con il primato d'onore del vescovo di Roma, ma nessuno è d'accordo con il primato di giurisdizione universale su tutta la Chiesa. Mgr. E. Timiadis si esprime così: „L'Oriente ha riconosciuto alla persona del vescovo di Roma un primato d'onore”⁴¹ e in un'altra parte del suo articolo: „Lui non è (il papa, n.n.) al di sopra d'un concilio. E' sottomesso al sistema sinodale che caratterizza la vita e i rapporti delle chiese. Solamente, lui è il primo fra eguali, *Primus inter pares*”.⁴²

Nella stessa nota si esprime anche il teologo M. Krikorian da parte della Chiesa armena quando interpreta il canone 28 del Concilio IV ecumenico di Calcedonia: „questo canone, che ha suscitato tante discussioni e controversie nei secoli, non intende altro che un primato di onore”,⁴³ poi quando cita le parole di Amba Gregorius della Chiesa ortodossa copta: „... possiamo dire che tutti i vescovi hanno pari dignità. Il primate gode di un primato di onore rispetto ai suoi vescovi...”⁴⁴

Contro l'idea del primato di onore si manifesta, però, l'arcivescovo Giovanni Zizioulas che vede nel primato qualcosa di più: „Questo primato viene detto a volte primato di onore, ma l'espressione è certamente fuorviante, in base a quanto abbiamo detto sopra. Non si tratta di un primato onorifico, ma di un primato che comporta veri doveri e responsabilità, pur nei limiti già ricordati”.⁴⁵ Con tutto questo, il teologo ortodosso non va oltre, cioè nell'accettazione del primato di giurisdizione universale sulla Chiesa, ma non è d'accordo neanche con un semplice titolo oneroso.

Il sottofondo teologico della concezione ortodossa sul primato sta nelle espressioni: **ecclesiologia eucaristica**, promossa da Affanasief e preluata dalla maggioranza dei teologi ortodossi, e più recente dall'**ecclesiologia di comunione**, promossa nell'ambito ortodosso odierno.

Il primato petrino è visto poi come primato di servizio istituito da Gesù quando dice: „Chi è il più piccolo tra di voi, questi è grande” (Lc 9, 46-48), oppure in un altro passo scritturistico: „Perché chiunque si esalta

⁴¹ E. Timiadis, *art. cit.*, p. 352;

⁴² *Ibid.*, p. 360;

⁴³ M. Krikorian, *art. cit.*, p. 109;

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114;

⁴⁵ G. Zizioulas, *art. cit.*, p. 8;

sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato” (Lc 14, 7-11). In questo contesto il papa s’intitola *Servus servorum Dei* (Ut unum sint 103 - „Esortazione”). Ma il primato viene visto ancora come dono di unità, come servizio di mediatore, come un primato di natura morale, come ministero oppure segno di unità per tutta la Chiesa.

Conclusioni

Tutte queste considerazioni da parte della teologia ortodossa dimostrano non soltanto il fatto che la Chiesa ortodossa non rifiuti l’idea del primato del vescovo di Roma, ma parla piuttosto del bisogno di un primato che può radunare tutti i fedeli. Però come si può facilmente intendere gli ortodossi non sono d’accordo con l’idea del primato giurisdizionale universale del romano pontefice. Perciò la conclusione di M. Krikorian ci sembra corretta: „Posso supporre che la maggior parte di queste chiese accetteranno il primato di onore del vescovo di Roma e, probabilmente, saranno d’accordo sul fatto che, dopo aver consultato i capi di altre chiese, possa convocare un concilio ecumenico e presiederlo”.⁴⁶

La spiegazione dell’atteggiamento ortodosso ci sembra essere molto chiara. Il primato di giurisdizione universale non ha fondamento biblico, patristico (con alcune eccezioni) e non è stato praticato neanche nel primo millennio quando la Chiesa era unita. Ma il livello più profondo della argomentazione va in un’altra direzione. La Chiesa ortodossa è la chiesa della retta fede o gloria, e quindi anche dal titolo si può constatare la sua preoccupazione per la confessione della fede, per la purezza della sua testimonianza. Per questo motivo non sarà mai d’accordo con la possibilità della formulazione di un dogma da parte di una sola persona, seppure questa è il Romano Pontefice. L’infallibilità e la giurisdizione universale vanno insieme. In altre parole, le Chiese ortodosse si metteranno sotto la giurisdizione del vescovo di Roma quando questo avrà le prerogative attuali del patriarca ecumenico di Costantinopoli. In quel momento la Chiesa sarà una sola e renderà una migliore testimonianza di Cristo.

⁴⁶ M. Krikorian, *art. cit.*, p. 118.

Miron Erdei

Viata si activitatea omiletică a episcopului Ioan I. Papp al Aradului

Abstract

The following study presents one of the most important bishops in Arad, Ioan I. Papp. At the beginning is presented the biography of the bishop, as well as his activity and in the second part of the study is presented his homiletic activity, reflected in his various addresses to the Christians in the bishopric Arad.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

1. Viata

S-a născut în data de 1 ianuarie 1848 în satul Pocioveliste, lângă Beius, din părintii Ilie si Raveica, primind la Botez numele de Ignatie. Tatăl său a fost cantor bisericesc, crescând astfel de mic copil în strana Bisericii, în miros de tămâie si busuioc, în glas de clopote si cu pâinea cea spre sfintire a tuturor românilor evlaviosi. A avut un frate si două surori, care au murit înainte de a fi ales episcop.

Absolvind clasele de liceu la Beius în 1868, se înscrie la Institutul Teologic din Arad, unde s-a remarcat prin constiincozitate si prin talentul său de iscusit cântăret bisericesc.¹

¹ Red., *Episcopul Ioan I. Papp al Aradului*, în L.R., nr.3, 1925, p.1

Apreciat de episcopul Procopiu Ivacicoviciu pentru abitudinile sale, acesta i-a oferit postul de copist, apoi expeditor, casier, secretar consistorial și asesor referent, dovedindu-și competența sub cei patru episcopi ai Aradului: P. Ivacicoviciu, Miron Romanul, Ioan Metianu și Iosif Goldis.

La 21 aprilie 1900 este tuns în monahism la Mănăstirea Hodos-Bodrog, primind numele de Ioan, iar la 23 aprilie este hirotonit protosințel.

După moartea episcopului Ioan Goldis (5 aprilie 1902), pentru scaunul episcopal de Arad s-au prezentat doi pretendenți: Augustin Hamsea și Vasile Mangra. La alegerile din 12 iunie 1902, V. Mangra obține 30 de voturi față de A. Hamsea, care obținuse 26 de voturi. Deși declarase înainte de alegeri că „nu reflectează la scaunul episcopesc, acum vacant”², I. Papp a fost implicat în aceste alegeri de către electorat. Dat fiind faptul că guvernul maghiar nu ratifică alegerea lui V. Mangra datorită atitudinilor sale intransigente de odinioară, susținătorii acestuia îl aleg pe Ioan Papp cu 36 de voturi, contra lui A. Hamsea care a întrunit doar 20 de voturi.³ Alegerea lui Ioan Papp a fost confirmată de împărat, fiind instalat în data de 4 mai 1903.

Ca episcop, I. Papp își va desfășura activitatea în două direcții: 1) refacerea păcii între eparhioți; pace tulburată de repetările alegerii caracterizate de o propagandă înversunată a celor două tabere. 2) îndepărtarea deficitelor bugetare printr-o bună chivernisire a bunurilor eparhiei. Strădaniile sale în acest sens au avut rezultate pozitive, mai ales în domeniul economic al eparhiei. Astfel, în 1903 bugetul Consistoriului arădean înregistra un deficit la 16.500 coroane, iar în 1905, va scădea la 7830 coroane, în 1907 ajunge la 7701,47 coroane; în 1913 se micșorează până la 408,13 coroane. În timpul războiului, datorită devalorizării banilor, deficitul se va mentine în jurul cifrei de 10.000 coroane.⁴

În paralel cu aceste preocupări primordiale, episcopul I. Papp și-a îndreptat atenția asupra pericolului sectar. Sectarii, încurajați de ideile socialiste răspândite în Ungaria, vor învrăjbi tot mai mult satele românești. Profitând de sărăcia populației, căutau să o atâte împotriva preotului pentru dajdiile pe care acestia trebuiau să le ofere. Împotriva acestui fenomen periculos, precum și a concubinajului, episcopul arădean a luat o serie de măsuri administrative, îndemnând totodată preotimea la o neînțetată activitate apostolică.⁵

² Teodor Nes, *Oameni din Bihor 1848-1918*, Oradea, 1937, p.460

³ *Ibidem*, p.461

⁴ *Ibidem*, p.465

⁵ *Ibidem*, p.464

A acordat o grijă deosebită⁶ colii civile ortodoxe de fete din Arad, înființată și înzestrată sub păstorirea sa. Aceasta a fost adăpostită în 1913 în propria sa clădire, construită din „jertfele aduse de dieceză și de societatea românească, animată de Reuniunea din loc a femeilor române”.⁶

Păstorind într-o perioadă în care guvernul maghiar ducea cea mai aprigă campanie de desfiintare a autonomiei Bisericii Ortodoxe Române și de răpire a scolilor confesionale, episcopul Ioan Papp călăuzit de înțelepciunea românească ce-l caracteriza, a reușit să meargă neafectat pe răzorul dintre datoria sfântă față de neam – sădită în suflet de părintii săi și loialitatea față de asupritori, smulsă prin teroare.

A luat atitudine față de atacurile sistematice ale guvernului maghiar asupra autonomiei, prin „remonstratiuni”, proteste, delegații și memorii. A combătut cu vehemență Legea⁷ a lui Appony din 1907, contestarea drepturilor sinodului de către guvern, trimiterea comisarului guvernatorului la sedintele sinodale din 1918 și multe alte decizii ministeriale, menite să dărâme rând pe rând pilastrii Bisericii și școlii românești păzitoare de limbă, datini și credință.

Ca membru de drept în Casa Magistratilor, în 1913 analizează și combate proiectul de lege al guvernului pentru gradatiile preotilor, considerându-l „foarte jignitor pentru interesele preotimii desconsiderând însuși scopul pentru care a fost creat anume, adică regularea venitelor bisericești și pe lângă aceea taie adânc în drepturile autonomiei ale Bisericii noastre, drepturi asigurate prin lege”.⁷

Episcopul Ioan Papp nu s-a lăsat antrenat în jocul politic a lui⁸ tefan Tisza care încerca să decreteze pe episcopi capi politici ai românilor – întrucât avea față de ei mijloace de constrângere – el declarând totdeauna cu o naivă dezinvoltură: „Politica e treaba mirenilor, nu a episcopilor. Adresați-vă Comitetului National în chestiuni politice”.⁸

Îndrăzneala sa o remarcăm și la banchetul de instalare a mitropolitului Vasile Mangra tinut la Oradea, unde, „dintre toți arhierii români de ambele confesiuni, el a fost singurul care n-a menajat urechile autorităților ungare prezente și a vorbit românește”.⁹

⁶ *Ibidem*, p.465

⁷ *Ibidem*, p.466

⁸ *Ibidem*, p.467

⁹ *Nagyvarad*, nr.250 din 3 octombrie 1916, apud Teodor Nes, *op.cit.*, p.467

În fata marelui eveniment de la Alba-Iulia, când unii arhieriei ezitau în luarea unei decizii, episcopul Ioan Papp a răspuns cu o fermitate rămasă proverbială: „Unde merge poporul, mergem și noi, vlădicii”.¹⁰

A fost locțiitor de mitropolit al Ardealului (octombrie 1918 - mai 1920) și copresedinte al Marii Adunări Naționale de la Alba-Iulia din 1 Decembrie 1918¹¹, făcând astfel trecerea de la o lungă perioadă de asuprire la o nouă etapă de libertate și unitate națională.

După reîntregirea României, episcopul Ioan a condus mai departe destinele eparhiei sale „asa cum i-au comandat calitățile sale origine, nestrucate de scoli și probleme metafizice”.¹² În decursul celor 22 de ani de păstorie a sfintit 60 de biserici (37 zidite din temelie și 23 renovate), s-au edificat și s-au renovat la îndemnul său 200 de scoli în dieceza Aradului pentru luminarea poporului, a hirotonit un număr de 450 de preoti și protopopi și a făcut nenumărate vizite canonice, cercetând toate comunele și satele ce-i cădeau în cale.¹³

Pentru meritele sale, regele i-a conferit următoarele distincții: „Coroana României” în gradul de mare ofiter, „Medalia de Aur” și „Răsplata Muncii pentru Biserică”.¹⁴

A fost bolnav de inimă dar a rezistat până la 77 de ani, când după o gripă boala i s-a agravat răpunându-l la pat. După zece zile, în 21 ianuarie 1925 îmbătrânit în fapte bune, s-a mutat în lumea dreptilor.

Prohodul a fost oficiat de episcopii dr. I. Bădescu al Caransebesului și Roman Ciorogariu al Orăzii, înconjurați de 35 de preoti și protopopi și 2 diaconi. La dorința sa, a fost înmormântat în satul natal, fiind astfel transportat cu trenul din Arad până la gara din Beius. De aici, credincioșii din Nimăiești, cu prapori au dus sicriul până la intrare în satul Pocioveliste, unde a fost preluat de credincioșii acestui sat. Acest moment a fost unic în felul lui deoarece „drumul din Beius până în Pocioveliste era o mare albă de straie tărănești, care încadrau de minune ceata celor 12 preoti îmbrăcați în ornate”¹⁵, avându-l în frunte pe viitorul episcop al Aradului,

¹⁰ Teodor Nes, *op.cit.*, p.467

¹¹ Pr.prof.univ.dr. Mircea Păcurariu, *Dictionarul teologilor români*, București, 1996, p.320

¹² Teodor Nes, *op.cit.*, p.468

¹³ Vasile Goldis, † *Episcop Ioan I. Papp*, în „Biserica și „coala”, nr.4, 1925, p.3-4

¹⁴ Red., *Decorarea P.S. Sale D-lui Episcop Ioan I. Papp*, în „Biserica și „coala”, nr.4, 1924, p.1-3

¹⁵ Idem, *Episcopul Ioan I. Papp al Aradului*, în L.R., nr.3, 1925, p.2

protosincelul Andrei Magier. Acesta, prin rândurile sale închinat memoriei episcopului arădean, completează periplul nostru biografic, arătând cine a fost episcopul Ioan Papp și după moartea sa: „Nu și-a dorit nimic din fastul orasului nici după moarte. Putea să se îngroape în criptă monumentală, pe care să scrie numele cu litere de aur, ca mulți ochi trecători să se oprească asupra lui și totuși a preferat să meargă acasă să-și doarmă somnul de veci în liniștea satului, unde clopotul bisericii sale se va tângui după dânsul, murmurul pâraielor vor povesti urmașilor despre fiul diaconului, care a ajuns să poarte coroana de arhieru”.¹⁶

2. Pastoralele episcopului I. Papp

a. Pastorale dinainte de război

Imediat după instalarea sa, episcopul Ioan trimite o pastorală credincioșilor din eparhie, în care le cere „să ținem tot mai strâns legăturile cu biserica noastră ortodoxă, scutul și adăpostul moșilor și strămoșilor noștri; să cultivăm tot mai mult acea virtute, care o numim dragoste creștină, iar credința noastră să nu o mărturisim numai cu buzele, ci să o arătăm și prin fapte”.¹⁷ Această pastorală, precum și celelalte care-i vor urma, aveau menirea de a reface unitatea dintre eparhioți afectată în urma alegerilor.

În pastorala următoare le cere „să se bucure de darurile pe care le are de la Dumnezeu, să aibă credință în Dumnezeu”¹⁸ păzind-o „cum au păzit-o părintii, moșii și strămoșii având înaintea ochilor cuvintele Apostolului neamurilor: «De este Dumnezeu cu noi, cine este contra noastră»”.¹⁹ Toate evenimentele din lume se desfășoară potrivit voinței lui Dumnezeu. El revarsă asupra noastră darurile Sale cele bogate. Pentru a ne bucura de acestea este nevoie și de fapte deoarece „nu este destul numai a crede cu inima ci trebuie să avem întru prisosință și dragoste către Dumnezeu și către noi înșine, să o arătăm nu numai cu buzele ci și cu faptele, după pilda Mântuitorului Hristos... unde lipsește jertfa nu este dragoste deplină”.²⁰

¹⁶ *Ibidem*, p.3

¹⁷ Episcopul Ioan I. Papp, *Pastorală*, în „Biserica și coala”, nr.20, 1903, p.158

¹⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și coala”, nr.51, 1903, p.420-422

¹⁹ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și coala”, nr.52, 1907, p.3

²⁰ Idem, *Pastorală de Paști*, în „Biserica și coala”, nr.17, 1907, p.4

O faptă bineplăcută lui Dumnezeu și folositoare tuturor este *rugăciunea* unuia pentru altul „ca să vă mântuiți... să fiți blânzi și fără prihană, să iertati unul altuia gresalele, ca și Tatăl cereș să vă ierte vouă greselile voastre. Iertati toate pentru Sf. Înviere”.²¹

Adevăratul creștin *respectă poruncile* lui Dumnezeu. Așa cum părintii pedepsesc copii pentru nesupunere, așa și Dumnezeu ca Părinte iubitor trimite peste noi încercări și pedepse pentru trezirea noastră.²² Neajunsurile provin din cauza lipsurilor noastre sufletești. Oamenii trebuie să *multumească* lui Dumnezeu pentru toate deoarece „nemulțumirea își are izvorul în îndepărtarea omului de Dumnezeu”.²³

Vorbind despre *nemulțumirea* care caracterizează pe unii oameni, episcopul Ioan le recomandă să aibă „liniștea sufletească și îndestularea omului cu statul său”, ele fiind „două talismane, pe care cine le află, a aflat calea fericirii”.²⁴

Încă din primele sale pastorale îi îndeamnă să se ferească de *proorocii mincinosi*, care vor să pescuiască în apă tulbure, prinzând în clestele amăgirilor sufletele nevinovate. Acești „serpi ai societății varsă veninul răzvrătirii în inimile oamenilor ușor crezători ori necăjiți... acești prooroci mincinosi străini de limbă și credința noastră, cearcă să răstoarne ordinea morală și legile dumnezeiești și omenesti”.²⁵ În fața acestor pericole îi sfătuiește astfel: ... „cereti și ascultați sfaturile bune ale preoților, învățătorilor și a căpeteniilor voastre, chemate și îndatorate a vă conduce pe cărările luminii, ale moralei și virtuții strămoșești”.²⁶

O problemă asupra căreia episcopul Ioan Papp insistă în nenumărate pastorale, este cea a *scolarizării copiilor* români. El explică credincioșilor săi că „fără lumină și învățătură nu se pot curăți simțurile și nu se pot înfrâna moravurile rele ale omului... fără acestea curățite nu este pace și înțelegere între oameni... și nu poate fi nădejdea fericirii nici dincolo de mormânt”.²⁷ În Pastorală de Crăciun din 1906 revine asupra acestei necesități naționale, cu justificări accesibile poporului: „Vă îndemn și sfătuiesc, să puneți tot mai mare pret, pe creșterea și luminarea minții

²¹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica și „coala”, nr.16, 1905, p.127

²² Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.52, 1904, p.46

²³ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica și „coala”, nr.15, 1911, p.3

²⁴ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.52, 1905, p.443

²⁵ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica și „coala”, nr.13, 1904, p.103

²⁶ *Ibidem*, p.104

²⁷ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica și „coala”, nr.14, 1906, p.3

fiilor si fiicelor voastre si pe cresterea si viata morală religioasă, care este temelia fericirii si izvorul mângâierii creștinești... Lumina alungă întunericul si învățătura împrăstie sărăcia... Să nu uitați că nici celorlalte neamuri, nu li s-a făcut mai mare parte din întregimea minții, nici din libertatea voinței si nici din lumina cunostinței, nici din duhul puterii si al dragostei de sine, decât ce s-a făcut neamului nostru; că holdele celorlalte neamuri încă nu aduc două spice pe an, iar soarele si pentru noi întocmai ca si pentru ei răsare în toată ziua... Luminează-te si vei fi! Voieste si vei putea, este glasul timpului”²⁸

Părintii sunt datori să dea copiilor sfaturi părintești, creștere bună si mai ales învățătură, „pentru că banul cheltuit pentru luminarea voastră si a fiilor voștri, nu numai că nu este cheltuit zadarnic, ci acel ban aduce omului camăta cea mare; pentru că învățătura este lumină si precum lumina împrăstie întunericul astfel mințea luminată si inima curată alungă sărăcia si aduce omului cinste si bunăstare, bucurie si îndestulare”²⁹

În Pastorală de Crăciun din 1908 aduce alte argumente în favoarea învățăturii, accentuând „că nu este capital sau avere, care să fie mai bine așezată si să aducă mai mari foloase, decât ce aduce banul cheltuit pe învățătură, prin care omul își câștigă independența intelectuală, morală si materială... să nu crutați nici o jertfă posibilă pentru asigurarea si dezvoltarea caracterului confesional al școlii noastre, pentru că în școală se pune fundamentul creșterii fiilor voștri ca să fie creștini buni si patrioți buni”³⁰ De aceea, ei au datoria de a sprijini școala deoarece „puterea unui popor stă în cultură si bunăstarea lui materială întocmai ca si în religiozitatea si moralitatea lui”³¹ Pentru susținerea școlii si a bisericii să nu se sustragă de la nici o jertfă „pentru că nici un ideal, prin urmare nici fericirea omului nu se poate fără jertfă, iar mărimea jertfei trebuie să fie corespunzătoare scopului urmărit”³²

În pastoralele de după anul 1910 le aminteste despre *obligatiile lor de creștini*. Binele si fericirea, pacea si îndestularea le obțin în raport cu dragostea lor față de semenii.³³ Ei au datoria de a păstra adevăratele valori, punând pret pe îmbogățirea cunostințelor de viață creștinească si

²⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1906, p.3

²⁹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.15, 1908, p.3-4

³⁰ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.51, 1908, p.3

³¹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.13, 1909, p.3

³² Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.16, 1910, p.3

³³ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1910, p.3

pe curătenia sufletului lor si nu pe podoabele trupului; tinerii să aibă cinste fată de părintii lor si fată de căpeteniile si fruntasii îmbătrâniți cu cinste în luptă pentru biserică si neam, pentru că un popor care nu respectă aceste valori „nu numai că nu se poate întări si nu poate înainta după dreptul divin, dar îi este problematică chiar si existenta”.³⁴

Dat fiind faptul că în 1912 Bunavestire s-a suprapus cu Sfintele Pasti, episcopul Ioan explică acest eveniment bisericesc rarism într-o manieră teologică convingătoare: „...,cine n-ar înțelege că astăzi prăznuim si începutul mântuirii, cine n-ar înțelege, că astăzi este adevărata sărbătoare a împăcării cerului cu pământul si a omului cu Dumnezeu, o sărbătoare de care nu tot genunchiul de om are parte”.³⁵

Pentru a dobândi *liniste sufletească* si a spori *nădejdea în Dumnezeu*³⁶, credinciosii au datoria de a cerceta cât mai des biserica: „cercetati biserica, faceti-vă datoriile crestinesti si precum vă spălați mâinile si fata obrazului în toate zilele, curătați-vă si sufletul de întinăciunile lui, măcar în posturile de peste an, ca astfel să puteti avea nădejdea iertării si a binelui care vi le doresc la toti”.³⁷ Pe lângă importanta ei spirituală, Biserica a avut un rost national si social, fiind „cetate de apărare a limbii si a credintei noastre strămoesti... izvorul de tămăduire si limanul de mângâiere a tuturor ranelor vietii noastre sufletesti”.³⁸ Ca buni gospodari ce sunt, ei cercetează târgurile pentru viata lor trupească si caută păsune pentru vitele lor pe dealuri si sesuri îndepărtate; tot asa să „nu crutati osteneala de a da si inimilor voastre hrană vietii sufletesti, cercetând biserica în duminici si sărbători, ca astfel să aveti linistea trebuintei împlinite”.³⁹

b. Pastorale din timpul războiului

Cunoscând suferinta celor plecati pe front si soarta grea a celor rămasi acasă, prin pastoralele sale, episcopul Ioan îi *mângâie* pe cei din urmă, deoarece „mângâierea si îmbărbătarea credinciosilor a fost în toate timpurile o datorie de căpetenie a păstorilor turmei lui Hristos”.⁴⁰

³⁴ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1911, p.3

³⁵ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.13, 1912, p.2

³⁶ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1912, p.1-3 si *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.15, 1913, p.115-116

³⁷ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1904, p.417

³⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.51, 1913, p.425

³⁹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.14, 1914, p.107

Mângâierea lor trebuie să o găsească în faptul că înainte de a pleca pe front „fiii nostri s-au rugat și s-au spovedit. Cei de prin spitale, căzuți sub gloante, cer să le trimită carte de rugăciuni, cruci, icoane, etc.”⁴¹ Mângâierea tuturor românilor să fie nădejdea pe care le-o dau ostenii de pe câmpul de luptă, prin jertfa căroră „ni se va zice și nouă «Neam românesc»”.⁴² Pentru aceasta le cere „să-i sustinem și să-i mărim și noi cei de acasă, făcându-le posibilă lupta cu nădejde de biruință”⁴³

Episcopul Ioan își informează credinciosii asupra *dimensiunilor înspăimântătoare pe care le-a avut acel război*, deoarece „nici urmă de vreun război ca cel de acum, în care milioane de ostasi a unor state și împărății stau în fața milioane de ostasi a altor state și împărății, deci nu aflăm urmă de vre-un război purtat de o lume, contra altei lumi de oameni”⁴⁴. Datorită acestui fapt, menționează în Pastorală următoare, „se sporește și numărul eroilor nostri din cenusa căroră așteptăm să ne răsără Soarele dreptății”⁴⁵

Într-o Pastorală specială din 1916, aflăm despre informația venită „ca un fulger din senin și ca un trăsnet mistuitor ne-a mai lovit acum știrea, că în rândul contrariilor statului nostru ungar a intrat și România”⁴⁶. El își îndeamnă credinciosii să se roage lui Dumnezeu asemenea psalmistului: „Doamne desteaptă puterea Ta și vino ca să ne mântuiești pe noi”⁴⁷

La câteva luni mai târziu, își exprimă nădejdea că prin venirea la tron a regelui habsburg Carol al II-lea, „s-au ivit zorii păcii”⁴⁸. În acest sens, îndeamnă pe credinciosi să *nu-si piardă răbdarea* întrucât aceasta a fost o virtute de căpetenie a înaintașilor nostri, ci să se roage pentru „reîntoarcerea cu bine la căminul familial a celor îndepărtati spre mângâierea văduvelor, a orfanilor și a noastră a tuturor”⁴⁹

Războiul mergea înainte cerând jertfe nenumărate. Din Pastorală de Crăciun a anului 1917, aflăm că *nici bisericile nu au fost scutite de*

⁴⁰ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.51, 1914, p.395

⁴¹ *Ibidem*, p.397

⁴² Idem, *Pastorală de Paști*, în „Biserica și „coala”, nr.12, 1915, p.86

⁴³ *Ibidem*, p.87

⁴⁴ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.52, 1915, p.388

⁴⁵ Idem, *Pastorală de Paști*, în „Biserica și „coala”, nr.15, 1916, p.113

⁴⁶ Idem, *Pastorală*, în „Biserica și „coala”, nr.34, 1916, p.271

⁴⁷ *Ibidem*, p.272

⁴⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.52, 1916, p.377

⁴⁹ Idem, *Pastorală de Paști*, în „Biserica și „coala”, nr.14, 1917, p.119

jertfe deoarece „armata a reclamat pentru trebuintele sale si clopotele de la biserici, ceea ce prevedea îndelungarea războiului, nelinistea si îngrijorarea noastră”...⁵⁰

Din fericire, anul 1918 aduce cu sine sfârșitul războiului. În Pastorală de Pasti, episcopul Ioan vesteste eparhioților săi bucuria „că zorii păcii se ivesc tot mai vâdit”⁵¹, îndemnându-i să-si pună nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu, spre mângâierea si întărirea lor sufletească. Prevestirile sale se împlinesc, oferindu-i ocazia de a-si exprima marea bucurie că *războiul s-a sfârșit*, iar jertfa soldaților români a fost încununată cu alipirea Ardealului la patria mamă. Pentru neamul nostru aceasta este „plinirea vremii”, ea fiind socotită un timp „de dezrobire a dreptului limbei noastre de sub teascul ce a apăsât-o veacuri de-a rândul”.⁵² Acum este momentul dragostei de neam, al lepădării ideilor anarhice si comuniste, „idei rupte din buzele răzvrătiților contra ordinii si a buneii înțelegeri între oameni”.⁵³

c. Pastorale după război

Primele pastorale scrise după încetarea războiului cuprind uitatele aduceri-aminte ale *vremurilor grele* de aspirare în care preoții „au fost nevoiți să-si schimbe portul, să-si părăsească casa si familia si să se refugieze în întunericul nopții, care cum si pe unde a putut, ca să-si mântuie viața”.⁵⁴ Au fost persecutați si învățătorii „din lipsa cărora a stagnat învățământul, iar bisericile au rămas fără preot si poporul fără hrană si mângâiere sufletească nu numai în cursul Marelui Post, ci chiar si în Sfântul Praznic de pomenire a prealuminatei Învieri a Domnului si Mântuitorului nostru Iisus Hristos din anul 1919”...⁵⁵ Urmărilor vitregiilor suferite de români le simt credincioșii cu bisericile profanate sau odoarele furate, cei cu casele dărâmate, cei despuiati de avutul lor, dar mai mult, le-au simțit si le simtesc văduvele si orfanii celor ucisi miseleste de glontul hoardelor însetate după avere si sânge românesc”.⁵⁶ Cu toate acestea, îi îndeamnă pe toți să urmeze învățătura Bisericii noastre: „Să iertăm toate pentru Sfânta Înviere si lepădând toată grija cea lumească să ne bucurăm

⁵⁰ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1917, p.416

⁵¹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.17, 1918, p.3

⁵² Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1918, p.2

⁵³ *Ibidem*, p.2

⁵⁴ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.12, 1920, p.2

⁵⁵ *Ibidem*, p.2

⁵⁶ *Ibidem*, p.2

să ne veselim Domnului”...⁵⁷ deoarece ne vedem realizat idealul dorit de veacuri...

Cauza principală a tuturor greutăților amintite, episcopul Ioan o consideră că: „a fost numai și numai urmarea naturală a păcatului, de care omul s-a făcut vinovat nu numai prin călcarea poruncii Ziditorului său”⁵⁸ ci și pentru că la chemarea de întoarcere de pe panta decadentei „omul s-a arătat cu totul îndărătnic și nepăsător”.⁵⁹ Datoria lor este de a se întoarce la căile Domnului și de „a ne consolida pe toate terenurile vieții publice, sociale și naționale”.⁶⁰ Soarta noastră poate fi îmbunătățită cu ajutorul Bisericii care „ne-a fost scutul și adăpostul, a fost usa prin care am intrat și ieșit din valul ispitelor ce-l număra viața”.⁶¹

În Pastorală de Crăciun din 1921 *combate patimile* în fața cărora oamenii se închină ca la idoli. Cei care fac acest lucru sunt credincioși numai cu numele, iar „sufletul lor e păgân și păgân e și modul lor de cugetare și toate faptele lor”.⁶²

Îndeamnă pe credincioși *să-si dea copiii la școli* aducându-le ca argument comparația: „Copilul fără învățătură este ca orbul lipsit de lumina ochilor trupesti”.⁶³ Ei trebuie să învețe meserie, neguțătorie și industrie „pentru că acestea sunt astăzi cel mai sigur izvor de existență și stare bună materială. Să nu uitați, că câtă vreme aceste ramuri de ocupație omenească vor fi ținute numai de străini, românii vor rămâne străini și săraci pe pământul lor strămosesc dezrobiiți cu atâtea jertfe de sânge. Țineți cu sfîntenie la credința strămosescă, prin care v-ați ridicat și întărit... așa să o dați de mostenire fiilor voștri... pentru că cel ce nu ține la legea părinților nu-si iubeste părintii și cine nu iubeste părintii, acela nici pe Dumnezeu nu iubeste”.⁶⁴

În finalul Pastoralăi îi îndeamnă *să se ferească de proorocii mincinoși și să nu lăcomească la averea altuia* „că nu este dar și binecuvântare a lui Dumnezeu acolo unde averea se câștigă cu vicisug și nedreptate”.⁶⁵ *Să se supună legilor*, amintindu-le că doar „dobitoacele trăiesc fără legi și fără stăpânire”.⁶⁶

⁵⁷ *Ibidem*, p.2

⁵⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.51, 1920, p.1

⁵⁹ *Ibidem*, p.1

⁶⁰ *Ibidem*, p.2

⁶¹ Idem, *Pastorală de Paști*, în „Biserica și „coala”, nr.15, 1920, p.2

⁶² Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica și „coala”, nr.52, 1921, p.2

⁶³ *Ibidem*, p.2

⁶⁴ *Ibidem*, p.2

⁶⁵ *Ibidem*, p.2

⁶⁶ *Ibidem*, p.2

Evitarea slăbiciunilor si a patimilor de tot felul se poate realiza prin intermediul Bisericii „pentru că biserica nu este numai loc de rugăciune si de pomenire, ci este si izvor de lumină si viață, de mângâiere si întărire sufletească”...⁶⁷ Cei care doresc un viitor mai bun, sunt sfătuiti astfel: „Cercetati mai bine sfânta biserică în ceasurile de rugăciune, împodobiti-vă casele voastre cu cărți bisericești de cântări si rugăciuni a căror cetire să vă servească spre deșteptare si întărirea vietii sufletesti”.⁶⁸

În Pastorală de Crăciun din 1923 găsim o convingătoare lectie de morală adresată credinciosilor, căroră, episcopul Ioan le cere să-si îndeplinească datoriile lor creștinești deoarece „îndestularea, mângâierea si linistea ce o cercati nu o dă omului nici arama sunătoare, după care voi alergati pe toate cărările iertate si neiertate, nici frumusetea trecătoare, după care unii din fiii vostri... aleargă... pe întrecute ca si fluturii primăvara; unii mănâncă prunele neocapte, le strepezesc dintii si la vârsta bărbăției nu mai sunt bărbati, ceea ce s-a dovedit mai de curând, că într-un cerc de recrutare abia s-a aflat feciori destoinici de a purta arme”.⁶⁹ Adevărata mângâiere, îndestulare si fericire, subliniază episcopul arădean, sunt date omului, numai prin împlinirea datoriilor creștinești si a poruncilor, iar ispitele si certările de sus vin asupra noastră pentru neîmplinirea acestora.⁷⁰

Ca adevărați creștini, ei sunt datori *să-si împodobească casele cu valori creștine*, cruci, icoane, Sfânta Scriptură, să ridice troite în fata bisericii sau pe câmpuri „ca să se stie că este hotar român ortodox”.⁷¹ Revine asupra îndemnului ca *toti copiii să fie „scolarizati”*, dar să li se asigure si educatie religioasă morală, deoarece omul „cu cât va fi mai învățat, cu atât va fi mai primejdios intereselor Bisericii si neamului nostru”.⁷² Părintii să urmărească si să se intereseze de sporul lor la învățătură.

În ultima sa Pastorală scrisă pentru Crăciunul anului 1924, abordează *problema avortului*, subliniind că „dacă nu se va îndrepta la vreme, ne coplesesc neamurile străine în tara noastră România Mare”.⁷³ Combate acest păcat „care rămâne un păcat neiertat pentru toti cei ce-l fac si contribuie la el”.⁷⁴ *Combate jocul de cărți pe bani si betia*, îndemnând

⁶⁷ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.14, 1922, p.3

⁶⁸ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.51, 1922, p.4

⁶⁹ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.52, 1923, p.3

⁷⁰ *Ibidem*, p.3

⁷¹ Idem, *Pastorală de Pasti*, în „Biserica si „coala”, nr.16, 1924, p.2

⁷² *Ibidem*, p.3

⁷³ Idem, *Pastorală de Crăciun*, în „Biserica si „coala”, nr.50, 1924, p.2

⁷⁴ *Ibidem*, p.2

pe femei să simplifice din greutățile vieții sotilor lor „prin tratare bună, ca astfel să vie cu drag acasă, unde să afle pace și liniste după munca lor grea din cursul zilei”.⁷⁵ Aminteste de datoria femeii de a naste prunci și a bărbatului de a-i educa.

3. Cuvântările ocazionale

Spre deosebire de urmașii săi în scaunul episcopal al Aradului, de la episcopul Ioan Papp ne-au rămas mai puține cuvântări ocazionale publicate în revistele bisericești.⁷⁶ Începând cu cuvântarea de la instalarea sa ca episcop,⁷⁷ în care evidentiază atribuțiile unui păstor sufletesc, el va căuta să trezească în ascultătorii săi, cu fiecare ocazie, *conștiința datoriei creștinești și patriotice*, două mari bunuri la care înaintașii noștri au ținut cu multă ardoare și *păstrarea păcii și a înțelegerii frățești între toți fiii diecezei*.

În 1911, la Blaj, cu ocazia sărbătoririi semicentenarului „Astrei”, rosteste o simțită cuvântare, subliniind importanta vitală pe care o are

⁷⁵ *Ibidem*, p.3

⁷⁶ Cuvântări ocazionale rostite la: deschiderea Sinodului eparhial, în „Biserica și „coala”, nr.16, 1908, p.1-2; „Biserica și „coala”, nr.14, 1909, p.1-2; „Biserica și „coala”, nr.17, 1910, p.1-2; T.R., nr.40, 1912, p.159-160; „Biserica și „coala”, nr.16, 1920, p.1; „Biserica și „coala”, nr.16, 1922, p.1-4; alegerea episcopului Filaret Musta al Caransebesului, în „Biserica și „coala”, nr.39, 1908, p.2; casa magnatilor, în „Biserica și „coala”, nr.13, 1909, p.4-5; „Asociațiunea culturală din Arad”, în „Biserica și „coala”, nr.8, 1910, p.2-4; Serbările de la Arad, în T.R., nr.64, 1912, p.258 și T.R., nr.118, 1912, p.485; la sfințirea și inaugurarea noului local al „colii civile de fete cu internat din Arad, în T.R., nr.91, 1913, p.369-370; înmormântarea mitropolitului Ioan Metianu, în „Biserica și „coala”, nr.6, 1916, p.40-43; parastasul mitropolitului Ioan Metianu, în „Biserica și „coala”, nr.7, 1916, p.47-48; deschiderea Congresului National Bisericesc, în T.R., nr.74, 1916, p.293; sfințirea și instalarea mitropolitului Vasile Mangra, în T.R., nr.86, 1916, p.356-357; deschiderea „Administrației generale a fondului diecezan preotes”, în „Biserica și „coala”, nr.20, 1918, p.1-2; „Biserica și „coala”, nr.15, 1920, p.1-2; deschiderea Congresului National Bisericesc, în T.R., nr.10, p.1-2; hirotonirea și instalarea mitropolitului dr.Nicolae Bălan, în „Biserica și „coala”, nr.22, 1920, p.1-2; deschiderea Adunării generale a „Asociației arădene”, în „Biserica și „coala”, nr.45, 1920, p.1; adunarea de constituire a „Societății ortodoxe nationale a femeilor române” filiala Arad, în „Biserica și „coala”, nr.4, 1921, p.1-2; sfințirea clopotelor noi ale catedralei din Arad, în „Biserica și „coala”, nr.43, 1921, p.1; decorarea sa, în „Biserica și „coala”, nr.4, 1924, p.1-3; întâmpinarea regelui Ferdinand I la catedrala din Arad, în „Biserica și „coala”, nr.45, 1925, p.1; aniversarea a 60 de ani de la moartea lui „aguna, în biserica din Răsinari, în T.R., nr.70, 1933, p.1-2;

⁷⁷ Red., *Cuvântare rostită la instalarea Sa în scaunul Aradului de P.S. Sa dl. Episcop Ioan I. Papp*, în „Biserica și „coala”, nr.18, 1903, p.140-142

limba si cultura pentru un popor: „Un popor trăiește si se afirmă prin limba si literatura sa; deci trebuie să ne dăm seama că cultivarea limbii si a literaturii nationale este de cea mai mare importantă... si pentru neamul nostru românesc, neam cu aspiratii juste de consolidare si cu dreptul natural de existență, de dezvoltare a individualității sale... noi arhierii am luat îndemn de a participa la aceste sărbători rari, sărbători de unitate culturală”.⁷⁸

În cuvântarea tinută cu prilejul sfintirii catedralei din Arad, vorbește despre *însemnătatea Bisericii* pentru neamul românesc, arătând că prin ea „ne-am ocrotit cele mai scumpe mărgăritare: limba si credința strămoșească”.⁷⁹ Tot Bisericii îi revine meritul „că în oricare provincie de sub soare convenim cu fratii nostri români; noi ne înțelegem pe deplin”⁸⁰, socotind acest fapt un dar deosebit de care alte neamuri nu se pot bucura.

A avut fericita ocazie la 23 februarie 1920 să prezideze la Sibiu primul Congres National Bisericesc din Ardealul unit cu România. În cuvântarea rostită cu acest prilej si-a mărturisit bucuria că au ajuns „sub blânda oblăduire a domnitorului Ferdinand I, la treptele căruia ne putem apropia cu picioare vesele si căruia îi putem descoperi în dulcea si frumoasa limbă românească tainele inimii, cerul vietii noastre nationale s-a înseninat si credința la viitorul dorit ne înveselește inima”.⁸¹

Cu ocazia primirii generalului Berthelot la Arad a rostit o impresionantă cuvântare, în care a evidentiat sentimentele poporului român față de poporul francez, de care ne leagă comunitatea originii latine.⁸²

Din cuvântările ocazionale ale episcopului Ioan al Aradului, au fost tipărite cele rostite cu prilejul înmormântării si a parastasului pentru mitropolitul Ioan Metianu cu titlul: „Vorbirile tinute de P.S. Episcop al Aradului, Ioan I. Papp la înmormântarea si parastatul fericitului întru pomenire arhiepiscop si mitropolit Ioan Metianu”; brosură editată la Arad, în 1916, cuprinzând 16 pagini.

⁷⁸ Prot.dr. Gheorghe Litiu, *Episcopul Ioan Ignatie Papp al Aradului*, în M.B., nr. 1-3, 1969, p.95

⁷⁹ Red., *Sfintirea bisericii catedrale*, în „Biserica si coala”, nr.50-51, 1921, p.2

⁸⁰ *Ibidem*, p.2

⁸¹ Idem, *Protocolul Congresului din 1920*, p.94-95, apud Teodor Nes, *Oameni din Bihor 1848-1918*, Oradea, 1937, p.468

⁸² Prot.dr. Gheorghe Litiu, *art.cit.*, p.99

4. Predica misionară

Episcopul a făcut nenumărate vizite canonice pentru ridicarea stării religioase morale, culturale și economice a credincioșilor săi⁸³, fiind însoțit de directorul de Seminar Roman Ciorogariu și diaconul Ciuhandu.

Cu prilejul vizitei la Nădlac, P.S. Ioan a rostit „cuvântare plină de părintești povete, în care se reoglindea nu numai dragostea părintească, ci și priceperea de a grăi pe înțelesul poporului”⁸⁴.

Nu putine au fost sfintirile de biserici pe care le-a săvârșit în timpul păstoririi sale⁸⁵, în cadrul cărora rostea câte o predică „cu verva-i cunoscută... tot mereu întreruptă de aclamările fiilor sufletesti”⁸⁶.

5. Predica prin fapte

Episcopul Ioan I. Papp a dus o viață rustică „ce speria aproape pe cei ce cred, că anumite graduri pe scara socială nu se pot reprezenta decât prin fasturi, podoabe și cheltuieli absolut inutile, dar impunătoare pentru vulgul profan. Ignatie Papp însă stia ce vrea și stia ce face”⁸⁷. Tot ceea ce a făcut a fost pus în slujba binelui pentru semeni și pentru neam. Guvernele ungurești au refuzat să-i mai ceară servicii „fiindcă le refuza cu o simplitate, ce încurca pe cei mai rafinați diplomați”⁸⁸.

Episcopul Ioan și-a înscris numele în cartea de aur a Eparhiei Aradului și a neamului românesc prin daniile sale, mai rar întâlnite, chiar și pentru un ierarh. În ziua în care era hirotonit într-un episcop în catedrala din Sibiu,

⁸³ Vizite pastorale în: Belint, Jabar, Chizetău („Biserica și „coala”, nr.38, 1908, p.2-3), Zărând (T.R., nr.61, 1911, p.264), „iria, Galsa, Mâșca și Măderat („Biserica și „coala”, nr.32, 1921, p.1);

⁸⁴ Red., *Vizitație canonică în Nădlac*, în „Biserica și „coala”, nr.23, 1908, p.3

⁸⁵ Sfintirea de biserică în: „iria („Biserica și „coala”, nr.30, 1908, p.2-3), Gruin („Biserica și „coala”, nr.38, 1908, p.2-3), Tulca („Biserica și „coala”, nr.40, 1908, p.67), Petris („Biserica și „coala”, nr.41, 1908, p.3-4), Târnova („Biserica și „coala”, nr.34, 1909, p.5), Ictar („Biserica și „coala”, nr.39, 1909, p.3), Sânicolaul Mic („Biserica și „coala”, nr.36, 1909, p.2), Toc („Biserica și „coala”, nr.43, 1903, p.6-7), Becicherecul Mic („Biserica și „coala”, nr.46, 1909, p.5-6), Beba, Vulcan și Nerău („Biserica și „coala”, nr.40, 1910, p.4-6), Cenadul unguresc („Biserica și „coala”, nr.48, 1910, p.2), Talpos („Biserica și „coala”, nr.44, 1910, p.2-3), Mănăstirea Hodos-Bodrog („Biserica și „coala”, nr.34, 1921, p.1), Risculita („Biserica și „coala”, nr.39, 1922, p.4-6)

⁸⁶ Red., *Sfintirea bisericii din Lorău*, în „Biserica și „coala”, nr.21, 1908, p.2

⁸⁷ Vasile Goldis, † *Episcop Ioan I Papp*, în „Biserica și „coala”, nr.4, 1925, p.1

⁸⁸ *Ibidem*, p.1

⁸⁹ Prot.dr.Gheorghe Litiu, *art.cit.*, p.91

la Arad se sfințea clopotul dăruit de el pe seama bisericii catedrale, acesta cântărind 2254 kg., în valoare de 8000 coroane. El a fost tras pentru prima dată la intrarea sa solemnă în Arad, a doua zi după hirotonire.⁹⁰

Pentru renovarea catedralei din Arad, noul arhiepiscop a donat 5000 de coroane (salarul pe o jumătate de an a episcopului Ioan), sumă cu care s-a instituit un fond în acest sens, la sporirea căruia și-au adus aportul toți credincioșii din Arad, animați de gestul măret al darnicului lor vlădic.⁹⁰

În 1908 a ridicat în satul natal o biserică, iar în 1925 a donat acestei biserici un clopot „întru amintirea bunilor mei părinți Ilie și Raveica”⁹¹, în locul celui dus în timpul războiului.

În 1910, la inițiativa sa a fost organizată o colectă în Eparhia Aradului pentru credincioșii din Caras-Severin, oropsiți de ploile abundente căzute în acel an. În total s-au adunat 6.806 coroane, din care 500 au fost donate de episcopul Ioan.⁹²

La Beius intentiona să ridice o casă pentru ocrotirea orfanilor de dascăli și preoți români „ca să nu-i maghiarizeze ungurii”⁹³ – mărturisirea el celor mai apropiați.

Pentru a ridica moralul soldaților români și pentru a le întări nădejdea biruinței prin lupta lor, episcopul arădean le-a trimis 200 cărți de rugăciuni.⁹⁴

După reîntregirea țării, a pus bazele unei fundații ce trebuia să ajungă la suma de 1 milion de lei pentru buna pregătire a viitorilor preoți la Seminarul din Arad. Desigur acești bani nu erau mulți „pentru feudații capitalismului bancar, dar sunt nespuse de mulți pentru acel ce vrea să-i adune hrănindu-se cu chiselită și stând cu reverenzile cârpite pe tronul arhieresc. Pentru pruncul diacului din Pocioveliste erau bani foarte mulți, dar vointa lui de fier i-a adunat. Spunea că el trebuie să trăiască până își va aduna milionul. Vlădicii ceilalți zâmbeau. Se făceau glume. Dar Dumnezeu vedea sufletul curat al lui Ignatie și cu boala de moarte în piept l-a ținut în viață încă lungi doi ani de zile”.⁹⁵ Dorința sa de a trăi până va întregi această sumă s-a împlinit, deoarece înainte cu două săptămâni de a muri, a întregit fundatia la 1 milion lei din propriile sale economii.

⁹⁰ *Ibidem*, p.91

⁹¹ Red., *Darul P. S. Sale*, în „Biserica și „coala”, nr.2, 1925, p.7

⁹² Idem, *Colecta Eparhiei Aradului pentru nefericitii din comitatul Caras-Severin*, în „Biserica și „coala”, nr.40, 1910, p.5

⁹³ Vasile Goldis, *art.cit.*, p.2

⁹⁴ Pr.militar Eugeniu Munteanu, *Pentru soldatii nostri*, în T.R., nr.7, 1918, p.27

⁹⁵ Vasile Goldis, *art.cit.*, p.2

Lucian Farcasiu

Sfânta Liturghie de pe pământ ca pregustare a Liturghiei vesnice

Abstract

The liturgy on earth is a celebration together with the angelical groups who have their cosmical liturgy in heaven. This is the reason why the structure of the liturgy is a permanent mixture between temporary and eternal. When we receive the Eucharist of Christ, we are placed between „already and not yet”, as Schmemmann said.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

1. Consideratii generale

Pentru a lămuri semnificatia Sfintei Liturghii pentru viata crestinilor, ne vom opri la cuvintele Sfântului Ioan de Kronstadt: „Liturghia este slujirea de sus pe pământ, cea mai mare minune a iubirii si dreptății lui Dumnezeu - slujirea neamului omenesc, care se săvârsește în fiecare zi si care învredniceste de fericire pentru toti vecii pe cei ce au biruit pe diavolul prin credință si pocăintă, este dăruirea hranei si a băuturii nemuritoare, a curățirii de păcate, a sfintirii si vietii vesnice... Dacă lumea n-ar avea Preacuratul Trup si Sânge al Domnului, n-ar avea decât iluzia vietii, într-un cuvânt, ar fi păgubită de toate bunurile cele adevărate, nesticăcioase”.¹

¹ Sf. Ioan de Kronstadt, *Liturghia - cerul pe pământ*, trad. Boris Buzilă, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 156.

Sfânta Liturghie are o instituție divină. Ea nu vine de la oameni, dar e făcută pentru oameni și oferită lor ca dar al nemuririi de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos, care la Cina cea de Taină a săvârșit El însuși „frângerea pâinii”. Sfânta Euharistie săvârșită de Mântuitorul nu are un caracter irepetabil, înrucât Iisus le poruncește Apostolilor Săi: „aceasta să o faceți spre pomenirea Mea” (Luca 22,19). Iar Sfinții Apostoli s-au făcut împlinitori ai cuvântului lui Hristos.

2. Sfânta Liturghie - izvor de lumină și har

Sfânta Liturghie constituie un real izvor de lumină și har, și aceasta deoarece în cadrul ei „Lumina cea adevărată”, Iisus Hristos Domnul ni se oferă în mod real sub chipul pâinii și al vinului prefăcute în Trupul și Sângele Său, călăuzindu-ne astfel spre Împărăția lui Dumnezeu conform cuvintelor Sale: „Cine nu mănâncă Trupul Meu și nu bea Sângele Meu nu au viața întru El” (Ioan 6,53-56). În sensul acesta, Sfânta Liturghie poate fi considerată izvor de lumină. Lumina vine și ni se oferă nouă oamenilor, pentru a ne călăuzi să devenim mostenitori al luminii, ai Împărăției celei vesnice. Sfânta Liturghie ne dăruiește chiar o gustare din vesnicie, mai înainte de vesnicie (deși nu în chip desăvârșit), pentru că prin împărtășanie noi ne unim în chip real și intrăm în comuniune directă cu Mântuitorul Iisus Hristos. Despre această realitate, dăm mărturie la fiecare Sfântă Liturghie: „O, Pastile cele mari și preasfintite, Hristoase! O, Întelepiciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neânserată a Împărăției Tale”² Primind Sfânta Cuminecătură Îl simțim pe Hristos - lumina, viu în inimile noastre. Vorbim în sensul acesta despre o „cunoaștere liturgică”, cunoaștere pe care părintele arhimandrit Vasilios din Athos o descria astfel „oricine cunoaște pe Domnul în mod liturgic, așa cum este El în realitate și crede în El, încredințându-și Lui viața sa, are viață vesnică, nesticăcioasă”³.

² *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p.167

³ Arhim Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, trad. Pr. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 59.

Pe de altă parte, Sfânta Liturghie constituie un nesecat izvor de har, pentru că Liturghie după Liturghie, Sfântul Duh coboară asupra pâinii și vinului ca materii organice prefăcându-le în Trupul și Sângele Fiului lui Dumnezeu. Harul izvorât din Duhul Sfânt este cel ce dă viață. Prin harul divin, lucrarea lui Hristos devine lucrătoare. Duhul Sfânt acționează în două sensuri: în primul rând asupra darurilor euharistice, iar în al doilea rând asupra noastră, așa cum noi însine cerem și ne rugăm după prefacerea darurilor: „Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unesti unul cu altul prin împărtășirea Aceluiasi Duh Sfânt și nici pe unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau spre osândă” (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare)⁴. „Acelasi Duh de viață, organizează, modelează și definește Liturghia Euharistică și articulează existența noastră omenească. De aceea, când e la Liturghie, omul se află în climatul lui, în care poate să izbândească. E în patria lui, unde toate îi sunt cunoscute și familiare. Vorbeste aici în limba lui maternă”⁵, și aceasta pentru că unul și același e Duhul ce prefăce darurile euharistice în Trupul și Sângele Domnului și unul și același e Duhul ce lucrează asupra vieții noastre, dându-i un alt sens. Iată sensul nou pe care îl dobândește omul de la Duhul Sfânt în momentul gustării din Euharistie: „Coborând de pe muntele experienței liturgice, al împărtășirii sale de ceea ce este cu adevărat, omul circulă în lumea creată într-un mod diferit. Se mobilizează în timp într-un mod diferit. E o prezentă dinamică ca un grăunte de mustar, o mărturie a Împărăției”⁶.

3. Sfânta Liturghie - structură a unității Bisericii, în comuniune

Sfânta Liturghie este în același timp și o manifestare a sobornicității Bisericii, o lucrare de comuniune, antrenând în cadrul ei întreaga comunitate. Aceasta este și motivul pentru care Sfânta Liturghie nu se poate săvârși niciodată decât în prezența a doi sau mai mulți credincioși, aceasta ca manifestare a comuniunii (F.A.2, 42). Părintele Alexandre

⁴ *Liturghier*, p. 220

⁵ *Ibidem.*, p. 62.

⁶ *Ibidem.*, p. 80.

Schmemmann insistă foarte mult în acest sens, arătând că înainte de a avea loc Taina Euharistică, un element ce o conditionează e „taina adunării”. În accepțiunea părintelui, Sfânta Liturghie nu se poate săvârși decât în cadrul comunității, în cadrul adunării, iar acolo unde e adunarea e de fapt Biserica, Biserica fiind văzută ca și „comunitate a tuturor credinciosilor”. Iată, deci, că relația între Euharistie, Adunare și Biserică, este una de întrepătrundere, ele conditionându-se reciproc.⁷ De aici ia naștere ideea de comunitate (popor care stă împreună, în comuniune) iar ideea de comunitate și comuniune, naște ideea de unitate. Unitate a întregului popor, care formează Biserica. Euharistia revelează atributul unității Bisericii căci „Liturghia Ortodoxă, este o tradiție vie care uneste în aceeași credință o mare diversitate de generații și de Biserici etnice și locale. Ca atare, Biserica ortodoxă nu poate fi înțeleasă fără liturghia sa”.⁸ Slujirea comunitară a Liturghiei o descoperă însăși continutul ei, căci toate verbele utilizate sunt la plural, chiar atunci când rugăciunile sunt pronunțate doar de către preot, întrucât ele sunt ale întregii comunități, sau pentru întreaga comunitate. ”Forma dialogică între una și mai multe voci exprimă inclusivitatea unității Bisericii, diversitatea adunată în comuniune, evitând atât uniformitatea cât și individualismul, această comuniune fiind caracterizată prin dialog, dăruire reciprocă și frățietate armonioasă”.⁹ Asadar, după cum apreciază teologul Olivier Clement „în Euharistie fiecare primește o umanitate reunificată, părtășă la taina Treimii care uneste nedespărțit unicitatea și alteritatea. Suntem chemați să realizăm dogma socială a comuniunii ontologice a tuturor oamenilor și, în același timp, să slujim în mod neconditionat unitatea fiecăruia”.¹⁰ Comuniunea aceasta a credinciosilor „întruchipează imaginea autentică a Împărăției lui Dumnezeu”.¹¹

⁷ Alexandru Schmemmann, *Euharistia - Taina Împărăției*, trad. Boris Rădulescu, Editura Anastasia, București, 1992, p. 20-22

⁸ Episcop Daniel Ciobotea, *Liturghia ortodoxă: viziune de viață atotcuprinzătoare*, în rev. „Altarul Banatului”, an II (40) 1990, nr. 1-2, p. 25.

⁹ *Ibidem.*, p. 26

¹⁰ Olivier Clement, *Trupul morții și al slavei - scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, trad. Eugenia Vlad, Editura Asociației Filantropice crestine Christiana, București, 1996, pp. 29-30.

¹¹ *Que ton règne vienne, contribution orthodoxe au thème de la Conférence missionnaire mondiale Melbourne* (1980), Paris, septembre 1978, în: Service oecuménique de presse

Comuniunea credinciosilor exprimă în același timp „dimensiunea sobornicească, nu doar locală sau națională, a Liturghiei”.¹²

4. Sfânta Liturghie ca fundament al spiritualității poporului român

Cu toate că Liturghia nu urmărește realizarea unității tuturor credinciosilor ei doar pe plan național, ci la nivel general, universal, în aspirația aceasta a ei spre realizarea unității universale a tuturor, ea include în acest ideal și realizarea unității naționale a unui popor. Realizarea unității naționale nu este scopul în sine al Liturghiei, ci mijloc spre realizarea scopului ultim: unitatea tuturor credinciosilor Bisericii, în Hristos.

În viața poporului român, Liturghia a contribuit neîncetat la realizarea unității lor naționale. Părintele Stăniloae, zicea că „forta principală prin care Biserica poporului român s-a manifestat ca una și a contribuit în cea mai mare măsură la unitatea acestui popor, a fost identitatea slujbelor bisericești, având ca centru Liturghia...”.¹³

Liturghia, în viața poporului român, a avut nu numai rolul realizării unității noastre naționale, ci a dus la formarea unei conștiințe naționale puternice, ancorată în dimensiunea slujirii liturgice. Realitatea aceasta apare dezvoltată și exemplificată într-un studiu al părintelui Petre Vintilescu: „Experiența unei conștiințe religioase formată exclusiv în atmosferă liturgică se verifică tipic în viața și în cugetarea poporului român. Confirmarea cea mai impresionantă în această privință se desprinde din folclorul în care s-a revărsat spiritualitatea noastră cea mai autentică... Cu alte cuvinte, creațiile românești de folclor se referă nu atât la religie cât la religiozitate”.¹⁴ Lucrul acesta este explicabil, întrucât Liturghia făcea parte din ritmul vieții românului de odinioară. Viața se desfășura pentru românul

et d'information, decembrie 1978, apud Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Liturghia după Liturghie: o aspirație și un stil de viață creștină* în rev. „Mitropolia Banatului”, an XXIX, 1979, nr. 7-9, p. 522.

¹² Episcop Dr. Daniel Ciobotea, *art. cit.*, p. 26.

¹³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Liturghia și unitatea religioasă a poporului român*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXIV, 1956, nr. 10-11, p. 1080.

¹⁴ Pr. Petre Vintilescu, *Liturghia în viața românească* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an LXI, 1943, nr. 4-6, p. 189.

de odinioară între Biserică și Liturghie pe de o parte, și casa, familia și ocupația sa de cealaltă parte. „Românul venit la Biserică de la ocupațiile sale domestice, pastorale ori câmpenești, la care se întorcea iarăși înviorat și îmbogățit sufletește, torcea și împlotea în sufletul său, laolaltă, firele vieții sale de pe cele două planuri. Așa se explică de ce în folclorul nostru românesc categoriile transcendentului și categoriile vremelnice apar amestecate unele cu altele, având aspectul unei fresce, în care pitorescul stă la un loc cu severitatea. Fibrele cele mai adânci ale vieții se văd astfel infuzate de un fluid de lumină și de har”.¹⁵

Însăși fondul interior, sufletesc al românului de odinioară era structurat liturgic, euharistic. Spre exemplificare vom reda poezia lui Nichifor Crainic, „Cântecul Potirului”:

„Când holda tăiată de seceri fu gata
Bunicul și tata
Lăsară o chită de spice-n picioare
Legând-o cucernic cu fir de cicoare;
Iar spicele-n soare sclipeau mătăsos
Să-nchipuie barba lui Domnu Hristos

Când pâinea-n cuptor semăna cu arama,
Bunica și mama
Scotând-o sfielnic cu semnele crucii
Purtau parcă moaste cinstite și lucii
Că pâinea, dând abur cu dulce miros,
Părea că e fata lui Domnu Hristos

Și iată potirul la gură te-aduce
Iisuse Hristos, Tu jertfă pe cruce,
Hrănește-mă, mană de Sfânt Dumnezeu.
Ca bobul în spice, mustu-n ciorchine
Esti totul în toate și toate prin tine,
Tu, pâinea de-o pui a neamului meu.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 190.

Din coarda de vită ce-nfăsură coama
Bunica si mama
Mi-au rupt un ciorchine, spunându-mi povestea,
Copile, grăiră broboanele - acestea
Sunt lacrimi de mamă vărsate prinos
La caznele Domnului nostru Hristos

Apoi, când culesul de struguri fu gata
Bunicul si tata
În loc de călcăie strângând nestemate
Ce lasă ca rana siroaie-nspumate,
Copile, grăiră, e must sângerous
Din inima Domnului nostru Hristos

a'i iată potirul la gură te-aduce
Iisuse Hristose Tu jertfa pe cruce;
Adapă-mă, sevă de sfânt Dumnezeu.
Cu bobul în spice si mustu-n ciorchine
Esti totul în toate si toate prin tine,
Tu, vinul de-a pururi al neamului meu

Podgorii bogate si locuri mănoase,
Pământul acesta, Iisuse Hristoase,
E raiul în care ne-a vrut Dumnezeu.
Priveste-te-n vie si vezite-n grâne
a'i sângele-n struguri si frânge-te-n pâine,
Tu viata de-a pururi a neamului meu".¹⁶

5. Liturgia ca slujire comunitară

Formarea constiintei umanității ca o constiintă integrată pe o dimensiune liturgică, euharistică e avantajul unei integrări vii în continutul Liturghiei, căci prezenta „adunării” la Liturghie nu trebuie să se limiteze

¹⁶ Nichifor Crainic, *Cântecul potirului*, în rev. „Lumina” - Rev. Facultății de Teologie si A.S.C.O.R. Arad nr. 1/1995, an. I., p. 22.

la o simplă asistentă, ci trebuie să fie o prezentă vie, o implicare a tuturor, în desfășurarea ei. În sensul acesta, Paul Evdokimov spunea „Liturgia nu suportă nici un spectator: fiecare credincios ia parte la ea, se găsește implicat în chip direct în acțiunea comună”.¹⁷

Liturgia e slujbă și slujire comunitară și în nici un caz una individuală și tocmai de aceea. În Ortodoxie „nu există liturghie individuală - adică săvârșită pentru preot sau numai de către acesta pentru credincioși - cum nici Liturghii speciale pentru anumite categorii de membrii ai Bisericii (liturghii pentru bătrâni, copii, etc.). De fapt, toți membrii Bisericii sunt invitați la aceeași Liturghie, oficiată o singură dată pe zi, în același loc: clericii și mireni, tinerii și bătrânii, săracii și bogatii, bărbații și femeile.¹⁸ Prin faptul că e o rânduială ce se săvârșește în comunitatea credincioșilor și în nici un caz individual, Sfânta Liturghie ne ajută la depășirea egoismului și la o deschidere spre ceilalți ne ajută să ne lepădăm de noi înșine și să facem din rugăciunea omenirii, propria noastră mântuire. În felul acesta rugăciunea liturgică devine canon, măsură a oricărei rugăciuni. „Părinții spuneau, rugăciune” fără să mai adauge altceva, înțelegând prin aceasta rugăciunea euharistică. În spiritul acesta de comuniune, credincioșii își unesc vocile în cântarea corală, alăturându-se sau, mai precis spus, contopindu-se cu corul îngerilor care săvârșesc în ceruri neîncetat Liturgia cosmică. Acesta este și motivul pentru care în Biserica Ortodoxă niciodată nu au fost admise instrumentele, acele sunete fără cuvinte produse de instrumente fiind net inferioare corului de credincioși prin faptul că „glasul omenesc numai el singur poate să îmbrace vrednicia de a răspunde Cuvântului”.¹⁹ O. Clement zice că „în Sfânta Liturghie, omul învătă să devină ființă liturghisitoare. Aici întregul său trup și mai ales, tot sufletul său sunt chemate să participe la doxologie. Din această cauză în bisericile din Răsărit nu găsim instrumente muzicale - și același teolog, vorbind despre rolul muzicii, scrie că - rolul ei este să-i dea vocii umane vibrațiile concrete a trupului, puterea laudei”.²⁰

¹⁷ Paul Evdokimov, *Rugul aprins*, trad. Diac. Teodor V. Damsa, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1994, p. 80.

¹⁸ Episcop Dr. Daniel Ciobotea, *art. cit.*, p. 26.

¹⁹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Arhiereu-vicear Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române, București, 1997, p. 260.

²⁰ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 27.

6. Relatia dintre Liturghia eclesială si Liturghia cosmică. Amestecul între vremelnic si vesnic

Liturghia săvârșită de noi pe pământ nu reprezintă altceva decât o prelungire a „Liturghiei cosmice” săvârșită în ceruri de cetele si ostile îngerilor si ale arhanghelilor. Lucrul acesta este foarte bine subliniat în continutul Liturghiei, când preotul, la Intrarea cu Sfânta Evanghelie se roagă: „Stăpâne Doamne Dumnezeu nostru, Cel ce ai asezat în ceruri cetele si ostile îngerilor si ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie si intrarea sfinților îngeri, care slujesc împreună cu noi si împreună slăvesc bunătatea Ta...”²¹ Sfânta Liturghie privită în cuprinsul ei, nu este a noastră, nu ne apartine, ea ne-a fost oferită de Mântuitorul: „Nu noi suntem cei ce dăm Liturghiei. Realitatea este alta: noi suntem chemati să trăim într-o Liturghie deja formată”.²² Un alt sens al Liturghiei cosmice, este acela al slujirii integratoare a Liturghiei. Liturghia, cuprinde si antrenează în ea întregul cosmos, deopotrivă făptura si făpturile, materialul si imaterialul, însufletitul si neînsufletitul. Natura înconjurătoare cu toate componentele ei, e oferită lui Dumnezeu spre a fi transfigurată. Sfântul Chiril al Ierusalimului zice în acest sens: „După aceea ne gândim la cer, la pământ, la mare la soare si la lună, la stele si la toată zidirea la făpturile cuvântătoare si necuvântătoare, cele văzute si nevăzute, la îngeri, la arhangheli, la puteri, la domnii, la începătorii, la stăpâniri, la tronuri, la heruvimii cei cu ochi multi si repetăm cu reculegere cuvintele lui David: - slăviti cu mine Domnul”.²³ Toate textele din Liturghie „contin ideea slujirii cosmice sau cuprinderea întregului mister al coborârii lui Dumnezeu pentru a ridica făptura toată, pe om si întreaga natură, la desăvârșire prin actiunea Treimii celei mai presus de înțelegere”.²⁴ Dimensiunea cosmic-liturgică, întipărită profund în constiinta românească se oglindeste în folclorul nostru, unde „sentimentul cosmic

²¹ *Liturghier*, p. 120

²² Torsen Kalvenark, *Liturghia ca restaurare a creatiei căzute*, trad. Drd. Teodor Doroftei, în rev. „*Gândirea mistică*”, nr. 1-2/1996, Editura Sfântul Gheorghe - Vechi, Bucuresti, p. 20.

²³ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Liturghia si unitatea religioasă...*, p. 1084.

²⁴ Pr. Ioan Bârlănescu, *Sensul cosmic al Liturghiei ortodoxe si cel al lăcasului de cult*, în rev. „*Altarul Banatului*”, an. III, 1992, nr. 4-6, p. 44.

sau, mai lămurit, sentimentul de frăție cu făpturile, care vibrează adânc în legăturile și poezia noastră populară... Este vorba de acea solidaritate în fericire între om și natură, în starea de armonie paradisiacă, în cădere și în speranțe după comiterea păcatului original”.²⁵

În Liturghie, suntem făcuți părtași la amestecul între vesnic și vremelnic. Vesnicul și vremelnicul se întrepătrund în Liturghie, așa încât nu se poate preciza până unde durează timpul și de unde începe vesnicia, în derularea dramei euharistice. În timpul săvârșirii ei noi suntem „înălțați într-un punct în care vesnicia se încrucisează cu timpul”.²⁶ Iar aceasta este o minune dumnezeiască, căci descoperă o nouă realitate, o nouă dimensiune pentru noi, anume că „Sfânta Liturghie face timpul permeabil la Împărăția care vine și față de care și timpul, la rândul său, se deschide. Ciclurile astrale nu-l mai înrobesc pe om, ci îi celebrează libertatea gravitând în jurul „Soarelui dreptății”.²⁷ Un mare teolog spunea: „noi devenim contemporani reali ai evenimentelor, biblice de la geneză până la Parusie... le trăim la concret, ca martori oculari. În Liturghie nu e vorba de o „representare omenească” a cuvintelor și faptelor Domnului căci acestea sunt din cuvintele lui Hristos care răsună în timp, iar prin această contemporaneitate liturgică, suntem în comuniune dincolo de timp cu ceea ce rămâne odată pentru totdeauna cu ceea ce este vesnic și atunci slujba dobândește valoarea vieții duhovnicești”.²⁸ De aceea, majoritatea verbelor folosite în Liturghie sunt la prezent: „acum puterile cele ceresti împreună cu noi nevăzut slujesc” sau „gustați și vedeti că este bun Domnul”.²⁹ Numim aceasta „prezent liturgic” căci „în Sf. Liturghie trecutul se trăiește ca prezent, iar viitorul se gustă prin anticipare. În mod paradoxal, Liturghia nu cunoaște trecut și viitor, ci în cadrul ei totul devine, prin puterea Duhului Sfânt, un prezent continuu, în care credinciosii trăiesc în comuniune cu Hristos”.³⁰ Iar faptul că în Liturghie credinciosii trăiesc în comuniune cu Hristos, descoperă o nouă dimensiune a ei, anume Liturghia văzută ca

²⁵ Pr. Prof. P. Vintilescu, *Liturghia în viața românească*, p. 193.

²⁶ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 262.

²⁷ Olivier Clement, *op. cit.*, p. 24.

²⁸ Ibidem.

²⁹ *Liturghier*, pp. 68, 273.

³⁰ Pr. Prof. dr. Mircea Basarab, *art. cit.*, p. 521.

actiune teandrică: pe de o parte o coborâre a Lui Hristos spre credinciosi, pe de altă parte o înălțare a credinciosilor spre Hristos si spre Împărăția Sa: „Liturgia - prin însăși natura sa - este un act integrator sau o lucrare atotcuprinzătoare: lucrările poporului pentru Dumnezeu (spre mărirea lui Dumnezeu), precum si lucrarea lui Dumnezeu pentru popor. De aici rezultă caracterul divino-uman al Liturghiei”.³¹

Sfânta Liturghie este aceea care face legătura cu vesnicia. Crestinul care pleacă de la Biserică împărtășit cu Sfintele Taine ale lui Hristos, avându-l pe Hristos înlăuntrul lui, dorește prelungirea acestei bucurii a împreună vietuirii lui cu Hristos în vesnicie, dorește descătusarea de vremelnice si integrarea în vesnicie. Este de fapt cea „foame de Dumnezeu”, care cu cât gusti din El mai mult, cu atât mai mult sporește si ea. Nu apare groaza sfârșitului, ci dimpotrivă dorinta neostenită după Parusie, căci „omul se restaurează, se înnoieste si se mântuieste neîncetat prin Precuratul Trup si Sânge a lui Hristos, se îndumnezeieste”.³² Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă foarte poetic această „foame si sete de Dumnezeu” într-ale sale „Imne ale dragostei divine”:

„Când eu beau însetez...
Eu doresc să am si să beau tot,
Dacă e cu putintă, toate abisurile...
Dar nefiind aceasta cu putintă,
Îți spun că sunt totdeauna însetat...
Desi gura mea e plină totdeauna de apa care curge, care
se revarsă în pâraie,
Când văd abisurile mi se pare că nu beau deloc,
Desi apa e toată în gura mea,
Pentru că eu doresc să am tot
Eu sunt totdeauna un cersetor,
Când posed totul cu adevărat,
Fiind unit cu putinul pe care-l beau”.³³

³¹ Episcopul Dr. Daniel Ciobotea, *art. cit.*, p. 25.

³² Sf. Ioan de Kronstandt, *op. cit.*, p. 141.

³³ Sf. Simeon Noul Teolog, *Hymne XIII, op.cit.*, p. 219, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, *Liturghia, urcus spre Dumnezeu si poartă a cerului*, în rev. „Mitropolia Banatului”, an. XXXI, 1981, nr. 1-3, p. 55.

7. Celebrarea euharistică ca prezent liturgic

O altă dimensiune a Sfintei Liturghii, o reprezintă realitatea plasării noastre în evenimentul celebrat. Liturghia nu e simbol al evenimentelor petrecute în timpul activității Mântuitorului Iisus Hristos, căci ea este mai presus de simboluri, e realitate: „Evenimentul liturgic este mai mult decât elementul comemorativ liturgic. În celebrarea liturgică, faptele trecutului devin evenimente în sensul că Biserica intră din nou în evenimentul comemorat, că Liturghia e Absolutul ce intră în relativ, transcendentul ce intră în moment... Noi intrăm în evenimentul pe care-l creează Hristos cu noi. E o întâlnire pascală pe care El ne-o oferă. În celebrarea Bisericii faptul pascal este acela care creează un „astăzi”, căci elementul istoric comemorat devine pentru mine eveniment prezent, forță în viața mea, bucuria vieții mele. Nu simpla amintire a ceea ce s-a întâmplat sau petrecut cândva ne dă nouă certitudinea prezentei divine ci celebrarea ca eveniment”.³⁴

Acesta este marele avantaj al creștinismului, faptul că ne prilejuiește întâlnirea personală cu Hristos, în Sfânta Liturghie. Acesta este de fapt și scopul Sfintei Liturghii. Însă pentru o întâlnire reală cu Mântuitorul Hristos, părintele Ioan de Kronstandt spunea că este necesar „să lepădăm din noi toată ura și să ne îndreptăm cu dragoste în primul rând spre Dumnezeu și spre toți ceilalți semeni ai noștri”³⁵

Cel ce se împărtășește cu adevărată vrednicie aici pe pământ (desi niciodată nu suntem îndeajuns de vrednici) cu Trupul și Sângele Mântuitorului, începe încă de acum să trăiască comuniunea directă cu dumnezeirea, comuniune ce se va realiza la modul absolut la Parusie. În sensul acesta, Liturghia noastră pământească e o pregustare din Viata Vesnică, o pregustare a Împărăției „ce va să vină, și a și venit”

³⁴ Pr. Lect. Vasile Vlad, *Curs de morală litografiat*, anul IV, sem. I, p. 13-14.

³⁵ Sfântul Ioan de Kronstandt, *op. cit.*, p. 156

Vasile Grăjdian

Cultivarea cântării ortodoxe în condiții pluriconfesionale și multiculturală

Abstract

The study below analyzes the identity of the Orthodox liturgical singing, dealing with the influences (and with a certain cultural „pressure”) of other religious or secular music. The conclusions reached by the author are very concise and direct: we can say that the Orthodox Church (at least the Romanian one) worked with much wisdom in accepting the musical novelty, avoiding the „shocks” in the same generation, the evolutions being seen over decades or even centuries. In fact, in all cases, we can talk about an ecclesial selection, in time, gradually, through the work of the Holy Ghost in the church.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

În slujbele Bisericii Ortodoxe cântarea ocupă un loc important, prezentând caracteristici ce par bine stabilite, în legătură cu *ethos*-ul general al cadrului liturgic respectiv. În acest sens, actualmente încă se poate destul de ușor identifica o muzică oarecare (desigur vocală) ca fiind sau nu „bisericească” și „ortodoxă”, adică fiind (sau nu) adecvată slujbelor bisericești.

În același timp nu este mai puțin adevărat faptul că în ultimele două-trei secole - și într-o măsură tot mai mare în ultimele decenii - identitatea cântării liturgice ortodoxe a fost supusă influențelor (și chiar unei oarecare „presiuni” culturale) din partea altor muzici, religioase sau nu, cu care și cei care cultivă cântarea bisericească ortodoxă, cântăreții bisericești, au

venit în contact. La aceasta au contribuit mai ales noile mijloace tehnice mass- si multi-media, care, în cadrul circulației de informație tot mai dezvoltate, au propus (și propun în continuare) din ce în ce mai numeroase și diverse alte modele muzicale, ce pot părea unora eventuale „alternative” la cântarea bisericească tradițională.

Rămânând la acest nivel general, se pot aminti în primul rând modernizările din punct de vedere muzical care au avut loc în alte confesiuni crestine (cea catolică sau protestantă), dar nu pot fi trecute cu vederea nici multe alte muzici de tot felul, care prin impactul lor cultural și de modă, mai ales asupra unor categorii sociale sau de vârstă (și ne putem gândi la impactul unor mode muzicale asupra tinerilor) dau adesea impresia, chiar dacă de obicei numai trecător, că „aceasta” sau „acea muzică” este cea „bună”, cea „care trebuie” sau „cea care place”.

În particular, aceste probleme prezintă o importanță specială pentru învățământul muzical din scolile de teologie ortodoxă, unde îndeosebi este necesară prezentarea clară a Tradiției bisericești și în această privință - care și ea constituie o parte a învățăturii (esentiale) despre mântuire. ³Î se poate pune întrebarea care este atitudinea potrivită pe care trebuie să o adopte cei preocupați de soarta cântării bisericești, în noul ambient muzical - pluriconfesional și multicultural?

Elemente pentru un răspuns posibil ni le poate oferi experiența ultimelor două - trei secole în domeniul cântării bisericești, unde putem afla destule exemple de reacții la noile condiții cultural-muzicale, putând vedea totodată și urmările în timp, „roadele” unora dintre aceste reacții. În felul acesta se poate structura, măcar în parte, o panoplie de criterii folositoare pentru situația prezentului și - de ce nu - poate chiar pentru viitor.

Pentru cântarea din Biserica Ortodoxă Română în ultimele două-trei secole, cea la care ne vom referi în special, un avantaj important pentru cercetător îl constituie buna documentare muzicală și istorică, sub forma numeroaselor manuscrise și tipărituri existente¹, ca și numeroasele studii

¹ Începând cu primele manuscrise muzicale românești (în notația de origine bizantină) de la începutul sec. al XVIII-lea - v. *Filothei sin Agăi Jipei-Psaltichia românească*, ed. Sebastian Barbu-Bucur, în „Izvoare ale muzicii românești”: Vol.VII A-D, documenta et transcripta (vol.I: *Catavasier*, București, 1981; vol.II: *Anastasimatar*, București, 1984; vol.III: *Stihirariul*, București, 1986; vol.IV: *Stihirar-Penticostar*, Buzău, 1992); *Anastasimatarul de la Cluj-*

de specialitate (istorice și muzicologice) deja elaborate asupra acestei perioade², care pot permite formularea unor necesare concluzii cu caracter general.

Astfel, o primă atitudine ce se poate constata în mod repetat de-a lungul timpului este cea de respingere categorică, radicală, în raport cu înnoirile culturii muzicale din afara Bisericii Ortodoxe. Este ceea ce se poate observa, spre exemplu, la „traditionalistii” care se opuneau în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea introducerii muzicii corale de factură armonico-polifonică în cântarea bisericească³. Totuși, astăzi, la mai bine de un secol și jumătate după respectivele evenimente, vedem că muzica corală și-a aflat și ea un oarecare loc în Biserica Ortodoxă Română, chiar dacă nu la modul exclusiv. Ceea ce, din perspectiva cristalizărilor istorice, nu pare să dea dreptate întru-totul radicalismului liniei traditionaliste.

Însă, tot referitor la procesul de introducere a muzicii corale în Biserica Ortodoxă Română, mai trebuie amintită o altă atitudine, la vremea respectivă, cea a „modernistilor”, cu totul deschisi înnoirilor muzicale în Biserica⁴. Faptul menționat deja al reușitei introducerii cântării armonice pare să dea acestora dreptate, din perspectiva istorică a prezentului. Dar,

Napoca (ms.1106), idem colectia („Izvoare ale muzicii românești”) Vol.VIII, monumenta et transcripta, ed. Hrisanta Trebici-Marin, București, 1985.

Pentru tipăriturile de muzică bisericească, începând cu *Anastasimatarul* lui Petru Efesiul de la București, mai 1820 - v. Titus Moisescu, *Începuturile tiparului muzical românesc în notatie bizantină (Petru Efesiul-Macarie Ieromonahul-Anton Pann)*, în „Prolegomene bizantine - Muzica bizantină în manuscrise și carte veche românească”, București, 1985, p.82 s.u.

² Spre exemplu: Sebastian Barbu-Bucur, *Cultura muzicală de tradiție bizantină pe teritoriul României în sec.al XVIII și începutul sec.al XIX și aportul original al culturii autohtone*, București, 1989; Alexie Al.Buzera, *Cultura muzicală românească de tradiție bizantină din sec.al XIX-lea*, Craiova, 1999; Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească la români în secolul al XIX-lea*, partea I, în „Glasul Bisericii” XLI (1982), nr.11-12, p.883-915; partea II, XLII (1983), nr.9-12, p.594-625; idem, *Muzica bisericească la români în sec.XX*, partea I, în „Biserica Ortodoxă Română”, CIII (1985), nr.7-8, p.615-636; partea II (*Creatia corală...*), CIV (1986), nr.3-4, p.117-139 etc.

³ Sebastian Barbu-Bucur, *Axionul „Îngerul a strigat”, în armonizarea lui D.G.Kiriac*, în „Glasul Bisericii”, XXXIV (1975), nr.7-8, p.764 s.u.; Nifon N.Ploesteanu, *Carte de muzică bisericească pe psaltichie și pe note liniare pentru trei voci*, București, 1902, p.76.

⁴ Sebastian Barbu-Bucur, *Axionul „Îngerul a strigat”, ...*, loc.cit.

și în acest caz, „dreptatea” aceasta trebuie înțeleasă foarte nuanțat. Cântarea corală care răsună astăzi în bisericile românești are prea puțin de a face cu zecile de „Liturgii corale” compuse începând cu jumătatea sec. al XIX-lea, marea majoritate sub influența operei italiene sau germane, chiar dacă această influență s-a exercitat uneori pe filieră rusească⁵ - adică s-ar putea spune, pe o cale destul de „ortodoxă”. Fiind prea străine spiritului (duhului) cântării tradiționale, aceste compoziții muzicale nu s-au impus în repertoriul liturgic ortodox, dispărând aproape în totalitate.

Ceea ce s-a impus de-a lungul timpului a fost un compromis, sau mai corect spus o *sinteză* muzicală, realizată treptat de-a lungul mai multor decenii, până spre mijlocul sec. al XX-lea, prin munca mai multor muzicieni de talent (între care trebuie amintiți măcar D.G.Kiriak sau N.Lungu, alături de mulți alții). Ideea călăuzitoare a fost aceea a armonizării *vechilor cântări* (tradiționale) de străină, prin folosirea unor procedee armonice și polifonice de factură modală, adecvate străvechilor *glasuri* bisericesti⁶.

Această soluție care s-a impus pare să fie mai apropiată de atitudinea „moderatilor” de la începuturile cântării corale armonice în Biserica Ortodoxă Română⁷. Fără a fi neapărat o atitudine de compromis comod, în această atitudine „moderată”, este vorba mai curând despre o încercare de a afla ce poate fi bun și folositor în ceea ce propun înnoirile culturii muzicale, pentru a încerca ulterior o încadrare organică și cât mai firească a acelor noutăți între realitățile muzicale confirmate de o tradiție venerabilă - și care, tocmai în virtutea respectivei Tradiții, nu pot fi abandonate.

Din acest exemplu putem deslusi asadar două reacții relativ extreme - de respingere sau de acceptare totală a noutăților - și una oarecum „de mijloc”, de acceptare nuanțată a unor aspecte (cu respingerea totodată a altora).

Trecând la alte situații din istoria ultimelor veacuri, se mai poate observa că anumite înnoiri aparente care se propun din afara Bisericii Ortodoxe nu reprezintă neapărat „noutăți” la modul absolut, fiind vorba de fapt despre regăsirea unor elemente ale Tradiției bisericesti, estompate

⁵ Nicu Moldoveanu, *Muzica bisericească la români în sec.XX...*, partea II (*Creția corală...*), p.138-139.

⁶ *Ibidem*, p.138.

⁷ Nifon N.Ploesteanu, *op.cit.*, loc.cit.

odată cu trecerea timpului. Așa este cazul *cântării în comun* („de obște”), care, în primele decenii ale sec. al XX-lea putea să pară pentru unii o influentă de proveniență protestantă⁸, dar care la o cercetare teologică serioasă s-a vădit curând a fi o caracteristică a cântării bisericești încă de la începuturile creștinismului⁹.

Încă o manieră de a încerca „noutățile” muzicale și de a le supune oarecum „probei timpului” în Biserică pare a fi (fost) aceea de a păstra în folosință împreună („alături”, una lângă alta) soluții muzicale diferite. Astfel, după introducerea cântării armonice (pe mai multe voci), cântarea monodică tradițională (de strană) a rămas să fie cultivată mai departe, mai ales în bisericile mai mici (de țară) sau în mănăstiri. Ți de asemenea, alături de notația liniară occidentală (pe portativ), apărută în orizontul cântării ortodoxe odată cu cântarea armonică, s-a păstrat și notația psaltică, de origine bizantină, după cum vedem în numeroase cărți de cântări „pe ambele notații”¹⁰ și în pofida unor dificultăți în echivalarea practică a celor două sisteme¹¹.

Pe aceeași linie a păstrării în paralel a unor soluții muzicale diferite, ar mai fi de amintit felul în care cântarea în comun, acolo unde a fost cultivată mai insistent, nu a însemnat desființarea rolului cântăretului profesionist (oarecum „solist”), putându-se vorbi chiar despre o complementaritate între cântăret și obște, în sensul în care cântăretul este cel care animă și coordonează cântarea în comun¹².

În sfârșit, nu trebuie să uităm că desi în Biserica Ortodoxă muzica este eminentemente vocală (adică este doar „cântare”), în paralel s-a păstrat

⁸ tefan Felea, *Cântarea în comun*, în „Cultura,, XXVII (1938), nr.4-5, p.37-39.

⁹ Pr.Prof.Dr.Ene Braniste, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în „Studii Teologice,, seria a II-a, VI (1954), nr.1-2, p.17-38.

¹⁰ Spre ex. Prof.Nicolae Lungu, Pr.Prof.Grigore Costea, Prof.Ion Croitoru, *Anastasimatarul unificat - Vecernierul (sau cântările Vecerniei de sâmbătă pe cele opt glasuri bisericești)*, Ed.Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1953; ed. II 1974; Prof.Nicolae Lungu, Pr.Prof.Grigore Costea, Pr.Prof.Ene Braniste, *Anastasimatarul unificat - Utrenierul (sau cântările Utreniei de Duminică pe cele opt glasuri bisericești cu svetilne și doxologii mari)*, Ed.Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1954; ed. II 1974.

¹¹ Ion Popescu-Pasărea, *Problema transcrierii muzicii psaltice*, în „Cultura,, XXV (1936), nr.9-11, p.19.

¹² Ene Braniste, *op.cit*, p.33.

totuși și s-a cultivat chiar peste milenii în Răsăritul creștin și o „sământă” a instrumentelor muzicale, prin folosirea foarte tradițională a clopotului și a toacei¹³.

O atitudine specială a Bisericii Ortodoxe vis-a-vis de noutățile muzicale privește și situația în care anumite noutăți par să fie acceptate pentru moment, dar fără a rezista în timp. Am amintit deja deosebit de numeroasele Liturghii corale (armonice) compuse de diferiți compozitori în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, până spre începutul sec. al XX-lea - de obicei și cântate la vremea respectivă - care au dispărut treptat din repertoriul corurilor ortodoxe (cu rare excepții, ce privesc uneori doar unele părți ale respectivelor Liturghii). O situație asemănătoare este cea a Cântărilor Oastei Domnului, unde dintre sutele de cântări tipărite de-a lungul timpului - și chiar mai recent¹⁴ - prea puține (sau chiar deloc) s-au impus între cântările Bisericii Ortodoxe Române, fiind cultivate doar (și mai ales) de aderenții ferventi ai mișcării (Oastei Domnului).

Într-un alt plan al preocupărilor privind cântarea bisericească, în cel muzicologic, interesul pentru cercetările de factură bizantinologică - cercetare care de asemenea ar putea fi considerată ca o „noutate” a ultimului secol¹⁵ - a emulat și revalorificarea cântărilor din tipărituri și

¹³ V. Constanta Cristescu, *Chemări de toacă - Repertoriul românesc, monografie, tipologie și antologie muzicală*, Ed. Academiei Române, București, (1999).

¹⁴ V. *Să cântăm Domnului - carte de cântări a Oastei Domnului*, ed. IV, Ed. "Oastea Domnului", Sibiu, 1999.

¹⁵ Sebastian Barbu-Bucur, cu lucrarea sa deja citată (*Filothei sin Agăi Jipei-Psaltichia românească...*), face parte dintr-o pleiadă strălucită de cercetători, care începe cu I.D. Petrescu și numără între exponenții săi de frunte, alături de S. Barbu-Bucur, pe Gheorghe Ciobanu, G. Pantîru, Titus Moisescu, Nicu Moldoveanu, Alexie Buzera, V.I. Vasile, Constantin Catrina, Hrisanta Marin, împreună cu mulți alții.

¹⁶ Dintre multele exemple posibile, în afară de lucrările deja citate ale lui Sebastian Barbu-Bucur, *Filothei sin Agăi Jipei-Psaltichia românească...* și în general toată seria de „Izvoare ale muzicii românești”, s-ar mai putea aminti lucrările de paleografie muzicală ale lui I.D. Petrescu (*Etudes de paléographie musicale byzantine, Les Idiomèles et le canon de l'Office de Noël*, Paris, 1932; *Etudes de paléographie musicale byzantine*, București, 1967), dar și republicările unor culegeri de cântări mult răspândite înainte de edițiile uniformizate ale Patriarhiei Române de la mijlocul sec. al XX-lea (*Anastasimatarul uniformizat...*); așa sunt retipărirea lucrărilor lui Ion Popescu-Pasărea, *Liturghierul de*

chiar manuscrise (stră)vechi, concretizată în numeroase retipăriri¹⁶ sau înregistrări muzicale (casete audio, CD-uri etc.)¹⁷.

Dincolo de nuanta exotica și de nostalgia dezvoltărilor calfonice („super-melismatice”) fenomenul - în curs - este probabil să aibe urmări, el exprimând (posibil) nevoia de linistire în agitata contemporană și fiind o reacție firească la expedierea „tropărească”, (reductionistă), prezentă în unele tendințe muzical-liturgice mai moderne, care au dus poate prea departe simplificarea și eliberarea de influențele greco-arabo-turco-persane (în continuarea procesului de „românire” a cântărilor)¹⁸.

*

Încercând câteva concluzii foarte concise, se poate spune că, în ansamblu, Biserica Ortodoxă (cea Română, cel puțin) a lucrat „cu măsură”, sau, altfel spus, cu multă înțelepciune, în acceptarea noutăților muzicale, evitându-se „socurile” în cadrul aceleiași generații, evoluțiile ce se pot constata cristalizându-se peste decenii, sau chiar peste secole.

De fapt, în toate situațiile, se poate vorbi despre o *selectie eclesială*, în timp, treptată, în Duhul Bisericii și prin lucrarea Harului Duhului Sfânt în Biserică.

strană, Ed. Episcopiei Argesului, 1991; Dimitrie Suceveanu, *Idiomelar*, vol.I, Ed.Mănăstirii Sinaia, 1992, vol.II, Ed.Trinitas, Iasi, 1996, vol.III, Ed.Trinitas, Iasi, 1997; Victor Vasile Ojog, *Anastasimatar*, Ed.Trinitas, Iasi, 1998 etc.; sau retipăririle unor culegeri mai vechi cu caracter regional: Dimitrie Cusma, Ioan Teodorovici, Gheorghe Dobreanu, *Cântări bisericesci*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1980 - pentru Banat și Ioan Brie, *Cântări la serviciile religioase*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1988 - pentru Ardeal etc.

¹⁷ Un exemplu, între multe altele, poate fi seria de înregistrări „Electrecord”, ale Formației *Psalmodia*, dirij. Arhid.dr. Sebastian Barbu-Bucur (MC 001007, STC 001055, STC 001161, STC 001162, STC 001163, STC 001244, STC 001245, STC 001276).

¹⁸ Gheorghe Ciobanu, *Muzica bisericească la români*, în „Studii de etnomuzicologie și bizantinologie”, vol I, Ed. muzicală a Uniunii compozitorilor, București, 1974, p.340.

Cristinel Iojă

Aspecte ale fenomenului morții într-o lume secularizată

Abstract

In the study above, the author shows that death, in the Christian vision, is not an end, but a passing to a new life with Jesus Christ and all the saints. The Orthodox theology sustains that death is not only the paying for sin, but also a blessing, a way through which God does not let evil become forever. If before Christ's Resurrection death was frightening for man, from the Resurrection of our Lord man becomes frightening for death, meaning that in Christ death as a spiritual reality was abolished, and the man integrated in the Church can overcome it. The contemporary man has no other opportunity to get out of the labyrinth of death than to regrant in the Mysteries of the Church on The One who defeated sin and death, showing once for all the undying value of the humanity.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Omul n-a fost creat pentru moarte ci pentru viață! Însă viața paradisiacă a primilor oameni includea și posibilitatea de a realiza existența umană nu ca fapt de comuniune și relație cu Dumnezeu ci prin ei însșiși în mod autonom iar acest mod de a exista ca expresie a alegerii omului, descoperă moartea. Primii oameni gustă în mod liber din rodul autonomiei și al autosuficienței, fapt ce duce la o schimbare a modului de existență, duce la o cădere din Viață¹. Ascunderea lui Adam de la fata lui Dumnezeu

¹ Christos Yannaras arată că Dumnezeu, prin cuvintele „în ziua când veți mânca din aceasta cu moarte veți muri” (Facere 2,17), nu îi amenință pe oameni cu pedeapsa morții ci

după cădere, coincide cu pierderea „îndrăznirii celei către Dumnezeu”, cu trăirea pentru prima dată în spațiul singurătății existențiale și evident cu agonia omului în fața morții². Căderea este văzută de Biserică ca un eșec existențial, ca o abdicare liberă a omului de la posibilitatea părtășiei cu Dumnezeu treimic. Pentru a exprima această stare, precum și implicațiile ei asupra existenței umane, exegeții creștini s-au folosit adeseori de conceptul de „haine de piele”, concept care se referă exclusiv la starea omului de după cădere și care este exprimat pentru prima dată în Cartea Facerii 3,21³. „Hainele de piele” vizează în primul rând, mortalitatea omului, mortalitate care îmbrățișează întregul organism psiho-somatic, adică nu numai trupul care devine dens și solid, ci și funcțiile psihice care devin „corporale”⁴. Altfel spus, capacitățile de a trăi cu care a fost înzestrat

și avertizează. De aceea, dacă primii oameni mănâncă din acel pom nu săvârșesc numai o abatere, nu încalcă numai o poruncă ce trebuie păstrată pentru că este venită de sus și consumarea roadelor acestui pom va ridica de la ei premisa vieții, îi va duce la moarte pentru că au încercat să realizeze viața nu în modul care constituie viața (modul treimic de iubire și comuniune) ci întru totul contrar, căutând să realizeze viața din posibilitățile create și de aceea trecătoare ale individualității lor naturale, să existe ca și când fiecare individualitate naturală ar fi cauza și scopul său propriu. (...) Prin aceste cuvinte Dumnezeu vrea să-l păzească pe om tocmai de cunoașterea morții - deoarece moartea este o cunoaștere revocabilă, care atunci când se dobândește este deja târziu pentru a mai fi oprite consecințele sale. (*Abecedar al credinței*, trad. De Pr.dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București 1996, p.100-101). Pentru teologia Părinților Bisericii această interdicție a cunoașterii „binelui și răului” nu era definitivă ci provizorie. Preluând ideea Sfântului Grigorie Teologul cu privire la provizoriul interdicției date de Dumnezeu primilor oameni, Jean Kovolensky arată că „planul divin nu prevedea să fie dezvăluită nevărstnicilor Adam și Eva, înainte de vreme cunoașterea creației. Trebuiau să se călească, să sporească mai întâi în cunoașterea lui Dumnezeu și abia după aceea, dobândind maturitatea spirituală, îndumnezeiți, ascunzându-și în mod conștient prietenia cu Dumnezeu ar fi putut cunoaște lumea” (*Taina originilor*, trad. Dora Mezdrea, Edit. Anastasia București, 1996, p.119).

² Christos Yannaras, *op.cit.*, p.109-110

³ Panayotis Nellas arată că ceea ce observația empirică numește „naturalitatea” omului este pentru învățătura biblică și patristică o stare ulterioară, de după cădere, nu însăși natura lui originară și prin urmare adevărată. (...) Înainte de a fi îmbrăcat „hainele de piele”, omul purta un veșmânt „țesut de Dumnezeu, haina lui psihosomatică era țesută din harul, lumina și slava lui Dumnezeu (*Omul animal îndumnezeit*, trad. Ioan I. Ică jr. Edit. Deisis, Sibiu 1999, p.85 și 91).

⁴ Panayotis Nellas citând aceste pasaje ale Părinților Bisericii avertizează că în acestea nu este vorba de moarte (thanatos) ci de mortalitate biologică (nekrotos), de o

omul si care erau într-un anume grad spirituale, s-au închis în materialitate, si în loc să se înalte la treapta de „simturi spirituale” au decăzut la treapta de simple functii psiho-somatice, biologice.

Vladimir Lossky ne prezintă într-o formă limpede si concisă, transformarea puterilor chipului lui Dumnezeu din omul dinainte de cădere, în „haine de piele” prin cădere, zicând: „Spiritul uman trebuia să-si găsească hrană în Dumnezeu, să trăiască în Dumnezeu, sufletul trebuia să se hrănească din spirit, trupul trebuia să trăiască în suflet - acesta a fost planul original în legătură cu natura nemuritoare a omului. Îndepărtându-se de Dumnezeu, spiritul oricum, în loc să hrănescă sufletul începe să trăiască pe seama sufletului, hrănindu-se din substanta lui (...). La rândul lui, sufletul începe să trăiască din viața trupului, aceasta fiind sorgintea patimilor. În cele din urmă, trupul constrâns să-si caute hrană în lumea exterioară, în lumea neînsufletită, descoperă moartea. Structura omului se dezmembrează în bucăți”⁵.

Asadar, omul nu mai are ca înainte viața ca o caracteristică constitutivă a lui ci el există întrucât amână moartea. Viața ca dar al lui Dumnezeu se schimbă prin alegerea liberă a omului în supraviețuire⁶. Dar îngăduind Dumnezeu ca omul să îmbrace viață biologică, rod al păcatului, întoarce moartea si ea rod al păcatului împotriva vietii biologice, si astfel prin moarte, nu este omorât omul ci stricăciunea care-l învâluie⁷. ^ai prin aceasta

noună stare în care se găsește omul, de o viață în moarte (mia en tanato zoe) (p.87). Dar mortalitatea este o caracteristică a naturii irrationale iar îmbrăcarea omului cu aceasta coincide cu faptul că de acum el trăiește viața nauturii irrationale si se caracterizează prin însusirile ei. După Sfântul Grigorie de Nyssa, cele ce le-a luat omul de la pielea (aspectul exterior al natuții irrationale) vietuitorului irrationale sunt: împreunarea sexuală, concepția, nasterea, întinăciunea, alăptarea la sân, hrana, scurgerea seminteii, cresterea de la mic la desăvârșit, floarea vârstei, bătrănetea, boala, moartea (Despre suflet si înviere 18, PG 46; 148 C - 149 Apud. Panayotis Nellas, op.cit., p.88). În acest sens toate stiintele, artele, profesiile si politica reprezintă continutul hainelor de piele reprezentând atât o degradare a dimensiunilor „chipului lui Dumnezeu” în om, cât si o adaptare a omului prin milostenia lui Dumnezeu la conditiile create de căderăe în păcat.

⁵ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, trad. De Lidia si Remus Rus, Edit. Enciclopedică, Bucuresti 1993, p.186-187

⁶ Panayotis Nellas, *op.cit.*, p.87

⁷ Asadar, moartea nu distruge omul însusi ci perisabilitatea care-l înconjoară. Ea nu atinge persoana umană pe care Dumnezeu a chemat-o la ființă ci pune doar capăt falsului

Dumnezeu dovedeste o mare iubire de oameni, limitând însăși răul și relativizând căderea omului. Această concepție o întâlnim statornicită de Biserică în întâia rugăciune de iertare din slujba înmormântării: „Pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte, din iubire de oameni ai poruncit amestecului și împreunării acesteia și acestei negrăite legături a Ta, prin vrerea Ta cea dumnezeiască să se desfacă și să se risipească”. Astfel, putem spune că există două atitudini în ceea ce privește abordarea morții în teologia ortodoxă: pe de o parte, moartea este nefirească, potrivitnică planului original al creatorului, este „osândă” și de aceea ne revoltăm împotriva ei prin durere și întristare, pe de altă parte, o considerăm ca fiind o binecuvântare, un dar al lui Dumnezeu care evită învesnicirea omului în rău. În și prin Iisus Hristos omul poate deveni din nou ipostas de viață, posibilitate existentială inaugurată prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Domnului și experimentată prin Pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii. Iisus Hristos Cel răstignit și înviat este „Începătorul vieții” (Faptele Apostolilor, 3,15; Evrei 2,10), El este „Învierea și Viata” iar cei care cred în El, chiar dacă vor muri, vor trăi (Ioan 11, 25-26).

1. Moartea - o fericită trecere

Moartea în viziune creștină nu este sfârșit ci trecere, cale către scopul final. Părintele Dumitru Stăniloae arată că moartea este un eveniment

ipostas de viață cu care a fost îmbrăcat omul după cădere. Moartea, rezultat al păcatului, se întoarce împotriva biruinței aparente a păcatului - individualitatea biologică autonomizată și o distruge. (Christos Yannaras, *op.cit.*, p.112). Panayotis Nellas explică în acest sens: „Dumnezeu îngăduind moartea, o întoarce împotriva stricăciunii și împotriva bazei stricăciunii, păcatul, și pune capăt atât stricăciunii cât și păcatului (...). Planul lui Dumnezeu inițial privitor la viața vesnică și fericită în El a omului rămâne intact (...) Moartea devine modul în care trupul omenesc intră în cele 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. „tărăna se întoarce în pământ precum zice Eccleziastul (12,7). Dar însăși țărăna nu e numai materie. Ea are deasupra ei în mod adecvat și real „rătiunea” și „forma” (specia) omului cum ar spune Sfântul Maxim. Astfel, precum am văzut, continuă Nellas, creația materială, care a îmbrăcat împreună cu concepția ei în mod organic pe om, este îmbrăcată acum, am spune, din interior, iarăși în mod organic, gratie celui alt aspect al realității duble pe care o constituie aceeași oare, cu un nou element care, ca trup al omului este primitor al nestricăciunii. De aceea, o dată 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” (*Omul animal îndumnezit*, p.102-103).

universal si necesar, eveniment prin care viata își găsește sensul, prin care omul este ridicat deasupra platitudinii si aceasta pentru că prin moarte omul trece spre o viață netrecătoare⁸. De aceea, felul în care este abordată moartea depinde de modul în care este înțeleasă viața: ca dar al lui Dumnezeu si ca participare permanentă la viața Lui sau ca o viață autonomă si fără Dumnezeu. Părintele Stăniloae spune în acst sens, următoarele: „Cei mai multi dintre crestini mor în Hristos în cursul unei vieti de predare sau de moarte în dezvoltare lui Dumnezeu, ca să realizeze o predare completă sau intrare deplină în viață prin moartea de la sfârșit (...) Prin Taine El se sălășluiește în noi, ca Cel ce ne dă puterea să trăim cu El moartea față de păcat, moartea ca predare lui Dumnezeu, într-o continuă dezvoltare, până la acceptarea mortii depline ca despărțire a sufletului de trup. Moartea noastră în dezvoltare cu Hristos fiind o predare a noastră lui Dumnezeu, este totodată o viață spiritualizată a noastră în creștere, încât momentul mortii culminante, ca despărțire a sufletului de trup coincide cu intrarea culminantă în plenitudinea vietii. (...) Moartea în care si spre care înaintează crestinii care trăiesc în Hristos, este o moarte cu Hristos si de aceea, este în acelasi timp, o înaintare în viață, căci Hristos în care înaintează ei, este Hristos care, prin moartea cu El, ne duce la Învierea cu El”⁹. Vedem asadar, o imagine profundă a modului în care toti cei botezati în numele Sfintei Treimi pot înainta spre viața „neîmbătrânitoare” a Sfinților, învingând în mod treptat, moartea împreună cu Hristos si evidentiind tot mai pregnant, viața din inima mortii. Astfel, prin moartea noastră față de patimi, egoism, ură, ne pregătim pentru marea confruntare cu moartea ca despărțire a sufletului de trup, pe care o vom depăși iesind biruitori deoarece prin aceste morti succesive împreună cu Hristos (înțelese ca renunțare la patimi, egoism, intolerantă, ură) am si înaintat si ne-am întărit în viață împreună cu El. La acest aspect se referă si Sfântul Apostol Pavel atunci când zice: „Noi totdeauna purtăm în trup moartea lui Iisus ca si viața Lui să se arate în trupurile noastre” (2 Corinteni, 4,10.)

⁸ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* III, Edit. Institutului Biblic si de Misisune a BOR, Bucuresti, 1978, p.214-215

⁹ *Ibidem*, p.226-227

În acest caz moartea pentru cel botezat devine o „fericită trecere” spre o nouă viață cu Hristos și cu toți sfinții. Murind cu Hristos prin Botez și prin celelalte morți succesive ale vieții, înțelese ca renunțări la autosuficiență și păcat, vom învia cu El la o nouă viață nestrucăcioasă și nemuritoare. „,tiind că Hristos înviat din morți nu mai moare, moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. (...) Asa și voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului dar vii pentru Dumnezeu în Hristos Iisus Domnul nostru” (Romani 6, 9 și 11). Iată îndemnul Apostolului pentru fiecare creștin în parte și pentru toți laolaltă, îndemn care garantează că fiecare mormânt are posibilitatea în Hristos să nu mai continue moartea ci viața, să nu devină groapă plină de stricăciune și moarte, ci Biserică și loc de convertire. ¹⁰ „aceasta pentru că „precum în Adam toți mor, așa în Hristos toți vor învia” (1 Corinteni 15, 22)¹⁰.

În taina Botezului, prin ritualul dezbrăcării și al îmbrăcării vesmântului ne întorcem la starea de nevinovăție, ajungem chiar la punctul prim și la drumul de la care Adam s-a abătut, ne dezbrăcăm de „haina de piele” ca să ne îmbrăcăm din nou cu haina împărătească, ne lepădăm de o existență ca să ne îmbrăcăm cu alta, renunțăm la întuneric ca să devenim lumină¹¹. De la Întrupare și până la Înălțare, Iisus Hristos a „remodelat” și „recreat” în El „modelul” adamic caricaturizat prin căderea în păcat. De aceea, cel botezat devine părtaş al firii umane celei noi, restaurată și îndumnezeită în Hristos, se înnoiește în deplină cunoștință după chipul Celui ce l-a zidit

¹⁰ Alexandros Kalamiros, referindu-se la Adam cel vechi și la Hristos, Adam cel nou, arată că Adam cel vechi este părintele nostru, întemeierea ontologică a naturii noastre corupte. Dar natura noastră coruptă nu este adevărata noastră natură. Ontologic vorbind, în adevărata noastră esență suntem toți, inclusiv Adam, fii ai Celui de-al doilea Adam, Hristos. Atât Adam cât și Hristos sunt părinții umanității. Adam este părintele naturii noastre biologice în timp ce Hristos e părintele naturii noastre vesnice. Adam a acționat ca frământătură a stricăciunii, Iisus Hristos a acționat ca frământătură a nestrucăciunii. Adam este recapitularea umanității, așa cum Hristos, al doilea Adam e și el recapitularea umanității. Adevărata noastră natură însă, natura noastră vesnică, nestrucăcioasă, slăvită, o avem de la Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Iisus Hristos Cel întrupat, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui (*Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. de pr.prof.Ioan ică, Edit.Deisis, Sibiu 1998, p.32 și 53)

¹¹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. de pr.prof.dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București 1997, p.56-57

(coloseni 3,10). În si prin Hristos, moartea si-a schimbat nu numai rostul în ea însăși ci si în experienta celor ce o trăiesc, descoperindu-se ca poartă spre viata vesnică dar nu spre o viață de natură impersonală ci spre o viață trăită în comuniune, în relatii interpersonale cu Dumnezeuul treimic si cu toti sfintii. De aceea Iustin Popovici afirmă că „dacă înainte de Învierea lui Hristos moartea era înfricosătoare pentru om, de la Învierea Domnului omul devine înfricosător pentru moarte”¹² în sensul că în Hristos, moartea nu mai are stăpânire asupra omului si că în Hristos omul poate să învingă moartea. Plecând de la evenimentul Învierii lui Hristos, Olivier Clement afirmă că „moartea în sensul terifiant al cuvântului nu este în fata noastră ci în spatele nostru, deoarece Hristos a înviat si prin Botez noi am luat Învierea Sa. Moartea pe care o vom traversa este moartea fizică, fiind precum Pastile, o trecere spre o nouă viață”¹³. Această realitate o afirmă Biserica în noaptea Învierii: „Nimeni să nu se teamă de moarte

¹² Arhimandrit Iustin Popovici, *Omul si Dumnezeu-Om*, trad. De Pr.prof.Ioan Ică si diac.Ioan I.Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu 1997, p.64. Iustin Popovici arată că dacă trece o zi si nu ti învingi măcar un singur păcat, recunoaste că ai devenit si mai muritor. „Cu cât mai multe păcate are omul, cu atât este mai muritor. Dacă însă, îți vei învinge un păcat sau două sau trei, ai devenit cu aceasta mai tânăr, o tinerete care nu îmbătrânește, o tinerete nemuritoare si vesnică! Să nu uităm nicio dată că a crede în Hristos Cel Înviat înseamnă să duci necontentit o luptă împotriva păcatului, împotriva răului si împotriva mortii „(p.66-67). O adevărată invitatie la reflectie, un program duhovnicesc care atinge atât viata cât si moartea, o pledoarie prin care omul modern se poate smulge din capcanele mortii.

¹³ Olivier Clement, *Puterea credinței*, trad.Alexandra Andronescu si Daniele Ciascai, Târgoviste, 1999, p.71. Olivier Clement arată că si cimitirele în crestinismul răsăritean au un sens pascal. Dacă pentru greci, romani sau evrei mortul era necurat iar cimitirele trebuiau să fie departe de orase, cretinismul ne-a eliberat de blestemul mortului, de blestemul cadavrului. Autorul observă că cimitirele ortodoxe sunt mult mai vesele decât cimitirele latine, cu dalele lor grele, cu cavouri care pun în evidentă orgoliul familiei si o oarecare încercare de statornicie aici pe pământ. Robert C.W.Ettinger, în cartea sa „Omul este nemuritor?”, plecând de la rezultate stiintifice incontestabile obtinute asupra unor părți de organe ale unor animale superioare si ale omului preconizează crearea unor „dormitoare” în loc de cimitire. În aceste „dormitoare” cu sase frigorigere cu heliu lichid ar urma să fie asezate cadavrele pe care urmasii nostri vor avea sarcina să le învie (Nicolae Corneanu, *Quo vadis?*, Timisoara, 1996, p.236). Desigur, aceste îndrăznețe ipoteze pe care ni le oferă stiinta contemporană au pe lângă un aspect negativ legat de explozia demografică si un aspect pozitiv care scoate în evidentă dorul omului după nemurire. Perspectiva este însă inversă, dorindu-se o „nemurire” artificială în circumstanțe în care moartea încă dănuie si nu o „nemurire” în legătură cu izvorul vietii Iisus Hristos.

că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului, a stins-o pe ea Cel ce-a fost tinut de ea (...) Înviat-a Hristos și viața stăpânește. Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în mormânt”.

2. Moartea - un fenomen al vieții

Deși toate cele arătate mai sus sunt adevărate și reale, totuși astăzi, orizontul multor creștini se mărginește la prezentul imediat, la dimensiunea terestră a existenței, la nivelul „hainelor de piele”, fără nici o încercare de transfigurare a lor, fără nici un efort duhovnicesc de a căuta și descoperi Viața. Chiar dacă prin Învierea lui Hristos „nu viața este un fenomen al morții ci moartea este un fenomen al vieții”¹⁴, această sansă rămâne irelevantă pentru omul modern, el continuând să-și exploateze cu o conștiință împăcată, doar posibilitățile „vechilor piei”, neluând în considerare puterile cu care a fost îmbrăcat prin Sfântul Botez. În acest context întrebarea „Învățătorule bune, ce să fac ca să mostenesc viața veșnică?” (Luca 18,18) se estompează și se acoperă cu „molozul” utopiilor paradisiace terestre, alegându-se doar Împărăția Cezarului. Dacă primii creștini vorbeau despre ei ca despre niște „călători” și „străini” (1 Petru 2,11) pe acest pământ, omul modern arată prin tot ceea ce face, că dorește să se statornicească cu toată casa lui aici pe pământ, arată că dorește să slujească pe mai departe naturii lui Adam cel căzut pentru că cerul este prea departe. Atrofierea simțului nemuririi în viața omului modern poate fi vindecată prin redescoperirea și actualizarea posibilităților nemuririi date omului în Iisus Hristos, prin redescoperirea nostalgiei după „patria cerească” și prin constientizarea faptului că „nu avem aici cetate stătătoare ci o căutam pe cea ce va să vie” (Evrei 3,14).

Cu cât este mai puternică nădejdea omului și a societății în viața de dincolo de moarte - înțeleasă ca și comuniune interpersonală - cu atât pericolul lipsei de sens și al singurătății omului înaintea spațiului nesfârșit se diminuează. Dacă omul secularizat tânjește după realizarea unei împărății aici pe pământ, din care Dumnezeu să fie absent sau cel mult înțeles într-o prezentă marginalizată, dorul creștinului autentic tânjește

¹⁴ Paul Evdokimov, *Rugul aprins*, trad. De diac.prof.Teodor V.Damsa, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara 1994, p.116

după „venirea Împărăției lui Dumnezeu” pentru care se roagă cu convingere în fiecare „Tatăl nostru”. Omul secularizat, desi afirmă că iubeste viata, el nu poate deslusi ce este această viață fără să arate că este doar „iluzie” si supravietuire unde frumusețea si lucrurile se vestejesc sub trecerea imperioasă a timpului. Iar dacă viață numeste el perpetuarea speciei, aceasta nu este viață nici nemurire ci doar o supravietuire prin moarte, fapt ce îl plasează pe om într-o stare de continuă incertitudine si nesigurantă. Cu toate acestea, orice om, indiferent de starea socială sau treapta de civilizatie în care se află, este însetat de nemurire, chiar dacă acest dor se manifestă într-un alt mod decât cel autentic datorită condițiilor efemere în care el își desfășoară existenta si pe care slujindu-le, nu-i oferă decât moartea. Deci moartea si nemurirea sunt prezente contradictorii în existenta omului în sensul că acesta după „chipul lui Dumnezeu” fiind, nu poate accepta moartea sa în timp ce existenta sa petrecută doar la nivelul biologic si din perspectiva „hainelor de piele” nu-i poate oferi decât atât.

Astfel observăm că dacă în viata autentică a multor crestini, moartea a fost îmblânzită, ea devenind un fenomen al vietii, în viata secularizată a omului modern, moartea tinde din nou să se sălbăticească si să devină tot mai mult unica coordonată a existentei, a unei existente care nu doreste să renunte la autonomie. De aceea, putem spune că arta de a muri spre a învia împreună cu Hristos este înlocuită cu arta de a supravietui în moarte. Apare deci si se perpetuează perspectiva unei vointe care tinde să impună „viata” ca valoare autonomă, vointă ce poate merge până la negarea supravietuirii sufletului dincolo de mormânt. Asistăm asadar, la o opozitie între viata creștină orientată către Împărăția lui Dumnezeu dar fără să neglijeze istoria si viata secularizată a omului modern cu accentul pe dimensiunea terestră a existentei în care moartea nu mai este privită ca începutul unei noi vietii. Dacă în constiinta creștinilor practicanți moartea este plină de sens si de valoare, în constiinta omului secularizat se înregistrează în această privință un reflux, acesta consacrand majoritatea timpului său artei de a trăi bine si eventual frumos.

Asadar, lupta pentru nemurire si pentru viata vesnică încetează tot mai mult să se mai tină, si de aceea, la nivel subiectiv, viata tinde să devină din nou un „fenomen al mortii”. Încetul cu încetul, păcatul îl apropie

pe om de moarte, îl transformă din nemuritor în muritor. Orice păcat constituie o cedare, orice patimă o trădare, orice răutate, o înfrângere¹⁵.
ați atunci ce folos avem de la viața aceasta, dacă prin ea nu o putem dobândi pe cea vesnică?

3. Omul - între gândul la moarte și uitarea mortii

După cum am văzut, într-o lume supusă schimbării care își trage seva existenței mai mult din ea însăși și nu din Dumnezeu, atitudinea autentic creștină față de moarte este înțeleasă din ce în ce mai greu. Vechea atitudine creștină în viziunea căreia moartea era totodată îmblânzită, apropiată, familiară devine diametral opusă concepției actuale, în care moartea se dezlănțuie prin voința omului secularizat și produce groază, angoasă, ca oarecând lui Adam cel care s-a ascuns după căderea în păcat. Paul Evdokimov spune că „marii părinți duhovnicești manifestau o familiaritate frățească, o intimitate cu moartea, culcându-se adesea în propriile lor sicrie ca într-un pat de nuntă” și dă exemplul Sfântului Serafim de Sarov care zice „pentru noi a muri este o bucurie”, de aceea saluta pe oricine întâlnea cu salutarea pascală: „bucuria mea, Hristos a înviat”¹⁶. Astfel, într-o lume tehnologizată și computerizată îndemnul Părinților Bisericii referitor la „gândul la moarte” pare un fel de nebunie, o indispoziție, un chin care trebuie îndepărtat sau cel mult învăluit într-un fel de pudoare. Progresul nu prea lasă loc ideii de moarte, omul nu mai are timp să se gândească la ea și dacă o face, aceasta poate produce în sufletul lui multă amărăciune deoarece va pune capăt la tot ceea ce el a construit în mod autonom. Drept aceea, omul secularizat tinde să respingă și să mascheze moartea, caută să scape de ea prin uitare sau indiferență. Referindu-se la tendința omului secularizat de a se elibera de gândul la moarte și citându-l pe Alexander Schmemmann, părintele Stăniloae arată că „acești oameni fac tot ce pot pentru acoperirea mortului, pentru a nu fi tulburati în viața lor de gândul morții. O casă îndoliată de evenimentul morții nu vrea să arate nici un semn de doliu, iar mortul e dus pe ascuns

¹⁵ Iustin Popovici, *op.cit.*, p.67

¹⁶ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. de pr.prof.Ion Buga, Edit.Christiana, București 199, p.175

la cimitir sau la crematoriu si făcut să dispară pe neobservate”¹⁷. ^ai tot părintele Stăniloae arată care este motivul acestei atitudini a omului față de moarte zicând: „foarte multi oscilează între asteptarea mortii cu speranță sau cu teamă, întrucât nu se hotărăsc total pentru o viață după voia lui Dumnezeu, lipsită de ambiguitățile care slăbesc spiritul sau caracterul lor de persoană în Hristos, ca să câștige o nădejde mai fermă că prin moarte vor trece la viața deplină cu El (...) Pentru acestia ea (moartea n.n.) nu si-a schimbat încă cu totul rostul de pedeapsă pentru păcat, în rostul de trecere la viața deplină în Dumnezeu, pe care l-au dobândit cei ce vietuiesc în Hristos”¹⁸.

Paul Evdokimov, comentând această tendință a omului secularizat de a uita de moarte si de a o cosmetiza, zice următoarele: „Uitarea mortii caracterizează lumea, totul ordonându-se cu mare artă si pricepere în sensul uitării, ca si când omul modern n-ar suporta ideea prea brutal impusă, ca si când în spatele expresiei „toti oamenii sunt muritori” s-ar ascunde un gând nemărturisit, neînțeles, dorinta obscură că ar putea exista si exceptii că sfârșitul nu mă privește pe mine imediat si că în tot cazul, niciodată nu e momentul oportun pentru a te gândi la el. Mortii sunt îngropati cu constiinta încărcată, aproape pe furis, rapid, discret. Mortii sunt niste sperietori, ei îi deranjează pe cei ce vor să se bucure de viață”¹⁹. Această atitudine descoperă imaginea unor oameni „fără nădejde, un fel de frică acumulată în lungul sir al abdicărilor din comuniunea cu Dumnezeu, un fel de împietrire, de împotmolire în cercul vicios al existentei fără de Dumnezeu. Mai mult decât atât, în unele părți ale lumii secularizate fenomenul mortii tinde să fie privatizat si aruncat într-un fel de anonim. De pildă în orasele puternic industrializate si tehnologizate din lumea occidentală si nu numai, fenomenul mortii desi există, nu este sesizat. De pildă, moartea unui om nu mai anunță nimic. ^ai aceasta pentru că societatea nu mai face pauză iar disparitia unui individ nu-i mai afectează

¹⁷ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p.217. Olivier Clement constată cu amărăciune că unul dintre aspectele cele mai tragice ale epocii noastre este lipsa de respect față de cadavre (ex.holocaustul nazist, gropile comune din Serbia, gropile comune din timpul Revoluției române din România). (*Puterea credinței*, p.103)

¹⁸ *Ibidem*, p.229

¹⁹ Paul Evdokimov, *Vârstele vietii spirituale*, p.170

continuitatea. Totul se desfășoară într-un asemenea oras ca si când nimeni nu ar mai muri²⁰.

Dar „gândul la moarte” poate fi sustinut si de faptul că moartea nu este un moment ci ea însoteste omul în întreaga sa viață²¹. Viata si moartea nu se exclud în existenta omului ci se întrepătrund după cum arată si Sfântul Apostol Pavel: „fiind în pragul mortii desi iată că trăim (2 Corinteni 6,9). Acest lucru este posibil pentru că Iisus Hristos nu distruge moartea fizică care rămâne si pentru drepti si pentru păcătosi ci face mult mai mult, distruge moartea ca realitate spirituală. Întrebările Apostolului sunt elocvente în acest sens: „Unde-ti este moarte boldul? Unde-ti este iadule biruinta? (1 Corinteni 15, 55-56). Asadar, „gândul la moarte” având în acelasi timp în noi posibilitățile depășirii ei, posibilitățile Învierii, înseamnă nemurire, înseamnă sens, înseamnă constientizarea unei realități, pe care numai depășind-o, poti să intri în sensul deplin al existentei. Tema „mortii

²⁰ Philippe Aries, *Omul în fata mortii*, vol.II, trad.Andrei Niculescu, Edit.Meridiane 1996, p.366. Printr-o atentă analiză, Aries arată că încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea s-a schimbat un element esential în relatia dintre muribund si anturajul său. Astfel, de la începutul medicalizării si instituirii minciunii în jurul muribundului si până la transferul acestuia la spital la începutul secolului al XX-lea se poate întrezări un proces în care moartea se încearcă a fi mascată si consacrată în mod solitar. Referindu-se la aceste aspecte, Aries explică: „Fiecare este asadar, complice la o minciună, care a început atunci si care amplificându-se ulterior, va împinge moartea în clandestinate. Între muribund si anturajul său se joacă o comedie a iluziilor: „nimic nu s-a schimbat”, „viata continuă ca si înainte, totul este încă posibil” (p.368). La începutul secolului XX nu era întodeauna usoară apărarea camerei muribundului împotriva simpatiilor stângace, a curiozităților indiscrete si a tot ceea ce mai rămăsese încă înrădăcinat în mentalități referitor la participarea publică la actul mortii (...) Cu cât avansăm în secolul XX, cu atât această promiscuitate a bolii devine mai apăsătoare. Progresele rapide ale confortului, ale intimității, ale igienei personale, ale ideilor despre aseptie au sporit sensibilitatea fiecăruia: fără ca să mai putem interveni, simturile noastre nu mai suportă mirosurile si privelistile care, a începutul secolului al XIX-lea mai făceau încă parte, alături de suferință si boală din cotidian.. (...) În aceste conditii camera muribundului s-a transformat de acasă la spital. (...) Spitalul este de acum înainte singurul loc unde moartea poate scăpa în mod sigur de publicitate - sau de ceea ce a mai rămas din ea - considerată o indiscretie morbidă (p.379-380).

²¹ Unele părți din noi încep să moară cu mult înainte de ne naste, celule si tesuturi se înlocuiesc rând pe rând într-un proces dinamic viu în care viata si moartea depind atât de mult una de alta încât sunt practic confundate. Moartea este o componentă esentială a vietii până si în formele ei incipiente si totusi, cuvântul „moarte” a devenit atât de antipatic încât nu e nici măcar mentionat în indicii de termeni ai manuaelor de biologie elementară.

lui Dumnezeu” a început să influențeze simțitor atitudinea omului modern față de moarte. Sub o asemenea influență moartea a devenit fără sens, goală, absurdă, violentă, înfricosătoare iar omul un permanent fugar dinaintea mâniei ei. Prin alungarea Vietii din lume, prin anunțarea „mortii lui Dumnezeu”, moartea își întinde stăpânirea asupra lumii, diversificându-se și subminând principiile fundamentale ale vietii cu ajutorul vointei umane. De la droguri și sida până la avort și eutanasiere, de la război și intoleranță până la crime și boli incurabile, moartea își face legile ei. Cu toate acestea, chiar dacă oamenii L-au condamnat pe Dumnezeu la moarte, Dumnezeu, prin Învierea Lui, îi „condamnă” pe oameni la nemurire²². De aceea în vointa omului stă viața sau moartea, binecuvântarea sau blestemul, lumina sau întunericul. Omul contemporan n-are altă șansă de a ieși din labirintul morții decât aceea de a se realtoi pe Cel ce a învins păcatul și moartea afirmând odată pentru totdeauna prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa, valoarea nepieritoare a umanului. Această realțoare presupune participare la viața lui Dumnezeu, participare la umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos în Biserică prin Sfintele Taine. Puterea lui Hristos prin care El a biruit păcatul și moartea, fiecare om o poate primi în Tainele Bisericii. Părintele Stăniloae spune în acest sens: „Taina Mirungerii ne dă puterea să conlucrăm pentru înaintarea în această moarte cu Hristos, care e înaintare în viața cu El; Pocăinta ne restabilește în ea. Taina Euharistiei ni-L dă pe Hristos care acceptă ca subiect sălășluit în subiectul nostru, moartea noastră prin care se trece la Înviere. Taina Nuntii ne dă și ea puterea să renunțăm la viața aparentă a egoismului și să trăim viața de iubire a predării împreună cu altul lui Dumnezeu, care e iubire de El. Pentru suportarea durerilor cu răbdare, într-o dispoziție de predare lui Dumnezeu, ca să primim și viața duhovnicească pleneră de la El, ni se dă și harul Masulului”²³. Prin toate acestea, precum și prin exercitarea nevointelor evanghelice, omul poate să ajungă la starea cea dintâi, ba chiar și mai sus pentru că în Iisus Hristos noi totuși am primit „har peste har” (Ioan 1,16).

²² Iustin Popovici, *op.cit.*, p.64

²³ Pr.prof.dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p.227

Dumitru Mărcus

Note despre poezia religioasă – O perspectivă fenomenologică –

Abstract

The religious poetry is the expression of faith, of the need for absolute, but a subjective, human „absolute”. This is the reason why we find in the modern religious poetry the tensions determined by the subjectivity, in the order of the great questions and answers concerning God. The sinner tries to restore the equilibrium of the world created by God especially through the religious poetry and builds artistically images of the faith, trying to regain the deification. The religious poetry means the expressive way of communicating through which the attributes of the deification metamorphose in a feeling of transcendental domination, that feeling being weaker at the artist and stronger at the mystic, like Nichifor Crainic said.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Paradigma literaturii sacre își definește conținutul prin raportare la scara diacroniei, care, pornind de la conținutul religios, cuprinde textele scrise și comentariile aferente. Ideea, enunțată de Adrian Marino¹, este dezvoltată din perspectiva „biografiei” ideii de literatură și prezintă

¹ Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură*, vol. 4, Ed. Dacia, Cluj – Napoca, 1997, p. 68;

² *Ibidem*, p. 69. Ideea de „literatură sacră”, așa cum este examinată în sec. al XX-lea, își găsește expresia într-un studiu dens și riguros – ne spune autorul – semnat de T. S. Eliot, care prin sfatul său de scriitor modern este revendicat de postmoderni datorită a cel puțin trei aspecte asumate de aceștia: fragmentarea, manierismul modern și personaje – corelat – obiectiv;

diagrama elementelor de continut, specifice cu surpriza însă de a constata că „analizele stricte ale semanticii literaturii religioase sunt totuși rare în secolul XX”². Structura continutului este evidentă prin trei axe de sens:

a) Printr-o judecată analogică cu literatura științifică sau istorică sunt prevelate temele și subiectele. Deși o literatură bogată – în sens de literatură scrisă – a fost creată, operând cu principiul estetic, nu o putem sustine axiologic. O temă prin sine, nu înseamnă „operă frumoasă”, nu înseamnă valoare și nu-și poate valida existența în câmpul valorii;

b) Literatura religioasă se naște din sentimentul religios profund, geneza sa e legată de experiența mistică pe de-o parte, angajând cuvântul drept expresie a stării de sfintenție, drept reflex al Verbului divin. Pe de altă parte, cuvântul înseamnă o deconstrucție a unei imagini consacrate și o tensiune legată de încercările reconstrucției unui univers mereu mai apropiat de cel dumnezeiesc;

c) Cel de-al treilea vector urmează, cu deosebire „în mediile anglosaxone misionare, și sensul de ‘propagandă’ religioasă, de diferite tipuri, literare, românești de pildă sau de alt gen”³.

În ceea ce ne privește, perspectiva pe care o urmărim se poate constitui prin corelația dintre experiența mistică și expresia sa și vom surprinde literatura (poezia) drept nivelul de intensitate al credinței, sau, într-o altă ipostază, credința pătrunsă de omenesc, de îndoială, refuz, renunțare, care însă, axiologic, cucerește întâietăți artistic–expresive.

Tentația orientării discuției înspre perspectiva fenomenologică este dată de cuprinderea proceselor costinței creatoare și de modul în care cuvântul reușește să întrupeze aceste trăiri. Suntem astfel mai apropiați de **poieion** decât de **poesis**, de proces decât de finalitatea lui. Avem posibilitatea să descriem ceea ce este numit drept rezultat a două momente: „Întâiul moment e viziunea internă a obiectului artistic, iar al doilea moment este expresia externă a viziunii sau executarea ei în materia potrivită”⁴.

Constiința, ea însăși, este după esența sa în configurații diverse și modalități diferite: prezentând / reactualizând; semnificând / imaginând, dar care vizează obiectul (Gegenstandliches). Cu alte cuvinte constiința

³ *Ibidem*;

⁴ Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, Iași, f.a., p.144;

este conștiință a **ceva**; „cette propriété remarquable de la conscience d’être conscience de ...” (P. Ricoeur). Deci intentionalitatea este depășirea unui raport între conștiință și obiect, între imanent și transcendent. Intentionalitatea face posibile toate raporturile cognitive, emotive, volitionale. E și un „eveniment primordial ce conditionează toate celelalte”, - adaugă trăsături noi Emanuel Levinas. De aici însă și dificultățile pe care le ridică în cazul demersului de față, care încearcă să schiteze „viziunea internă” a obiectului artistic.

Obiectia care o anticipez este legată de faptul că intentionalitatea este „iremediabil tributară reprezentării, deci obiectivizării, deci pretenției de a stăpâni subiectul în ceea ce privește sensul experienței sale”⁵.

Un set de sentimente sunt în ipostaza de transgresare a reprezentării și astfel să desprindă subiectul de autoritatea sensului. Schleiermacher vorbea de dependentă absolută, P. Tillich de preocupare ultimă, de „iubire de Unul din ipostazurile dumnezeiești, de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu”⁶ cum scria pr. prof. Dumitru Stăniloae vorbind despre „învesnicirea oamenilor și comuniunea lor cu Dumnezeu”.

Aceste sentimente indică moduri care deschid intentionalitatea conștiinței asupra unei alterități integrale. Cu alte cuvinte conștiința a ceva, implicând constituirea de sens nu mai poate lua în stăpânire obiectul pentru că sentimentul este total, covârșitor. Importante sunt, în această ordine, atitudinile: și acestea sunt exprimate prin rugăciune și, în mod specific, în formele creației literare, muzicale, plastice, adică în forme și modalități artistice pentru că astfel înregistrăm cuplul corelativ apel / răspuns – relație care indică comunicarea.

Desigur, rugăciunea se desfășoară pe spectrul laudă – lamentație, implorare – cerere, și se îndreaptă spre Dumnezeu, care afectează conștiința fiind prezent în conținutul acesteia. În întregul ei, în cazul misticilor (poetilor mistici) sau într-o continuă modulație de intensitate în cadrul poetilor al căror cuvânt urmează o mereu amânată apropiere de ființa și

⁵ Paul Ricoeur, *Experiență și limbaj în discursul religios*, (în) Jean – Louis Chrétien, Michel Henry, Jean – Luc Marion, Paul Ricoeur, *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iasi, 1996;

⁶ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj – Napoca, 1993, p. 68;

fiintarea lui Dumnezeu, desi credinta este datul fundamental al constiintei.

În relatia apel – răspuns, poezia reflectă paradigma frumosului divin („Dumnezeu S-a uitat la tot ce făcuse; si iată că erau foarte bune” – Geneză 1, 31), frumosul implicând logic binele si adevărul. Dar în aceeași măsură paradigma „cheamă” (kaléo = eu chem – Dionisie Areopagitul) la frumuseti, din această perspectivă poezia desfășurându-se întru frumos.

Estetic vorbind, frumosul creat coresponde unei anumite viziuni despre artă, stadiul clasic fiind expresia concretizării acestei viziuni. Când actul de creatie dobândește constiinta individualității, când realizează un univers ficțional propriu se ridică problema gustului estetic si, implicit, a unei judecări, a unui spirit critic. Poezia modernă se definește, printre altele, cu notele de „spirit critic”, „rationaliste”, „actualizate” – în sens de refuz al traditiei.

și totuși, pe întregul continuum istoric, cu toată discontinuitatea principiilor, credinta, implicită sau explicită este prezentă, sacrul fiind originalul de la care se împărtășesc toate formele culturii.

Geneza poeziei, ca actul expresiei amintitei relatii apel – răspuns, necesită descrierea fenomenologică atât pentru a arăta specificul artistic cât si pentru a-i pune în evidentă continutul religios.

Este necesară aici o scurtă rememorare; modul teandric asociază omul la lucrarea divină. Teandria este uniunea intimă între Dumnezeu si om, iar modelul desăvârșit este Iisus Hristos.

Din perspectiva creatiei poetice si admitând valabilitatea universală a principiului teandric, poetii („geniile” – Nichifor Crainic) apar ca profeti naturali ai lui Dumnezeu în lume. Poezia este, în consecință, o revelatie naturală, în timp ce mistica este revelatie supranaturală, divină. Revelatia naturală o are poetul (geniul), cea supranaturală sfântul.

Viata mistică parcurge trei etape: purificarea, iluminarea, desăvârșirea sau unirea („îndumnezeirea” – Dumitru Stăniloae), în timp ce creatia poetică este declansată de inspiratie. Aceasta, inspiratia artistică, se manifestă printr-o dinamică mintală care n-a fost încă identificată si descrisă de psihologie, se manifestă în constiintă fără a o percepe, parcă suspendând perceptia si se cristalizează printr-un mod particular de input, adică de a introduce în constiintă acte de constiintă, idei, informatii, miscări, care, pe dimensiunea cognitivă sunt aleatorii.

Diferentele evidente le-am pus în valoare pentru a arăta specificul

creatiei literare. Desi e vorba de un act de credință, între procesul mistic si inspiratie este o diferentă de grad si una de sens. Cea de grad este detectabilă din cele de mai sus, cea de sens este dată de creatie.

⁴i mai clar, poetul creează ca om, în suferință, jertfindu-se pe sine. Căderea sa din Eden, decădere din punct de vedere divin, din punct de vedere uman e un câstig, -omul „poate si creează ca Dumnezeu” (Nae Ionescu) – îi dă un sentiment al nemulțumirii de sine. Năzuiește să-si depășească limitele: limitele pot fi încercate înspre mântuire sau înspre cădere. „Opera de artă, ca si sistemul filosofic este un rezultat al necesității noastre de absolut si reprezintă pentru fiecare din noi, în felul nostru un absolut, dar care este unul al nostru, subiectiv, *fructul necesității universale umane* de absolut, dar nu absolutul însusi. „Ca să mergi la absolut trebuie să depășesti si arta, si filosofia, si treci în religie”⁷.

Dar prin artă, cu ea ca modalitate de fiintare, se poate ajunge la religie? Răspunsul presupune un ocol care m-ar aduce în punctul de unde am plecat: imaginea poetică, rezultată din *trăire*, ne aseață în perspectiva absolutului, dar al celui subiectiv, omenesc. Poezia este o propedeutică si o împlinire; propedeutică pentru că deschide calea, iar împlinire pentru că purifică.

Vehicolul care duce trăirea înspre zaristea împlinirii este cuvântul. El se rosteste a rugăciune: la Octavian Goga cuvântul îi deschide calea spre Dumnezeu pentru a-i da „tăria urii si-a iubirii” din care „Încheagă-si glasul de aramă / Cântarea pătimirii noastre”.

Pătrunzând în cel de-al doilea orizont, cuvântul dă expresia externă a viziunii. În exemplul de mai sus cuvântul angajează corelativul apel / răspuns, dar în numele si pentru un scop social, moral si drept. Cuvântul / rugă este al unui mesaj pământesc.

În *Rugăciunea* lui Vasile Voiculescu cuvântul înseamnă căutare, una care să conducă spre religie, spre un absolut diferit de cel individual: „Nu tai piatră, să-ti ridic minune / Îti cioplesc un templu din plăpând / Sus pe limpezi stâlpi de rugăciune / Bolti de dor sub turla mari de gând /”. Ceea ce rămâne impalpabil dobândeste în poezie un caracter concret; piatra refuzată ca material pentru expresia credinței este înlocuită cu elemente

⁷ Nae Ionescu, *Curs de logică*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1993;

ce nu pot fi determinate, desi li se sugerează forma: bolti de dor, turle mari de gând. Aceste nedeterminări sunt interiorizate si compun o năzuintă specifică marilor mistici – extazul: „Inima cu sânge-n amăgire / A rămas pe-un tărnm fără talaz / ^ai pornesc prin vasta mea nestire / Să Te caut cu antene de extaz /”.

O observatie de ordin general se impune; ortodoxismul românesc are trăsături particularizante; satul, natura, obiceiurile, munca fac parte din **întregul** dominat de credință. Dacă adăugăm mărturisirea lui Vasile Voiculescu: „N-am nici un merit *că cred*, m-am născut asa; nici o luptă patetică nu mi-a încercat credinta” putem ajunge, peste diferentierile si atât de tensionate dispute traditie – modernitate, la concluzia, anticipată deja, că religiozitatea este o componentă a eului creator. **Cântecul potirului** a lui Nichifor Crainic, poezia lui Radu Gyr, în fapt întreaga antologie a poeziei religioase cuprinzând 130 de autori⁸ dintre cei mai diferiti sub raportul expresiei, a principiilor poetice animate, a universului poetic creat sunt exemple peremptorii. Mă refer doar la moderni cum ar fi Macedonski, Arghezi, Blaga, Ion Pillat, la neomoderni, Ion Caraion, Marin Sorescu, A. E. Baconsky, la cei de factură traditională Valeriu Anania, Ioan Alexandru sau la cei al căror univers poetic e încă deschis: Nicolae Dabija si Leonida Lari.

Un alt orizont al cercetării s-ar putea desfășura pe temeiul fenomenologiei motivelor existente în poezia religioasă în relatie cu viziunile mistice. Unul din acestea este cel al luminii divine: interpretarea lui Lucian Blaga privind conceptia lui Dionisie Areopagitul este de-o expresivitate care conduce la pozie dar si la viziunea asupra credintei. În relatie de completitudine interpretarea va deveni la Ioan Alexandru o litanie domoală plină de tâlcuri care îndreptătesc concluzia că sacrul este cuprins în mod structural existentei ca existntă; pentru români FIRII si nu FIINTeI. ÎN-TOT-DE-A-UNA scria Mircea Vulcănescu sugerând această componentă. Să construim această relatie de completitudine:

⁸ Florentin Popescu, *Antologie a poeziei religioase românesti*, vol. I-II, Bucuresti, 1992 – 1999;

⁹ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 10 *Trilogia valorilor*, Ed. Minerva, Bucuresti, 1987;

Lucian Blaga: „Lumina divină, ce se revarsă asupra lumii, se adaugă lumii create, sau poate că lumea a fost creată dintru început în acest mediu, străbătut de liniile de forță ale lumii divine... Creaturile străbătute de lumina divină se transfigurează, pătrunse de dorul întoarcerii la Dumnezeu”⁹;

Ioan Alexandru:
 „Lumină lină lini lumini
 Răsar din codri mari de crini
 Lumină lină cuib de ciară
 Scorburi cu miere milenară
 De dincolo de lumi venind
 ăi niciodată poposind
 Un răsărit ce nu se mai termină
 Lină lumină din lumină lină”¹⁰

„Leac divin”, „logos sfânt” sunt nominalizări care dau măsura în care creaturile se îndumnezeiesc, înălțarea se petrece printr-o acțiune a stimulilor ce ascut sensibilitatea: lumina vine de sus, senzația de înălțare e dată tocmai de forța divină care-l cuprinde, iar în pozie „Deasupra stinsului pământ” e logos sfânt, cuvântul ce pentru poet și poezie poate fi CUVÂNTUL.

* * *

Poezia religioasă, cum de altfel s-a remarcat, este destul de palid prezentată în cuprinsul componentei literare a culturii române sub raportul valorizării într-un sistem axiologic. Nici perspectiva analitică nu este în mod deosebit reprezentată. Astfel, consider necesar fixarea unor repere care, oricând, prin contribuții aprofundate pot fi augmentate.

1. Poezia religioasă este rezultatul unei simțiri la nivelul genezei: poezia este rodul inspirației – la modul general vorbind, mistica este rodul revelației divine: revelația este termenul comun. Prima este naturală, cea de-a doua divină.

2. Poezia religioasă este concretizarea expresivă a nevoii de absolut; un „absolut” subiectiv, omenesc, diferit de absolutul religiei. Poezia deschide drumul către religie.

3. Poezia înseamnă o formă de expresie a tragismului determinat de dezechilibrul lumii umane. Lumea creată de Dumnezeu este armonioasă, echilibrată, semnificând „frumosul”. Omul, prin căderea în păcat, este o ființă care-și orientează creația spre refacerea întregului. Construiește

¹⁰ Ioan Alexandru, *Imne*, Editura Eminescu, București 1975, p.96

mereu universuri de gânduri prin cuvinte, de imagini, expresii ale aceleiasi nostalgii dar n-are posibilitatea de a le testa validitatea. Tensiunile înalte între acceptare si tăgadă se regăsesc în mari împliniri artistice. La Tudor Arghezi sau ^atefan Augustin Doinas.

Fiecare poet își edifică viziunea sub specia universalului. Arta are această calitate. Înălțările si căderile, îndumnezeirea sau păcatul turnate-n slove de nesters dau în fond imaginea omului, al celui care, în fiecare act al său, se împărtășeste de la ceva sacru – Dumnezeuul tuturor văzutelor si nevăzutelor.

Ioan O.Rudeanu

Cultura si arta bizantină în timpul lui Justinian

Abstract

In the study entitled The culture and the Byzantine art during Justinian, the author presents the Orthodox Christian art which had formed around Constantinople in the 6th century. It can be defined as a symbiosis of Oriental, Hellenistic, Roman elements, all these receiving a Christian coloratura. A special attention is given to the architecture and art of the well-known churches in Constantinople during that time: „Saint Sophia” and „The Holy Apostles”. The author makes then a connection with the religious edifices in Constantinople, Greece and the entire Christian East, closing with some general considerations about the written culture, well developed during Justinian.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Epoca lui Iustinian se remarcă atât prin realizările de ordin politic, militar, economic si legislativ cât si prin cele de ordin cultural, arta cunoscând în această perioadă „prima ei epocă de aur”. Aflat la răscrucea strategică dintre Orient si Occident, Bizantul profită de numeroasele contributii ale culturilor vecine în crearea artei sale fundamental crestine, produs al unei vaste sinteze.¹

¹ Michel Quenot, „Icoana, fereastră spre absolut”, Editura Enciclopedică, Bucuresti, 1993, p. 18

În cadrul unei periodizări a culturii bizantine, perioada lui Iustinian se înscrie cronologic în așa numita cultură protobizantină, desemnând totalitatea manifestărilor culturale aparținând atât culturii grecești cât și celei latine din epoca Imperiului bizantin timpuriu. Sinteza protobizantină, alcătuită atât din moștenirea culturală greco-elenistică, cât și din cea romană, a preluat și a perpetuat clasicismul și elenismul grec, dar a simțit și nevoia încreștinării valorilor acestora, astfel că doar pe parcursul unei lungi evoluții s-a cristalizat și dezvoltat o cultură greacă în spirit creștin.²

Cultura protobizantină se prezintă sub o mare bogăție și varietate care, fie continuă unele genuri preexistente în cultura clasică și elenistică, fie promovează altele noi, concordante cu tendințele și trebuințele spirituale ale societății. Realizările din domeniul culturii au fost întregite în Bizanț de creațiile artistice încheiate drept într-un stil propriu, cel bizantin, care a absorbit și a sintetizat în egală măsură elemente ale artei elenistice, cu senzualismul ei, și ale celei orientale, cu tendințele sale expresioniste. Astfel, arta bizantină nu este o creație pe deplin nouă, ea continuând, cu mai multe surse de inspirație, pe care le-a sintetizat în noul mediu artistic creștin și, mai apoi, le-a difuzat dincolo de hotarele imperiului. La începuturile sale creștinismul nu a dezvoltat o artă proprie deosebită, totuși Sfânta Tradiție păstrează dovezi că în cult, încă de la început creștinii foloseau icoana și alte obiecte, prelucrate în mod artistic. În catacombe s-au găsit scene din istoria sfântă, însă această artă a fost mai mult figurativă, cu simboluri simple ce exprimau ideile creștine.

Odată cu triumful creștinismului în secolul al IV-lea, libertatea dobândită de creștini a avut o înrăurire aparte, care a însemnat o dezvoltare deosebită a unei noi arte: arta creștină. Datorită mediului de apariție și dezvoltare a creștinismului, precum și a specificității lui, a fost permanent necesară menținerea unei arte creștine oficiale, care să se distingă de arta profană. După acest secol multe temple și sanctuare păgâne au fost transformate în biserici creștine, aceste transformări impunând și modificarea vechilor locașuri în plan artistic.

Arta creștin-ortodoxă s-a format în jurul Constantinopolului, ajuns deja capitală de imperiu, fiind o simbioză de elemente orientale, elenistice,

² Andea, „*Sinteza de istorie bizantină*”, Editura Mirton, Timisoara, 1995, p.69-70

romane, însă toate acestea au dobândit o coloratură creștină. Putem adăuga faptul că „deși se afla în serviciul bisericii, arta bizantină nu era doar o artă religioasă ci și o artă profană, care se afla în slujba preamăririi suveranului. Aceasta tendință provenea din Orient, unde, din timpuri străvechi, se practica proslăvirea faptelor de vitejie ale împăraților”.³ Prin situarea sa geografică Constantinopolul apare drept un creuzet, în care elemente ale unei civilizații glorioase au fost contopite și turnate într-un tipar original, astfel rezultând o nouă artă creștină.

Noua artă imperială născută în secolul al IV-lea în Constantinopol, ca o continuare firească a celei greco-romane, capătă în secolul al VI-lea, datorită preocupărilor împăratului Iustinian și a soției sale, Theodora, o formă nouă în care elementele orientale se înmulțesc. Principalii arhitecți ai programului de reconstrucție desfășurat de Iustinian, sunt de origine din Asia Mică, precum Anthemius din Tralles și Isidor din Milet. Planimetria, tehnicile de sculptură și decorațiunile folosite de aceștia, în palatele și bisericile pe care le construiesc, provin din Orient. Astfel, sarpanta edificiilor religioase cu plan bazilical este înlocuită cu cupole pe pandativi, iar decorațiunile murale tradiționale fac loc mozaicurilor.

Dar oricât de puternică a fost influența orientală a esteticii persane asupra artei bizantine, tradiția elenistică, rămânând mereu vie și dominantă în Bizanț, a împiedicat arta creștină să fie copleșită de cea a Orientului. Arhitectura bizantină a adoptat rar bazilica cu bolti semicilindrice și a rămas refractară la cupola ovoidală pe trompe de colt, la acoperirea cu cărămizi emailate, la arcul frânt și la cel în potcoavă. Aceeași împotrivire se constată și față de practica stilizării figurii umane în arta desenului oriental, cel bizantin păstrând realismul.

Realizarea cea mai de seamă a artei bizantine din epoca lui Iustinian rămâne biserica Sfânta Sofia din Constantinopol construită între anii 532-537, de arhitecții Anthemius din Tralles și Isidor din Milet. Așezată pe locul vechii bazilici Sf. Sofia a lui Constantin, distrusă în vremea răscoalei Nika, ea s-a dorit de către Iustinian un edificiu extraordinar, atât prin dimensiuni cât și prin cantitatea de materiale prețioase folosită la decor. Lucrările la Sf. Sofia au necesitat, în vederea îndeplinirii scopului

³ Ionescu, Boeru, „*Arta bizantină*”, Editura Prietenii cărții, București, 2000, p.14

fixat de Iustinian, sume imense. Impozite noi și măsuri arbitrare s-au impus pentru a se face față cheltuielilor, amvonul singur costând veniturile pe un an ale Egiptului. În afară de aceasta Iustinian porunca guvernatorilor și funcționarilor din provincii să-i trimită materialele cele mai bogate ale vechilor monumente antice. Astfel din Efes i se trimit opt coloane în verde antic, iar alte opt coloane de porfir, pe care le primește, sunt luate de la un templu al soarelui. Alte materiale au venit din Cyzic, din Troada, din Atena punându-se apoi la contribuție carierele de marmură vestite ale Proconezului. De aici a rezultat acea mare diversitate a marmurelor întrebuințate, a pietrelor de toate culorile, combinate cu atâta gust în policromia care caracterizează acest monument.⁴

În timpul construcției o serie de povestiri fantastice circulau prin popor, descriindu-se tot felul de minuni legate de eveniment. Astfel se povestea cum un înger ar fi descris, în vis, împăratului planul clădirii; un altul iar fi dezvoltat locul unde erau ascunse acele comori cu care împăratul a reușit să depășească momentele de criză; un altul iar fi indicat locul absidelor, toate acestea arătând puternicul impact pe care l-a avut asupra închipuirii populare acest eveniment.⁵ Într-adevăr, împăratul s-a interesat foarte de aproape de lucrări, venind zilnic aproape pe șantier, pentru a-i îndemna pe locuitori, contribuind adesea cu sfaturile sale, când arhitecții se aflau în vreo încurcătură. În condițiile în care lucrările s-au desfășurat rapid, „un fluviu de argint curgând”, după expresia lui Lydos, spre locul construcției, și nici o cheltuială nefiind crutată, în cinci ani biserica a fost terminată, la 27 noiembrie 537 fiind inaugurată. Aspectul general exterior era grandios, însă, ca orice biserică bizantină, adevărata valoare era interiorul. Înaintea construcției se afla o mare curte înconjurată de portice, în mijlocul căreia o frumoasă fântână de marmură arunca coloane de apă. De aici se pătrundea într-un dublu narthex, care dădea, prin nouă uși, în biserică. Aceasta e cuprinsă într-un spațiu dreptunghiular de 77 m lungime și 71 lățime, interiorul fiind împărțit într-o parte centrală, navă, acoperită cu o cupolă enormă, și două părți laterale. Cupola se sprijină pe

⁴ N.Bănescu, „Istoria Imperiului Bizantin”, Editura Anastasia, București, 2000, p.681

⁵ Charles Diehl, „Figuri bizantine, I-II”, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 474

patru mari arcuri, care la rândul lor se reazemă pe patru stâlpi colosali. Două din aceste arcuri, pentru a oferi mai multă rezistentă, sunt închise de un zid plin, susținut de două etaje de coloane. Pe cele două arce perpendiculare pe navă, cel oriental și occidental, se sprijină două semicupole. În fundul hemiciclului acoperit de semicupola orientală, se deschid trei abside. Cea din mijloc formează sanctuarul, cele laterale se deschid în părțile de jos, care sunt împărțite în două etaje. Etajul de sus formează gyneceul și era rezervat femeilor. Acolo venea împărțeaua înconjurată de suita sa.⁶

Minunea acestui edificiu era cupola colosală care îl stăpânea. Se pare că din arhitectura orientală, în special din cea a Persiei, au luat arhitectii lui Iustinian ideea acestei realizări și, e posibil ca aceste metode de construcție să se fi propagat prin Siria în Asia Mică și de acolo la Constantinopol. Arhitectii lui Iustinian apreciau însă aceste metode cu o îndrăzneală necunoscută, făcând operă de adevărați creatori. Cupola centrală a fost una din problemele cele mai grele, din cauza proporțiilor enorme ce i s-a dat. A primit inițial ca suporturi patru stâlpi masivi, ale căror pietre, așezate cu o grijă extremă au fost prinse cu ciment și legate cu crampoane de fier. Pentru cupolă dificultatea era și mai mare. Pentru a-i micșora greutatea, se folosiră materiale speciale, cărămizi dintr-un pământ alb, spongios, extraordinar de ușoare, fabricate în Rhodos. Cinci bucăți dintre acestea de abia aveau greutatea unei cărămizi obișnuite. Astfel se ridică această cupolă, la mai mult de 55 m deasupra pământului, „operă admirabilă și înfiorătoare în același timp”, după cuvântul lui Procopius din Cezareea. „Ea părea că atârna de cer printr-un lant de aur” adăuga același.⁷

Cu toate aceste precauțiuni temerile au fost în curând justificate, anii care au urmat inaugurării fiind străbătuti de cutremure de pământ foarte violente, care au fisurat cupola. La 7 mai 558 ea se prăbuzi, zdrobind sub dărâmăturile ei amvonul, o minune a artei. Cauza acestui accident s-a crezut a fi ridicarea prea repede a esafodajelor de lemn care o susțineau, în graba care se puse pentru lucrul mozaicurilor, care trebuia să decoreze cupola. Împăratul s-a grăbit să repare stricăciunea. Anthemius și Isidor

⁶ *Ibidem*, p.476-478

⁷ Procopius din Cezareea, „*De edificiiis*”, Traducere G. Popa Lisseanu, Bucuresti, 1939

nu mai erau însă în viață. Acesta din urmă lăsase însă un nepot, Isidor cel tânăr, care a fost însărcinat cu lucrarea. El a întărit arcurile și a înălțat cupola cu încă 30 de picioare, dându-i o avântare mai mică, o formă generală mai puțin îndrăzneată. Cupola aceasta, în diametru de 33 m, terminată în decembrie 562, mai puțin frumoasă dar mai solidă, e aceea care se vede azi. Ea a fost inaugurată din nou cu mare pompă. Gustul de măreție a lui Iustinian se vădește însă, mai cu seamă, în decoratiunea clădirii, secolul al VI-lea fiind stăpânit în întreg imperiul de gustul pentru lux pompos și rafinat.

Altă dată, în arhitectura clasică, decoratia era întotdeauna subordonată construcției generale, însă acum decoratiunea există prin ea însăși. Capitelul bizantin se acoperă de o dantelă de piatră care prinde aspectul unui adevărat filigran. Combinațiile unei policromii îndrăznețe se amestecă în colonade și unesc în îmbrăcarea zidurilor, rosul porfirului cu negrul și albul marmurei. Jos pe pardoseala bisericii, pe părțile inferioare ale zidurilor marmurele de toate culorile, jaspul, alabastrul, serpentinele și porfirele se împletesc în combinații nuanțate de mâna celui mai fin pictor.

Astfel era arta cea nouă care se revelează în Sf. Sofia: „Înăuntru, sub marea cupolă, se ridică o mare tribună, amvonul, o minune de artă în care strălucirea fildeşului și argintului, scânteierea pietrelor pretioase se unea cu marmurile cele mai bogate. Peste amvon era aruncat un dom îmbrăcat în plăci de aur încrustate cu pietre scumpe și în vârful căruia era înfiptă o cruce. În fața absidei care alcătuia altarul, o măreată despărțitură de argint cizelat. Pe coloanele ce formau acest iconostas se desfășeau, în medalioane, chipurile lui Iisus și ale Fecioarei, ale arhanghelilor, profetilor și apostolilor. Dar mai ales altarul din spatele iconostasului era o adevărată minune. Sfânta masă era toată de aur și deasupra ei patru coloane de argint aurii sprijineau un dom pe care se înălța o cruce de aur. În fundul absidei era scaunul patriarhului, în argint aurit. ⁸ i dacă am vrea să ne facem prin cifre o idee despre această măreție, să notăm că, după Procopius, numai în altarul Sfintei Sofii erau 40.000 livre de argint”.⁸

Dar ceea ce pare a fi stârnit mai cu seamă admirația contemporanilor era frumusețea luminii de care se umplea biserica noaptea, la marile

⁸ Bănescu, *op. cit.*, p.686

sărbători. Luminată de zecile candelabre în formă de copaci, de lămpile în formă de corăbii, de lanternele aeriene agățate la baza circulară a cupolei, biserica strălucea ca un incendiu splendid, anunțând de departe navigatorilor apropierea de capitala și de gloria lui Iustinian. De acum Hagia Sofia va deveni un nume de referință în domeniul artistic.⁹

Când împăratul își văzu visul realizat și toate acele splendori care erau în opera sa, alergă la amvon și acolo, cu mâinile întinse, exclamă: „Slavă lui Dumnezeu care m-a învrednicit a săvârși o asemenea operă. O, Solomoane, te-am învins!”.

În timp ce Iustinian își construia catedrala sa, Theodora se interesa de ridicarea unui alt edificiu, care merită a fi menționat alături de Sf. Sofia. Este vorba de Biserica Sfintii Apostoli. Înălțată pe locul ocupat de bazilica începută în secolul al IV-lea de Constantin cel Mare și sfârșită de Constantius, noua bazilică începută în 537 este terminată 13 ani mai târziu, la 28 iunie 550. Construcția a fost supravegheată de cei doi arhitecți principali de la Sf. Sofia, care au desfășurat și aici toate splendorile decoratiunii bizantine. „O pădure de coloane, culese fără îndoială din templele păgâne în cea mai mare parte, forma de jur împrejurul grădinii un îndoit etaj în culori bogate; pe sol, pe ziduri, marmure pretioase erau dispuse în mozaic. Pe bolta cupolelor, pe pereți, mozaicurile înfățișau alături de Hristos triumfător, înconjurat de Fecioară și de Apostoli, episoadele principale din viața pământească a mântuitorului.

Dar mai cu seamă prin planul construcției, biserica Sf. Apostoli merită un loc însemnat în istoria arhitecturii bizantine. Ea avea forma unei cruci grecești și, pe când la Sf. Sofia o singură și enormă cupolă încorona clădirea, aici se ridicau cinci cupole, la intersecția și extremitățile ramurilor crucii. Acestea erau inovații care trebuiau să aibă un mare viitor în istoria arhitecturii bizantine. Sf. Sofia foarte greu de imitat, a rămas aproape unică; Biserica Sf. Apostoli a servit însă de model în veacurile următoare.

Cea mai mare parte a edificiilor religioase din Constantinopol, din Grecia și din tot Răsăritul reproduc aceste cupole multiple și sistemul său de construcție centrală: San-Marco din Venetia nu e decât o replică a Bisericii Sf. Apostoli”.¹⁰ Iustinian a pus să se azeze în această biserică,

⁹ Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VI-e siècle*, Paris, 1901, 484-486

¹⁰ Bănescu, *op. cit.*, p.688-689

pentru el și Theodora, două mărete sarcofage din marmura cea mai rară, în care s-au depus mai târziu sicriele de aur ale acestor suverani.¹¹

Bisericile din Ravena reprezintă, de asemenea, capodopere ale stilului decorativ bizantin al epocii. Aici, mai ales, trebuie căutate cele mai frumoase mozaicuri ale secolului al VI-lea.

În Biserica San Apollinare Nuovo, pe ziduri se suprapun trei zone acoperite de mozaicuri, desfășurându-se deasupra arcașelor. Zona inferioară aparține epocii lui Iustinian, iar cele superioare epocii lui Theodoric. În zona inferioară două lungi procesiuni, una a sfinților, alta a sfințelor, par a se îndrepta către Hristos și Fecioară care stau pe tronuri. Charles Diehl consideră că în aceste frize somptuoase, în această procesiune a sfințelor mai ales, cu costumele strălucitoare și alcătuirea fermecătoare, stăruiește o amintire depărtată a frizelor Panatheneelor.¹²

„Dar la Biserica San Vitale mai ales, apar toate splendorile ale mozaicului bizantin din veacul al VI-lea. Pentru a judeca arta lui Iustinian, nu există monument mai însemnat, mai complet decât seria de reprezentatii care, de la pardoseală până la boltă, tapisează corul și absida, unde pe fond de aur Hristos tronează între arhangheli și sfinți, și mai ales în cele două mari Tablouri de istorie care, de o parte și de alta a absidei, îi reprezintă pe Iustinian și Theodora în mijlocul curții lor”.¹³

La Biserica San Apollinare in Classe se regăsește același amestec complex al vechilor și noilor tradiții. Alte biserici în epocă, ctitorite de Iustinian sau Theodora sunt: Sfântul Ioan din Hebdomond, Sfântul Mihail din Anaple, Sfânta Maria din Vlaherne, Sfânta Irina de pe acropolea Constantinopolului, Sfântul Ioan din Efes. Din cauza iconoclasmului puține din frescele și mozaicurile realizate în perioada lui Iustinian s-au păstrat. Mozaicurile din Thessalonic, Cipru, Sinai și Ravena ating culmea acestei arte, iar cele de la San Vitale se pot constitui în barometrul perfect al artei bizantine iustinieni.

Arta iconografică a cunoscut și ea dezvoltare. Nu ne-au rămas, însă, prea multe dovezi în acest sens. Totuși, Michel Quenot, om cu preocupări în această privință susține în urma unor studii specifice în acest sens că

¹¹ Diehl, *Iustinien et la civilisation byzantine au VI-e siècle*, Paris, 1901, 487-488

¹² Bănescu, *op. cit.*, p.690

¹³ *Ibidem*, p.690

„portretul sacru există ca atare din vremea lui Iustinian I [...] lumea bizantină pregătindu-si sub domnia lui forma specifică definitivă, foarte deosebită de universul roman”.¹⁴ Miniaturile bizantine au cunoscut si ele o dezvoltare, „artistii bucurându-se în executarea lucrărilor, de o mai mare independentă, comparativ cu arta oficială”.¹⁵ Manuscrisele, păstrate în număr destul de mare, se pot clasifica în: profane si religioase. Dintre cele profane putem aminti: *Iliada din Ambrosiana* si *Virgiliu din Vatican*, *Dioscoride*, *Topografia creștină* a lui Cosmas Indicopleustes, *Geografia* lui Claudiu Ptolemeu. Dintre manuscrisele religioase pot fi enumerate: *Biblia din Cotton*, *Ruloul lui Iosua*, *Evanghelia* din Siria Antică si *Evanghelia din Rossano*. tesăturile si tapiseriile au dominat acest tip de artă, curând după introducerea producerii mătăsii. Sculptura a fost printre putinele arte care a căzut într-un con de umbră. Cauza trebuie căutată în faptul că Biserica Ortodoxă a interzis venerarea imaginilor sculptate. Sculptorul figura doar ca un auxiliar în serviciul arhitectului.

La început, când Constantinopolul devenise capitală, tradiția romană a statuilor imperiale s-a mutat din cetatea eternă în noua capitală. În Forum se puteau admira statuile lui Constantin, a fiilor săi si a Elenei. Imitând coloana lui Traian, Theodosie în 386, si Arcadius în 403, au înălțat coloane ale căror basoreliefuri evocau victoriile asupra barbarilor. Din basoreliefurile provenite din această epocă, multe sunt mediocre, însă au rămas si unele realizări deosebite cum ar fi, portile basilicii Sancta Sabina din Roma. Sculptura în fildes a cunoscut si ea un progres, satisfăcând gustul pentru lux al bizantinilor. Dipticele consulare constau din două plăci de fildes sculptat, adesea încadrate într-o ramă de aur, fiind comandate de consuli si apoi chiar de particulari, care, cu anumite ocazii speciale (numiri în funcții, căsătorii) erau oferite rudenilor, prietenilor, marilor functionari de stat si chiar împăratului. Printre cele mai reusite pot fi amintite: Dipticul lui Atanasie, cel al lui Magnus si cel al lui Philoxenus. „Acestui tip de sculptură îi apartine si faimosul fildes Barberini (aflat azi la Muzeul Luvru), a cărui valoare artistică este cu totul remarcabilă”.¹⁶

¹⁴ Quenot, *op. cit.*, p.25

¹⁵ Ionescu, Boeru, *op. cit.*, p.79

¹⁶ *Ibidem*, p.92

Centrul cel mai important al prelucrării fildeşului rămâne Alexandria, dintre lucrările de o calitate deosebită iesită de aici, putem aminti: Dipticul de la Vatican, placa de fildeş de la British Museum, Pixida din Bologna.¹⁷ Predilectia pentru lux a bizantinilor a dus la dezvoltarea orfevrăriei și a artei prelucrării metalelor. Artă prelucrării obiectelor din aur și argint a fost adusă din Orient și pusă în practică atât pentru împodobirea palatelor cât și pentru înzestrarea bisericilor. Procopiu susține că numai pentru altarul Sfintei Sofii s-au folosit peste 40.000 de lire de argint. Unele texte vorbesc despre tronul lui Iustinian încărcat cu podoabe de aur și pietre pretioase. „Maestrii orfevrieri din Constantinopol au creat nenumărate obiecte religioase: cruci, vase de împărtășanie, potire, lingurite, tipsii dar, din nefericire, foarte putine s-au păstrat”.¹⁸ În Cilicia, au fost descoperite medalioane de aur cu motive creștine, în Cipru s-au descoperit plăci de argint cu reliefuri sub formă de cruci, monograme, sfinți, toate executate într-un stil elenistic. O importantă apartă o are tezaurul descoperit la Monza, în Italia, cu ciudatele sale fiole de argint.¹⁹ Între obiectele de artă fac parte și așa numitele emailuri cloisonne.²⁰ Tehnica prelucrării lor a fost împrumutată de la persani.

S-au descoperit numeroase bijuterii care provin din această perioadă. La British Museum se păstrează o bogată colecție de inele din aur, sigilii, tortite decorate cu monograme sau efigii de sfinți. La Muzeul Ermitaj este expus un colan din aur, format din 20 de medalioane ornate, fiecare cu două busturi, împăratul Iustin al II-lea și împărăteasa Sofia, de care este atârnată o plăcută din aur pe care se află reprezentat un soldat învingător, îmbrăcat în costum antic, între două figuri alegorice, realizat prin tehnica de presare la rece. Este foarte probabil ca aceste obiecte de orfevrărie să fi fost create în Egipt sau Cilicia, căci poartă mărcile evidente ale artei Orientului elenistic.

Cultura scrisă este și ea foarte bine dezvoltată în timpul lui Iustinian printr-o varietate de genuri literare. Scrisul istoric are numerosi

¹⁷ Casetă, cu capac, de formă aproape rotundă, de uz bisericesc

¹⁸ Ionescu, Boeru, op. cit., p.93

¹⁹ Sticlute de argint, mici, rotunde și plate în care se ținea mirul pentru candelă

²⁰ Email lucrat prin turnarea materialului în despărțituri sau compartimente metalice, în funcție de motivul decorativ

reprezentanți din această perioadă, la loc de cinste fiind Procopiu din Cezareea Palestinei. Secretar al lui Belisarie, apoi demnitar la curte, el s-a manifestat mai întâi în domeniul scrisului prin *Cartea războaielor*. La cererea împăratului va întocmi lucrarea *Despre edificii*, cu caracter de panegiric, în care va lauda frumusețea și monumentalitatea construcțiilor civile și religioase înălțate în timpul lui Iustinian și a Theodoriei. Tot lui Procopiu însă i se atribuie și un pamflet, o scriere imundă: *Istoria secretă* (*Historia arcana*), în care accentele critice la adresa celor elogiați în cărțile anterioare depășesc limita normalului, atingând trivialitatea.

Un continuator al lui Procopie a fost Agathias, originar din Asia Mică, care va prezenta faptele marelui Iustinian, dintre anii 552-558. Mai este cunoscut și ca retor și poet, realizând prima antologie epigramistă sistematică. Petros Patrikios, om de legi și diplomat, însărcinat de Iustinian cu organizarea ambasadelor, ne-a lăsat o istorie din care avem fragmente despre ambasadele imperiului și o lucrare despre întocmirea administrației. Menandros Protektor a relatat o istorie în care povesteste faptele până la Mauricius, foarte importantă prin relațiile pe care le dă asupra ambasadelor schimbate de imperiu cu diferite popoare în acea epocă.

Theophanes din Bizant a lăsat o istorie a perioadei cuprinsă între 566 și 581 în care se relatează introducerea viermilor de mătase sub Iustinian, în economia imperiului. Ioan Lydos ne este cunoscut prin *De mensibus* și *De magistratibus populi romani*, continuând o serie de povestiri și considerații în legătură cu demnitățile imperiului precum și informații pentru istoria internă a domniei lui Iustinian. Cronistica reprezintă un alt gen important al literaturii istorice bizantine, domeniu în care activează Hesychios Milesios, Ioan Malalas și Evagrios. Primul scrie o *Istorie universală de la Asirieni la Anastasios* și o *Istorie a domniei lui Iustinian I*. Malalas, sirian din Antiohia, reprezintă tipul cronicarului bisericii creștine, elaborând o cronică, pornind de la timpurile imemorabile până la 574. Evagrios îi continuă pe Socrates, Sozomenos și Theodoritos, realizând o cronică de la Sinodul de la Efes (431) până la anul 593.

Viata monastică a lăsat urmele ei în operele de literatură ascetică, mistică și hagiografică. Ioan Scărarul, a trăit mulți ani în muntele Sinai și a scris opera *Klimax* (*Scara spirituală*), în care descrie treptele înălțării spiritului către perfecțiunea morală. Aceasta a fost lectura favorită a

Bizantului, beneficiind de foarte multe traduceri. În fruntea hagiografilor stă Kyrillos de Skythopolis (Palestina), care si-a propus să scrie o vastă colecție a *Vieților Sfintilor*, dar a lăsat numai câteva, poate din cauza morții premature.²¹ Istoria religioasă mai înregistrează, sub numele lui Ioan din Efes, episcop monofizit din Efes, încă o operă care tratează istoria Bisericii de la începuturi până la anul 585.

Leontiu de Bizant, citorul scolasticii bizantine, s-a remarcat în sectorul teologic filosofic, prin utilizarea din plin a logicii aristoteliene. Prin teoria enipostazei (firea umană își are existența în ipostaza Logosului) el consolidează hristologia secolelor anterioare.

O importantă multiplă (istorică, geografică și artistică), detine *Topografia creștină* a lui Cosma Indicopleustul, negustor înțelept ce a peregrinat extrem de mult, miniaturile din opera sa având o deosebită valoare.²² Literatura lirică din această perioadă este reprezentată de unul dintre cei mai prețuiți alcătuitori de imnuri, Roman Melodul, reprezentantul de frunte al poeziei religioase, a cărui creații sunt utilizate și astăzi în unele biserici ale Răsăritului. Paulius Silentiarius a lăsat două descrieri poetice în versuri, una a Sfintei Sofia și alta a amvonului din această biserică, având o mare importanță pentru istoria artei. Fără a exagera locul și rolul scrisului istoric, ilustrat prin exemplele de mai sus, se poate spune că atât „istoriile”, cât și „cronografele” sau „cronicile”, au contribuit fiecare în felul lor, alături de celelalte genuri și producții literare ale vremii, la îmbogățirea, diversificarea și dezvoltarea creației culturale a Bizantului.

S-a spus multă vreme că arta bizantină a fost o artă monotonă, o artă statică, incapabilă de reînnoiri, care de-a lungul veacurilor s-a mulțumit să repete creațiile unor artiști de geniu. Unii o acuză de canonism excesiv și imobilism. „Arta bizantină a fost o artă vie, și, ca tot ce este viu, a cunoscut epoci de măreție și decadentă, a evoluat, s-a transformat [...]”; s-a spus că arta bizantină a fost în esență o artă religioasă și este sigur într-adevăr că Biserica a exercitat o mare influență asupra ei. Ea a inspirat acea iconografie sacră, destinată să ilustreze temele Vechiului Testament și ale Evangheliei [...]; Biserica și-a exercitat controlul și tutela

²¹ Bănescu, *op. cit.*, p. 680

²² Muntean, *Bizantinologie, I*, Editura Învierea, Timisoara, 1999, p.98-99

asupra acestei arte care a dat mult pentru decorarea bisericii. Dar, pe lângă această artă religioasă, există o artă profană [...] care a ocupat un loc esențial”.²³

Părintele Pavel Florenski, mucenicul intelectual și, de ce nu, sfântul martir al Bisericii Ruse, spune despre artă: „Arta în profunzimea ei, Arta, prima dintre toate activitățile umane și care le uneste pe toate, pe aceasta trebuie să o căutăm. Nu-i poate fi ascuns conștiinței nici măcar textul, darmite întreaga întruchipare artistică a spectacolului preliminar”.²⁴ „i care este oare, arta care a frapat și continuă să frapeze conștiințele prin continutul plin de sens și sămburele de divin, dacă nu arta bizantină?”

²³ Diehl, *Figuri bizantine, I-II*, Editura pentru literatură, București, 1969, p.147

Constantin Rus

Conciliul I Vatican si oficiul petrin. Pozitia canonică a Bisericii Ortodoxe

The First Vatican Council and the Petrine Office

Abstract

The First Vatican Council by its definition of the dogma of papal primacy and infallibility proved to be a significant landmark in the history of the Roman Catholic Church in general, and West-East ecclesiastical relations in particular. The dogmatic definitions referred to also made a strong impact on the post-Vatican I ecclesiology of the Roman Catholic Church, raising a poignant reaction from the Orthodox and Protestant churches. After a period of theological controversies, theologians from both sides have started critically reflecting on the issue. I believe that this process of serious reconsideration of the Petrine Office and its ecumenical implications should continue. This is crucial for the future of the ecumenical movement.

In the first part of this study, an attempt will be made to identify those significant aspects and major facts of the nineteenth century which led the Roman Catholic Church to the dogmatic definition of the primacy and infallibility. This will be followed by a critical scrutiny of the definitions under consideration with special reference to the problematic definitions involved. I will conclude my study with a few observations for future theological and ecumenical reflection, such as:

1. The Petrine primacy needs to be reinterpreted in pastoral rather than in juridical terms. It has to be conceived of as a primacy of ministry (primatus pastoralis) and service (primatus servitii), and not of authority.

2. Primacy is a reality in the church, and not over the church. It is a necessary element for the life of the church. Its role is to safeguard and manifest the unity of the local church as well as the communion of the local churches.

3. *Equality of all the bishops is the basis of the communion of the local churches. All bishops share the same charisma and ministry. Sacramentally and jurisdictionally there cannot be any power higher than that of the bishop.*

4. *It is vitally important that jurisdictional primacy, magisterial primacy and primacy of honour be distinguished from each other, and critically examined in view of new jurisdictional, geographical and ecumenical situations and realities.*

5. *As I see it, there is a growing readiness among the Orthodox (this is, in fact, very apparent in many bilateral dialogues) to ascribe to the Bishop of Rome the primus inter pares and honoris causa in the communion of local churches. This position of Bishop of Rome, however, will not imply any authority. It will only serve for convening pan-Christian councils and for a symbolic link between the local autocephalous churches. These are, of course, brief hints which need further elaboration and serious discussion.*

Conciliul I Vatican¹ prin definiția sa despre dogma primatului papal și a infailibilității papale a demonstrat că este un moment de cotitură în istoria Bisericii Romano-Catolice, în general, și în relațiile bisericesti dintre Apus și Răsărit, în special. Definițiile dogmatice care se referă la această dogmă au creat un impact puternic asupra eclesiologiei post-Vatican I a Bisericii Romano-Catolice, ridicând o reacție amară din partea Bisericilor Ortodoxe și Protestante. După o perioadă de controverse teologice, teologii ambelor biserici au început o cercetare critică asupra acestei probleme. Credem că acest proces de reconsiderare al oficiului petrin și implicațiile sale ecumenice va continua. Acest fapt este crucial pentru viitorul mișcării ecumenice.

În prima parte a acestui studiu, vom încerca să identificăm acele aspecte și fapte majore importante din secolul al XIX-lea care au condus Biserica Romano-Catolică la definiția dogmatică a primatului papal și a infailibilității papale. Această parte va fi urmată de o examinare canonică critică a acestor definiții cu referire specială asupra definițiilor problematice supuse spre cercetare. Vom conchide, apoi, studiul nostru cu câteva observații pentru o viitoare reflectare teologică și ecumenică.

¹ Despre această problemă, vezi: Archbishop Aram Keshishian, *The First Vatican Council Reviewed by the Oriental Orthodox Churches – with Special Reference to Primacy and Infallibility*, publicat în *Wort und Wahrheit*, Revue for Religion and Culture, Supplementary Issue, nr. 4, Vienna, 1978, p. 124-134; R. Metz, *Histoire des conciles*, Paris, 1964; Gustave Thils, *La primauté pontificale. La doctrine du Vatican I. Les voies d'une révision*, Gembloux, 1969; Roger Aubert, *Vatican I* (Histoire des conciles oecuméniques, nr. 12), Paris, 1964; Idem, *L'Ecclesiologie au concile du Vatican I*, în „Le Concile et les conciles”, Chevetogne, 1960.

1. Cadrul istoric

Revoluția franceză a marcat începutul unei noi ere în istoria politică, socială și religioasă a lumii. Efectele sale au fost simțite mult mai mult în Apus. Astfel, socialismul cuplat cu nationalismul a început să triumfe peste monarhism. Cercetarea științifică a pretins supremație deasupra adevărului revelat, naturalul deasupra supranaturalului, rațiunea deasupra credinței. O separare completă a Bisericii și Statului, care fusese anunțată de către Reformă, a ajuns la apogeu în secolul al XIX-lea. Aceste dezvoltări au fost urmate de declinul puterii politice a papalității. De fapt, pierderea puterii politice, pe de o parte, și răspândirea alarmantă a naturalismului, rationalismului și secularismului, pe de altă parte, au amenințat dogmele de bază ale romano-catolicismului.

Reacția Bisericii Romano-Catolice la această situație nouă a fost asupra a două domenii diferite, deși în interdependentă unul cu altul, și anume: primul, descreșterea puterii papale în Biserică; și, al doilea, o teologie conservatoare triumfalistică va apărea ca un răspuns la spiritul liberal al secolului. Această mișcare teologică nouă, care va fi cunoscută ca neoscolasticism sau ultramontanism, își va revendica autoritatea Bisericii Romano-Catolice sub conducerea monarhică a papei.

Prima reacție papală formală față de mișcările „anti-biserică” a venit din partea papei Grigorie al XVI-lea. În anul 1832, el a publicat enciclica *Mirari Vos* condamnând erorile sociale și politice ale vremii. În anul 1854, papa Pius al IX-lea a pronunțat ca dogmă *Immaculata conceptie a Fecioarei Maria*. Mai mult, în anul 1864, el a emis o enciclică intitulată *Quanta Cura* și a atasat la aceasta un document numit *Syllabus Complectens Praecipuos Nostrae Aetatis Errores*. În primul document, autoritatea papală a fost afirmată ca îmbrățișând întreaga viață a ceea ce ea numea *societas perfecta*. Al doilea document, prin limba sa autoritară și de necompromis, a fost o declarație despre războiul total împotriva tendințelor și ideilor moderne. Papa Pius al IX-lea a făcut un alt pas important în declararea centralismului papal. El a numit un număr de cardinali neitalieni, lărgind astfel baza acestui corp ca un simbol al universalității Bisericii Romano-Catolice.

În situația politico-religioasă a secolului, convocarea unui Conciliu general a fost mai mult decât o necesitate. Terenul a fost deja pregătit.

La 26 iunie 1864, papa Pius al IX-lea si-a anuntat public intentia sa de a convoca Conciliul general. Este dincolo de domeniul acestui studiu de a face o prezentare mai detaliată a Conciliului I Vatican. As dori să scot în evidentă câteva fapte si aspecte ale Conciliului pe care le consider că sunt de o importantă crucială pentru o înțelegere deplină si precisă despre definițiile primatului papal si a infailibilității papale.

a) Scopul Conciliului I Vatican a fost acela de a ridica un perete impenetrabil împotriva creșterii tendințelor liberale ale secolului al XIX-lea si de a afirma autoritatea supremă a papei. Prin urmare Conciliul a avut un caracter defensiv încă de la început. Acest fapt, desigur, a avut o orientare imediată asupra limbii, procedurilor si hotărârilor sale.

b) O puternică opoziție s-a ridicat împotriva Conciliului, atât din rândul lumii academice cât si din rândul celei politice, chiar înainte de întrunirea sa. Tinta criticii a fost problema infailibilității papale. Totuși partida împotriva infailibilității a fost minoritară si nu a avut o influență semnificativă asupra hotărârilor sale.

c) Definiția primatului jurisdicțional al papei nu a obținut nici o atenție majoră. Concentrarea discuției atât în lăuntru cât si în afara Conciliului a fost problema infailibilității papale. A fost foarte greu de a se găsi o formulă de concordie (formulae concordia). Formula „*ex cathedra*” a slăbit opoziția. Dar adaosul „*non autem ex consensu ecclesia*” din ultima parte a constituției dogmatice *Pastor Aeternus* a fost o victorie a celor care susțineau infailibilitatea.

d) Conciliul I Vatican în toate aspectele si manifestările sale a fost plănuțit încă din înainte. Controlul papal asupra întregii proceduri si raportul comisiilor a fost direct. Episcopii au fost subiectul unor reguli stricte. Votul unanim asupra problemelor de natură dogmatică a fost schimbat într-un simplu vot al majorității. Există dovezi clare care arată că definițiile dogmatice ale Conciliului nu au fost discutate *in extenso*. Ele nu au fost votate în mod liber. Ele au fost pur si simplu impuse de Curia Romană.

Conciliul I Vatican nu a fost un eveniment ci un proces, în sensul că definițiile pe care le-a formulat au fost apogeul unui conflict de lungă durată dintre Biserica Romano-Catolică si Statele europene, si lupta papalității pentru o putere si mai mare în Biserică. Acesta s-a opus tendințelor conciliariste existente cu o înfățișare puternică asupra puterii

papale și cu un punct de vedere al Bisericii ca o structură organizată universal și condusă de papă. Pe scurt, Conciliul I Vatican a devenit, după cuvintele lui Huns Kung, un „Conciliu, nu al speranței, ci al fricii, nu al reformei și al reînnoirii interne, ci al reacției împotriva lumii de din afară, nu un *aggiornamento*, ci al autoapărării politice”².

2. Critica Enciclicii *Pastor Aeternus*

Constitutio Dogmatica Prima de Ecclesia Christi, cunoscută de altfel sub numele de *Pastor Aeternus* este cel mai important document al Conciliului I Vatican. Prin conținutul și limbajul său el este un produs tipic al teologiei romano-catolice din secolul al XIX-lea. El cuprinde dedințiile dogmatice cheie ale Conciliului I Vatican despre primatul papal și infailibilitatea papală. Mai întâi doresc să prezint punctele majore ale acestor două definiții, iar apoi să fac câteva comentarii.

Primatul papal

În *Decretus pro Graecis* (1439), Conciliul de la Florența declarase deja că „*apostolica Sedes*”, identificat de acum înainte cu scaunul de „*pontifex Romanus*”, a posedat primatul universal și „*plena potestas*” de păstorire, conducere și guvernare a Bisericii universale. Conciliul I Vatican a definit în termeni precisi această cerere a Bisericii Romano-Catolice. Următoarele puncte din enciclica *Pastor Aeternus*³ merită atenția noastră:

Primatul peste Biserica universală a fost promis și dat lui Petru direct (și nu prin Biserică), „printul tuturor Apostolilor și capul văzut al întregii Bisericii luptătoare”⁴.

- Primatul lui Petru nu este „numai un primat de onoare”, ci un primat al „adevărului și propriei jurisdicții”⁵.
- Primatul jurisdicțional al lui Petru este transferat succesorului său, adică episcopului Romei. Cu alte cuvinte, „oricine va succede lui Petru în scaunul său prin înstituirea lui Hristos Însuși va obține primatul lui Petru peste întreaga Biserică”⁶.

² H. Kung, *Infallible? An Enquiry*, trad. de M. Mosbacher, London, 1941, p. 74.

³ Vezi textul enciclicii *Pastor Aeternus* în traducerea engleză, H. Edward, *The Vatican Council and its Definitions*, New York, 1871, p. 221-240.

⁴ *Ibidem*, p. 231-232.

⁵ *Ibidem*, p. 232.

⁶ *Ibidem*, p. 233.

- Primatul Pontificelui Roman nu implică numai o putere de verificare sau conducere, ci „puterea deplină și supremă de jurisdicție asupra Bisericii universale” în problemele referitoare la credință, morală, disciplină și conducere a Bisericii⁷.
- Pontificele Roman posedă „deplinătatea puterii supreme” (*plenitudo potestatis*) și nu „partea principală” (*potiores partes*) a acesteia. Puterea lui este universală, episcopală, ordinară și imediată⁸.

În această conjunctură, doresc să fac câteva comentarii:

Natura oficiului petrin este contestabilă

O înțelegere corectă a privilegiului lui Petru din Noul Testament este de o importanță crucială pentru orice încercare de a evalua teologia primatului papal, așa cum este ea descrisă în linii mari în enciclica *Pastor Aeternus*. Desigur, nu este scopul acestui studiu de a face o exegeză a versetelor cunoscute din Noul Testament – adică de la Matei 16, 18-19; 18, 18. De fapt avem o literatură bogată despre acest subiect. Să înfățișăm câteva puncte.

Este important să notăm că limbajul folosit în enciclica *Pastor Aeternus* este într-o contradicție radicală cu acela al Noului Testament. În mod evident, expresii ca de exemplu: „*jurisdictio*”, „*tota plenitudo ... supremae potestatis*”, „*totius ecclesiae caput*”, „*pater et doctor omnium christianorum*”, și altele, nu corespund teologiei Noului Testament, unde Petru nu apare niciodată ca „Vicar al lui Hristos”. În ce sens este oficiul Petrin distinct de oficiul apostolic? Care a fost natura și scopul privilegiului Petrin? Biserica Romano-Catolică susține că Petru are un „privilegiu trans-apostolic”. Aceasta înseamnă că Apostolii sunt simpli legati ai lui Hristos și numai lui Petru i s-a dat puterea trans-apostolică de a conduce Biserica universală.

Dar faptul este că în Noul Testament nu dăm peste o astfel de linie de demarcație între Apostoli și Petru, între puterea apostolică și trans-apostolică. Cu alte cuvinte, pretinsa superioritate jurisdicțională a lui Petru este străină Noului Testament. Apostolatul a fost unul; harisma apostolică a fost comună tuturor Apostolilor care s-au împărtășit de aceeași

⁷ *Ibidem*, p. 236.

⁸ *Ibidem*, p. 237.

responsabilitate dată de Mântuitorul Hristos (Matei 18,18). Puterea apostolică a lui Petru a fost exact aceeași ca și a celorlalți Apostoli. Structura Bisericii apostolice nu a fost monarhică, ci colegială. De fapt, caracterul comun al harismei apostolice și caracterul colegial al colegiului apostolic au constituit baza unității Bisericii primare, care a fost o comuniune a Bisericilor locale.

Petru poate să fie deosebit de ceilalți, după cum susțin unii teologi ai Noului Testament, din cauza superiorității sale, fiind primul care a mărturisit că Iisus Hristos este Domn și Mântuitor. Dar aceasta nu-l face să fie socotit deasupra Apostolilor. Petru a fost unul dintre cei doisprezece Apostoli, așa cum Biserica Romei a fost una dintre Bisericile locale întemeiate de către Apostoli.

Este Episcopul Romei mostenitor al superiorității Petrine?

Istoria perioadei apostolice nu oferă fapte concrete pentru a justifica pretenția Conciliului I Vatican, potrivit căreia episcopul Romei este succesorul privilegiului Petrin. Petru s-a bucurat de o oarecare superioritate în rândul Apostolilor, despre care am amintit mai sus. Dar acest privilegiu nu a fost o putere permanentă și transmisibilă. Ea a fost limitată la persoana sa și nu a fost o prerogativă a oficiului său ca întemeietor al Bisericii locale din Roma. Întemeind o Biserică la Roma, Petru și-a exercitat prerogativele sale personale, iar spiritul privilegiului Petrin a rămas atașat Bisericii locale din Roma. Dar acest fapt nu implică niciodată o jurisdicție universală instituită în mod divin pentru Episcopul Romei. Când privește poziția Bisericii Romano-Catolice în legătură cu acest subiect, observăm trei elemente problematice:

- Primul, adevăratul concept al succesiunii individuale poartă cu el, eclesiologic vorbind, o contradicție fundamentală: cum poate întru chipa episcopul Romei, fie potențial, fie actual, două autorități episcopale, adică locală și universală? S-ar putea crede că oficiul Romei este absorbit de oficiul universal trans-apostolic. Dacă este așa, atunci pretenția Conciliului I Vatican pentru o putere jurisdicțională universală este lipsită de orice bază eclesiologică.
- Al doilea, episcopii, în mod individual sau colegial, nu sunt succesorii vreunuia dintre Apostoli, ci ai colegiului apostolic ca un tot, iar ei primesc această putere ministerială direct de la Hristos. Prin urmare,

scaunul unui apostol si succesiunea apostolică, adică *sedes* (scaunul) si *sedens* (ocupantul său) trebuie să fie diferite. Acest lucru este foarte important. De exemplu, Patriarhia din Alexandria este scaunul Sfântului Marcu; dar patriarhul din Alexandria nu este urmasul Sfântului Apostol Marcu. De asemenea, Sfântul Tadeu si Sfântul Bartolomeu sunt întemeietorii Bisericii Armene; dar întăistătătorul Bisericii Armene nu pretinde că este urmasul acestor apostoli. Sau Sfântul Apostol Pavel este întemeietorul Bisericii din Grecia; dar arhiepiscopul Greciei nu pretinde că este urmasul Sfântului Apostol Pavel. ³i exemplele ar putea continua. Acest lucru este adevărat despre toate Bisericile care sunt întemeiate de către Apostoli.

- Al treilea, există teologi romano-catolici care încă sustin cu fermitate că papa pretinde jurisdicție universală nu numai ca urmas al lui Petru, ci si ca Vicar al lui Hristos. Acest fapt complică si mai mult problema.

Este superioritatea Petrină identică cu Biserica Romano-Catolică?

Superioritatea Petrină nu apartine de esenta Bisericii, iar aceasta nu poate deveni niciodată un element structural al constitutiei Bisericii. Superioritatea lui Petru a fost personală si nu de natură jurisdicțională. Petru nu poate fi privit niciodată ca întemeietor al „Bisericii universale”, asa cum învată Conciliul I Vatican. Prin urmare, superioritatea episcopului Romei, care este condiționată istoric, geografic si politic, nu implică primatul jurisdicțional al Bisericii Romano-Catolice asupra celorlalte Bisericile locale.

Este important de a diferenția între privilegiul Petrin si papalitate asa cum s-a dezvoltat în decursul istoriei. Este un fapt că primatul Bisericii Romei s-a dezvoltat în primul rând pe baza pozitiei politice a Romei în cadrul imperiului. A da o probă sau o justificare teologică acestei concepii înseamnă o încercare *a posteriori*. Istoria ne spune că pentru prima dată episcopul Romei în persoana lui ^atefan al II-lea a pretins superioritatea lui Petru în mijlocul secolului al III-lea. Apoi textul de la Matei 16, 18-19 a fost citat pentru prima dată în sustinerea pretentiei primatului Bisericii Romei la începutul secolului al IV-lea.

O întoarcere de la primatul de onoare (primatus honoris) la primatul de jurisdicție (primatus jurisdictionis)

Încă de la perioada de început a istoriei Bisericii un oarecare primat de onoare a fost acordat episcopului Romei de către Răsărit. Aceasta nu a fost o tradiție fixă, ci mai mult s-a făcut în mod ocazional și cu oarecare retenere. Totuși în decursul istoriei, statutul episcopului Romei ca *primus inter pares* s-a dezvoltat treptat într-o pretenție pentru un primat de jurisdicție. Aceasta s-a datorat în primul rând rivalităților politico-religioase dintre Răsărit și Apus. Conciliul I Vatican a dogmatizat primatul juridicțional și autoritatea centralistică a papei și a făcut din Biserica Romei un centru atât al autorității cât și al unității Bisericilor locale. Părintele Schmemmann, pe bună dreptate, a afirmat următoarele: „Eroarea eclesiologică a Romei nu constă în afirmarea primatului ei universal. Mai mult, eroarea constă în identificarea acestui primat cu „puterea supremă”, care a transformat Roma într-un *principium radix et origo* al unității Bisericii”⁹.

Nu există nici o justificare teologică pentru pretenția Romei de a fi centrul în jurul căruia trebuie să se adune toate Bisericile locale. Bisericile locale sunt egale, așa cum sunt și episcopii lor. Unitatea Bisericii se manifestă prin comuniunea totală a Bisericilor locale. Nici o Biserică locală nu poate să fie locul pentru unitate. Primatul este o necesitate în Biserică. El este, de fapt, un semn al unității. Dar acesta nu implică puterea juridicțională sau o structură a unității peste Biserică¹⁰.

INFAILIBILITATEA PAPALĂ

Capitolul IV din *Pastor Aeternus* se ocupă de infailibilitatea papală. După ce înfățișează primatul total și absolut al papei asupra Bisericii universale, ea statutează că, prin harul divin, când Pontificele Roman

⁹ A. Schmemmann, *The idea of primacy in Orthodox Ecclesiology*, în A. Schmemmann, N. Afanassieff și N. Kouloumzin, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, The Faith Press, 1973, p. 48.

¹⁰ Distincția pe care J. Ratzinger o face între ceea ce el numește putere „spirituală-juridică” și putere „administrativă” este foarte teoretică și, după părerea noastră, nu corespunde naturii și scopului puterii pe care Conciliul I Vatican a atribuit-o papei. Citat după K. H. Ohling, *Why do we need the Pope?* Trans. by R. C. Ware, St. Meinrad, 1975, p. 100-101.

vorbeste: *ex cathedra* – adică, când își exercită demnitatea sa ca păstor și învățător al tuturor creștinilor de a defini o învățătură de credință sau de morală – el „posedă acea infailibilitate cu care dumnezeiescul Răscumpărător a voit ca Biserica Sa să fie înzestrată”¹¹. După învățătura Conciliului I Vatican, aceasta este „o dogmă revelată divin” și *ipso facto* definițiile episcopului Romei sunt „irevocabile prin ele însele, și nu prin aprobarea Bisericii” (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse*)¹².

Este important să prezentăm câteva din problemele majore care decurg din această definiție dogmatică:

Lipsa bazei biblice și apostolice

Dogma infailibilității papale este lipsită de orice temelie biblică. Aceasta este într-adevăr o problemă serioasă. Până în prezent speculațiile teologice și argumentarea logică nu au reușit să stabilească o legătură posibilă între infailibilitatea papală și învățăturile Noului Testament. De asemenea nici tradiția Bisericii primare nu prevede nici un suport substantial acestei probleme. În încercarea sa de a legitima definiția sa despre infailibilitatea papală din punct de vedere teologic, Conciliul I Vatican a stabilit o interdependentă strânsă între primatul papal și infailibilitatea papală. El a statuat că primatul juridictional al papei se extinde și la puterea sa învățătoarească. El nu este numai primul păstor dar și primul învățător în Biserică. O asemenea legătură nu este acceptată din punct de vedere ortodox, deoarece primatul este o problemă juridică, în timp ce infailibilitatea atinge miezul credinței creștine – natura și înțelesul adevărului.

„Limitările” infailibilității papale sunt teoretice

Conciliul I Vatican se referă în mod clar la „limitările” infailibilității papale. Gasser, raportorul comisiei despre credință, la rândul său, a făcut următoarele remarci: în primul rând, puterea papei nu este absolută sau arbitrară; ea este limitată atât prin dreptul natural cât și prin cel divin. În al doilea rând, Dumnezeu este *solus infallibilis*. Infailibilitatea papei este limitată la relația sa cu Biserica – când el vorbește *ex cathedra* în legătură cu problemele referitoare la credință și morală. În al treilea rând,

¹¹ *The Vatican Council and its Definitions*, New York, 1871, p. 240.

¹² *Ibidem*.

papa poate actiona, nu prin virtutea vreunei noi revelatii, ci prin virtutea asistentei divine¹³.

Totusi rămâne problema: dacă, după Conciliul I Vatican obligatia papei de a consulta un episcop este morală nu juridică – dacă papa poate actiona *non auten ex consensu ecclesiae* – mai mult, dacă nu există garantii juridice care să controleze activitatea sa, atunci asa-numitele „limitări” stabilite de Conciliul I Vatican rămân teoretice dacă nu artificiale. Legând problema infailibilității de conceptul de vicar al lui Hristos, după judecata noastră, Conciliul I Vatican a căzut într-o altă extremă și a afirmat infailibilitatea ontologică și personală a papei.

Cum poate actiona întâistătorul fără consensul celorlalti membri ai trupului eclesial

Conciliul I Vatican a afirmat în termeni foarte clari părerea potrivit căreia consensul Bisericii nu a fost o conditie *sine qua non* pentru exercitarea autorității juridice papale. După părerea noastră, acesta este cel mai vulnerabil aspect al definiției. Înseamnă că papa posedă infailibilitatea fără Biserică deoarece el poate actiona fără autoritatea Bisericii; pur și simplu papa este infailibil *ex sesse*, nu *ex consensu ecclesiae*.

Întrebarea pe care teologul romano-catolic Hans Kung o ridică în legătură cu acest punct de vedere este una validă: dacă papa poate actiona fără autoritatea Bisericii (*consensu ecclesiae*), poate el actiona și împotriva autorității Bisericii? Pur și simplu, Conciliul I Vatican pune papa deasupra conciliului. Problema este că lipsa unui proces al receptării juridice ale proclamatiilor papale *ex cathedra* de către întreaga Biserică, fac Conciliile generale ale Bisericii Romano-Catolice nu numai nefolositoare și *consensu ecclesiae* fără importantă, dar fac papalitatea o structură supra-eclesială.

Doi subiecti ai infailibilității?

Enciclica *Pastor Aeternus* nu este clară despre subiectul infailibilității. După delusurile date de către Gasser nu există decât o singură infailibilitate, dar doi subiecti ai infailibilității: papa (subiectul activ) și colegiul episcopilor

¹³ H. Kung, *Infallible*, p.81-82. Vezi și H. Kung, *The Church*, trans. by R. Ockendon, *Burns and Oates*, 1968, p. 449-450.

unit în jurul capului lor (subiectul pasiv). Ultimul nu este o identitate independentă prin el însuși și, prin urmare, nu se poate opune papei. După învățăturile Conciliului I Vatican, infailibilitatea papei este identică cu aceea a Bisericii¹⁴.

În această situație se ridică următoarea întrebare: Duhul Sfânt apără și garantează infailibilitatea papei și a Bisericii în mod separat? Dacă da, înseamnă că papa este izolat de Biserică și este în legătură directă cu Duhul Sfânt. Iar aceasta este o erezie. Dacă nu, atunci infailibilitatea papei trebuie derivată din aceea a Bisericii și este subiectul ei¹⁵.

Poziția Bisericilor Ortodoxe în legătură cu această problemă poate să fie rezumată în felul următor: Biserica ca un tot, ca o *pleroma* (deplinătate) este infailibilă. Sinodul servește ca un exponent al Bisericii. Prin urmare, el nu este deasupra Bisericii; nu este infailibil prin sine însuși. Infailibilitatea sinodului este derivată din Biserică și este independentă de ea. Deci ortodocșii resping dogma infailibilității papale ca pe un vid lipsit de orice bază biblică și fundament teologic.

Episcopatul

Primatul papal și infailibilitatea papală au o implicație decisivă asupra statutului juridic și rolului episcopatului în Biserica Romano-Catolică. După enciclica *Pastor Aeternus* puterea pe care papa o detine este *universalis, episcopalis, ordinaria et immediata*¹⁶. „Universală” înseamnă că puterea papală se extinde peste întreaga Biserică. „Episcopală” se referă la cele trei ramuri ale puterii bisericești, adică la puterea învățătoarească, sfântitoare și conducătoare peste întreaga Biserică pe care fiecare episcop o are în propria sa eparhie. „Obisnuită” semnifică că autoritatea papală nu este una delegată; ea este o parte esențială a oficiului său. „Directă” implică faptul că papa poate să-și exercite puterea sa direct asupra tuturor credincioșilor fără a o trece prin episcop.

Este important să notăm părerea potrivit căreia Conciliul I Vatican a părăsit legătura cu puterea primatuală și episcopală oarecum vagă. În mod clar, în străduința sa de a întări autoritatea juridicțională a papei,

¹⁴ *The Vatican Council and its Definitions*, New York, 1871, p. 240.

¹⁵ Hans Kung, *Structures of the Church*, trans. by S. Attanasio, Thomas Nelson and Sons, 1964, p. 377.

¹⁶ *The Vatican Council and its Definitions*, New York, 1871, p. 235.

Conciliul I Vatican a diminuat puterea episcopului, desi el pretinde că „a sustint-o, a întărit-o si a protejat-o prin păstorul suprem si universal”¹⁷. De fapt, puterea episcopală rezidă în plenitudinea ei în papă, în timp ce este limitată la episcop. Episcopii au succedat pe Apostoli nu datorită apostolatului universal, ci datorită episcopatului si în calitatea lor ca episcopi ai Bisericii locale. Tot ceea ce fac episcopii, ei fac în subordinea papei¹⁸.

Singura limitare a puterii papale în legătură cu episcopatul este aceea că papa nu poate să-l desființeze deoarece el este de drept divin. Coexistenta primatului si a episcopatului într-un asemenea model de dominare si subjugare ridică numeroase probleme eclesiologice. Dacă puterea episcopală este de drept divin (*lex divini*) si nu vine prin papă, atunci puterea jurisdictională directă si obisnuită a papei violează puterea episcopală. Deci există două puteri deoarece, după Conciliul I Vatican, atât papalitatea cât si episcopatul sunt de drept divin sau putere monarhică. Dacă papa si episcopii au aceeasi putere, ce fel de legătură există între acesti doi subiecti ai aceleiasi puteri? Sunt ele exclusive sau inclusive? Cum s-ar putea reconcilia dreptul divin al papei cu acela al episcopatului? Conciliul I Vatican nu s-a adresat acestor întrebări critice.

Karl Rahner concepe importanta primatului în cadrul efortului Bisericii spre unitate si catolicitate si acela al episcopatului în contextul existentei Bisericii la nivel local¹⁹. Această interpretare nu rezolvă problema. Conciliul I Vatican a dat papei o putere supra-episcopală. Papa nu a mai fost primul între egali. Papalitatea a devenit o structură puternică deasupra episcopatului cu autoritate deplină, independentă si universală. Aceasta s-a bazat în mod definitiv pe teologia oficiului Petrin. Papa, ca episcop al Romei, a fost aproape uitat de Conciliul I Vatican.

3. Câteva consideratii

Hans Kung, în cunoscuta sa lucrare „*Structurile Bisericii*”, vorbind despre temele problematice ale eclesiologiei Romano-Catolice, zice: „Toate dificultățile caracterului teologico-dogmatic si practic-existential care stau în calea unirii crestinilor separati si în calea unui Conciliu general al întregii

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ K. Rahner si J. Ratzinger, *The Episcopate and the Primacy*, New York, 1962, p. 18.

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

crestinătăți converg și sunt înrădăcinate în oficiul Petrin²⁰. Suntem cu totul de acord cu acest diagnostic. Perioada care se extinde de la Conciliul I Vatican la Conciliul II Vatican și, în special, perioada post Vatican II a realizat o schimbare reală eclesiologiei romano-catolice în general și primatului și infailibilității papale în special? Într-adevăr, foarte puțin. Substanța pretențiilor și practicilor romano-catolice rămâne aceeași. Oficiul Petrin rămâne o problemă majoră în dialogul ecumenic.

Acest studiu nu caută să fie nici polimic, nici irenic. El intenționează să prezinte, într-un mod realist, poziția Bisericii Ortodoxe. De asemenea el este o încercare umilă de a exploata posibilitățile unui dialog semnificativ între Ortodoxie și Catolicism, în legătură cu aceste probleme importante. În această înțelegere as dori să ofer câteva considerații pentru o posibilă reinterpretare a oficiului Petrin într-o perspectivă ecumenică.

Necesitatea unei noi teologii a primatului papal

Primatul este practicat în toate Bisericile în diferite feluri și la diferite nivele. El a luat diferite forme și expresii structurale în diferite Biserici și a fost schimbat în cadrul aceleasi Biserici din cauza circumstanțelor istorice, geografice și politice. Fără îndoială, există diferențe semnificative printre Bisericile noastre despre ceea ce se referă la natura legăturii dintre întâistătător și colegiul episcopal, precum și la modul în care Bisericile înțeleg și exercită primatul.

Conceptul romano-catolic despre primat se înrădăcinează în eclesiologia romano-catolică, după care Biserica universală este suma Bisericilor locale. Oficiul Petrin este centrul acestui complex universal, structural și juridic. Deci pentru Biserica Romano-Catolică primatul nu se datorează împrejurărilor istorice ci institutiei divine. Am înfățișat deja că încercarea romano-catolică de a urmări un model dat al organizării Bisericii în Noul Testament nu este validă nici din punct de vedere istoric, nici teologic.

Ortodoxia a susținut întotdeauna ceea ce se numeste eclesiologie euharistică, care concepe structurile Bisericii, mai mult ca o problemă a legii și a dreptului, decât ca întemeindu-se pe harul divin. Catolicitatea nu

²⁰ H. Kung, *Structures of the Church*, trans. by S. Attanasio, Thomas Nelson and Sons, 1964, p. 224.

este o expansiune geografică, o uniformitate organizatorică sau o centralizare jurisdicțională. Ea este ascultarea Bisericii la chemarea apostolică. Prin urmare, catolicitatea este în mod esențial de natură importantă și este exprimată și experimentată orisiunde se săvârșeste Sfânta Euharistie prezidată de un episcop. Nu există nici un centru geografic și administrator pentru Biserica catolică și universală. Eclesiologia euharistică exclude ideea unei puteri supreme peste Biserica și episcopul local.

Pozitia unui patriarh este privită în eclesiologia ortodoxă ca una a *primus inter pares* între episcopi. Un patriarh nu este deasupra colegiului episcopal. El nu este *pontifex maximus*, ci *episcopus primae sedis*, și nu exercită nici o putere jurisdicțională peste un episcop eparhiot. Asadar, nici sacramental, nici teologic nu este întâistătătorul distinct de ceilalți membri ai colegiului episcopal. El este pur și simplu primul între episcopi.

Conceptul despre primat la o scară globală este străin eclesiologiei ortodoxe. După Schisma cea Mare din anul 1054, Patriarhul ecumenic a devenit *primus inter pares* între patriarhii Bisericilor Ortodoxe Răsăritene. Cu toate acestea, primatul nu are nici un înțeles jurisdicțional sau sacramental. Fiecare Biserică locală posedă „autocefalie” deplină. Printre Bisericile Ortodoxe nici una nu a practicat primatul peste întreaga familie ortodoxă răsăriteană sau orientală. Credem că este timpul ca înțelegerea actuală a primatului de către Biserica Romano-Catolică să fie supusă unei noi reevaluări. Avem nevoie de o nouă înțelegere și un model de primat care să fie acceptabil tuturor Bisericilor. Aceasta va ajuta și mai mult cauzei unității creștine.

În acest sens, as dori să prezint câteva perspective:

1. Primatul papal trebuie să fie reinterpretat mai mult în termeni pastorali decât în termeni juridici. El trebuie să fie conceput ca un primat al clerului (*primatus pastoralis*) și al slujirii (*primatus servitii*) și nu al autorității.

2. Primatul este o realitate în Biserică și nu deasupra Bisericii. El este un element necesar pentru viața Bisericii. Rolul său este de a garanta și dovedi unitatea Bisericii locale precum și comuniunea Bisericilor locale.

3. Egalitatea tuturor episcopilor este baza comuniunii Bisericilor locale. Toți episcopii împărtășesc aceeași harismă și aceeași slujire. Sacra-

mental și jurisdicțional nu poate exista nici o putere mai mare decât aceea a episcopului.

4. Este foarte important ca primatul jurisdicțional, primatul magisterial și primatul de onoare să fie distincte unul de altul și exaninate critic din punct de vedere al unor noi situații și realități jurisdicționale, geografice și ecumenice.

5. După cum se poate constata, există o bunăvoință destul de mare printre ortodocși (aceasta este, de fapt, foarte aparentă în multe dialoguri bilaterale) de a-i atribui episcopului Romei calitatea de *primus inter pares* și *honoris causa* în comuniunea Bisericilor locale. Această poziție a episcopului Romei nu va implica nici o autoritate. Ea va servi numai pentru convocarea sinoadelor pancrestine și pentru o legătură simbolică între Bisericile autocefale locale. Acestea sunt, desigur, câteva recomandări care au nevoie de o elaborare mai detaliată și de o discuție serioasă.

Întoarcerea la autoritatea conciliară

Comentatorii romano-catolici avertizează în mod constant că deplinătatea puterii pe care papa o detine nu trebuie egalizată cu puterea absolutist-monarhică deoarece papa este legat în cele din urmă de Biserică. Aceasta poate să fie adevărat *in abstracto* dar nu *in concreto*. Așa numitele „limitări” ale primatului papal și ale infailibilității papale au fost măsuri temporare luate de către Conciliul I Vatican cu scopul de a detine o opoziție majoră. Persoana papei rămâne locul suprem al autorității infailibile în Biserica Romano-Catolică. Conciliul I Vatican nu a permis pentru nimeni posibilitatea de a preveni pe un papă de a lua hotărâri arbitrare sau chiar de a atona împotriva Bisericii.

Chiar Conciliul I Vatican cu binecunoscutul său concept de colegialitate nu a introdus nici o schimbare reală în autoritatea monarhică papală. Exercițiul autorității este încă de sus în jos. Participarea întregii Bisericii în procesul de luare a hotărârilor este aproape exclus. Sinodul episcopal universal, care a fost una din importante realizări ale Conciliului II Vatican, și întâlnirile regulate ale conferințelor regionale și naționale ale episcopilor sunt, într-adevăr, fapte pozitive. Dar ele sunt de natură consultativă și hotărârile lor trebuie aprobate de către papă.

Atât Conciliul I Vatican cât și Conciliul II Vatican au ignorat complet natura conciliară a Bisericii și nu au lăsat nici o porțiță procesului de

receptare de către Biserică. Este foarte important ca toate viitoarele evenimente apusene ale pretentiilor bisericești de jurisdicție, privilegiile speciale și formulările de dogme noi ar trebui judecate pe baza unei eclesiologii care concepe Biserica ca o comunitate conciliară iar unitatea Bisericii ca o comuniune conciliară a Bisericilor locale. Prin urmare, întemeierea proceselor și structurilor conciliare este de o importanță crucială pentru orice înaintare majoră în dialogul ecumenic dintre Biserica Romano-Catolică și celelalte Biserici. După părerea noastră, apariția autorității conciliare nu minimalizează prestigiul papalității, ci mai mult face din papă un mesager al *sobornost*-ului (comunității) precum și interpretul adevărat al *consensus ecclesiae* (consensului Bisericii).

Pentru Bisericile Ortodoxe unitatea este comuniunea Bisericilor locale. Prin urmare, papalitatea cu temelii și implicațiile sale eclesiologice rămâne un obstacol major pentru o apropiere reală catolico-ortodoxă. Dulles a articulat corect această preocupare: „De-a lungul secolelor, papalitatea a devenit atât de total identificată cu tradiția romano-catolică încât cu greu mai poate servi ca un organ credibil al unității ecumenice”²¹.

Papalitatea trebuie să fie supusă unui proces de modificare și amplificare eclesiologic precum și administrativ, vorbind. Abordarea apologetică trebuie să fie înlocuită cu cea critică. Un punct de vedere progresiv-evolutionar ar provoca învățăturile dogmatice învechite. O abordare critică a papalității ar constitui una din sarcinile prioritare ale teologiei contemporane romano-catolice. Conciliul I Vatican a tins spre centralizarea puterii papale. Făcând acest lucru el a lărgit prăpastia – deja mare și amenințătoare – dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile necatolice. Conciliul II Vatican a fost un pas mic dar totuși semnificativ în direcția opusă. Spiritul manifestat și direcția luată de către Conciliul II Vatican ar trebui continuate printr-o obligativitate mai impetuoasă și mai puternică²².

²¹ A. Dulles, *Papal Authority in Roman Catholicism*, în P. T. Mc Cord, editor, *A pope for all Christians?*, New York, 1976, p. 65.

²² Pentru primatul papal și infailibilitatea papală în contextul „comunității conciliare”, vezi: Archbishop Aram Keshishian, *Conciliar Fellowship: A common Goal*, World Council of Churches, 1992, cap. 7.

Marius Telea

Opera social-filantropică a Sfântului Vasile cel Mare

Abstract

In the next study, the author presents the social – philanthropic work of Saint Basil the Great. There are emphasized the biographical and bibliographical elements which motivate the implication of the saint in the social life of his contemporaries. He will always remain known by two major contributions: the organizing of the community monachism and of the christian philanthropic foundations. A source for the social conception of Saint Basil the Great is the saint liturgy and the services of the church.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

Într-un strălucit panegiric rostit în cinstea fratelui său Vasile, Sfântul Grigorie de Nazianz își îndemna audienta să iasă afară din cetate, nu departe de Cezareea, capitala provinciei Capadocia și să admire ceea ce el numea „un nou oras”, de fapt un complex de institutii filantropice și de asistentă socială întemeiate de Sfântul Vasile cel Mare. Sfântul Grigorie spunea atunci: „Mergeti nu departe de oras [Cezareea] și priviti noul oras, un tezaur de pietate, un tezaur propriu celor bogati, în care surplusurile de bogătie au fost colectate, unde prin îndemnul său [ale Sfântului Vasile] toate bunurile necesare au fost depozitate și nu pot fi mâncate de molii sau să devină tentatii pentru hoti, și nu pot duce la conflicte din pricina invidiei devenind pricină de distrugere, pentru că aici, în timp, boala este suportată filosofic, iar compătimirea este pusă la încercare”¹. Este

binecunoscut faptul că Sfântul Vasile cel Mare a fost primul episcop, atât din Răsărit, cât și din Apus, care a organizat în mod sistematic asezămintele de asistență socială: spitale, adăposturi pentru străini, bătrâni, orfani și leproși, fiind totodată cel dintâi ierarh care a făcut din monahism o forță socială și din Biserică o organizație influentă în multe domenii ale vieții sociale precum educația, protecția copilului, sănătatea și cultura.

Se pune întrebarea: ce anume l-a făcut pe Sfântul Vasile cel Mare să pună bazele doctrinei sociale a Bisericii și ce a stat în spatele întregii sale opere filantropice? Sfântul Vasile cel Mare este autorul unor pagini memorabile de literatură teologică, a fost un călugăr devotat, care a reorganizat monahismul dar în același timp a fost un remarcabil administrator al treburilor bisericești. Marele ierarh Capadocian a îmbinat problemele spirituale și teologice cu preocupările legate de societatea civilă din vremea sa. Fără îndoială că Sfântul Vasile cel Mare a fost o personalitate extraordinară care a marcat epoca sa prin marea sa erudicie, spiritualitatea sa profundă și talentul său organizatoric și administrativ. Atât ca laic, cât și ca om al Bisericii, Sfântul Vasile a trezit admirația celor din jurul său și a fost un model pentru toți.

Ca student, tânărul Capadocian a dovedit o nesfârșită sete de cunoaștere, fapt care l-a făcut să meargă în Bizant, considerat cel mai important oras al Răsăritului la vremea aceea. Aici, la începutul primei jumătăți a secolului al IV-lea se aflau cei mai buni profesori și filosofi ai momentului. Din Bizant, Sfântul Vasile cel Mare s-a îndreptat spre Atena, considerată ca izvorul multor lucruri bune² pentru tânărul învățacel. Aici, vastele sale cunoștințe din clasicii greci, ca și din Sfânta Scriptură, i-au scos în evidență calitățile sale intelectuale și l-au ajutat să-și formeze concepția sa etică socială, ceea ce avea să-și lase amprenta asupra slujirii sale ulterioare, o slujire condusă de credință și rațiune, teorie și practică.

1. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 43*, P.G. 36, col. 577: "Ἰέεñīī áđī òçò ðīēáùò ðñūāēēā, ēáé ēāáóáé òçī ēáéīçī ðīēēí, òī òçò áðóáááēáð ðáīāēíī òī ēīēíīī ðūī á-īīðūī ēçóáðñēóíá, áēð ī ðá ðāñēóðá òīō ðēīōðīō çāç āā ēáé áá óáāāēáéá ðáēð āēāēíīō ðāñāēíáóēí áđīōēēáðáé, óçðáð áđīóáēíīáíá ēáé ēēáððáð īōē áðñāēíīíóá ēáé òēíīīō òáēóáé ēáé òōīōñá íáēáñēæáðáé ēáé òī òōīðáēáð äīēēíáæáðáé".

2. *Ibidem.*, col 513: „Áðē òī áðæáíóēíī òçī ðñīēáēçīáí òçò Áùáð ðīēēí.” „Ôáð Áēēçíáð ðáð ÷ñóáð...ēáé ðūī ēáēūī ðñīñāñōð.”

Sfântul Vasile cel Mare s-a remarcat și prin faptul că a fost o personalitate puternică și independentă. Ca episcop, a fost vestit pentru curajul său înaintea conducătorilor lumesti și a celorlalti factori de decizie din oras. Ca teolog, el a excelat în interpretarea cuvântului Evangheliei iar ca administrator s-a dovedit a fi un puternic susținător al intereselor Bisericii. După spusele Sfântului Grigorie de Nazianz, Sfântul Vasile a fost o minunată „armonie” între credință și fapte, mai credincios principiilor credinței și mai practic în fapte externe³. Armonia, cumpătarea și discreția au fost principiile care l-au călăuzit în viață pe Sfântul Vasile cel Mare – principii care reflectă moștenirea sa elenistică.

În concepția socială⁴ a Sfântului Vasile cel Mare vom observa că nu este nimic pretentios, impresionabil sau fals. El a fost în totalitate dedicat cauzei lui Dumnezeu în lume, având ca obiectiv clar de a face bine oamenilor. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, a-L iubi pe Dumnezeu înseamnă a iubi pe om, indiferent de condiția sau statutul său. El a știut cum să iubească, iar iubirea lui nu a fost „...numai din gură, ci cu fapta și cu adevărul” (I In. 3, 18). Preocuparea sa constantă pentru cei nevoiași, bolnavi, suferinzi și fără nici un ajutor a fost inspirată de cuvintele Sfântului Ioan Evanghelistul: „...Pentru că cel ce nu iubeste pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe care nu l-a văzut, nu poate să-L iubească” (I In. 4, 20). Pentru Sfântul Vasile cel Mare învățătura și legea, cultul și etica, cuvântul și purtarea erau strâns unite. Conceptul grecesc de „philantropia” și cel creștin de „agape” s-au unit în gândirea vasiliană într-o etică solidă care a determinat filosofia sa morală și implicarea sa socială. Marele ierarh considera că teologul creștin sau omul bisericesc își neagă adevăratul său rol dacă teologia este concepută ca o izolare academică, monahală sau ecleziastică față de existența socială și umană în sine. Teologia există pentru slujirea Bisericii, iar slujirea Bisericii există pentru societate și lume, ambele personificând energia transformatoare a existenței umane.

3. *Ibidem.*, col 541: „ἐὰν ἀγάπῃς τὸν ἀδελφόν σου... οὐκ ἠγάπησας τὸν θεόν... οὐκ ἠγάπησας τὸν ἀδελφόν σου.”

4. În legătură cu doctrina socială a Sfântului Vasile cel Mare, a se vedea Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris, 1941. Pentru bibliografie pe această temă, se mai poate consulta Johannes Quasten, *Patrology*, vol. 3, Allen, Texas, 1999, pp. 204-236.

Sfântul Vasile cel Mare a aplicat aceste principii în toate aspectele slujirii pastorale, inclusiv în monahism. În conflictul dintre diferitele forme ale monahismului, în special între cel anahoretic și cel cenobitic, Sfântul Vasile a adus acea armonie necesară care a făcut ca eremitii să nu fie lipsiti de oportunitatea de a comunica, iar anahoretii de aceea de a fi instruiți⁵.

Pentru a putea aprecia importanta contribuției Sfântului Vasile cel Mare la dezvoltarea sociologiei creștine, trebuie să amintim câteva din condițiile socio-economice care existau la vremea aceea în Capadocia. Trebuie spus dintru început că sărăcia era un fenomen social endemic. Dar situația celor săraci, a cersetorilor, ca și condițiile în care trăiau muncitorii și meseriașii, erau extrem de dificile, nu doar din cauza lipsurilor sau a indiferenței celor bogati ori a aroganței celor puternici, ci și din cauza condițiilor climatice din Capadocia. Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre ierni foarte reci și veri foarte călduroase. În *Epistolele* sale, el se plânge tot timpul de lipsa posibilităților de comunicare, din cauza căderilor masive de zăpadă, care făceau drumurile impracticabile. El vorbește despre viscole puternice care îngropau pur și simplu oamenii în casele sau colibebe lor. Aminteste și de puternicele ploți torențiale care produceau mari suferințe, ca și de imprevizibilele furtuni cu grindină, ruperi de nori, torent, suvoaie și secete⁶. Este evident că sănătatea Sfântului Vasile cel Mare a fost afectată de aceste diferențe climatice⁷.

Deși majoritatea oamenilor erau afectați de cataclismele naturale care se abăteau asupra lor, viața celor săraci era deosebit de grea din cauze umane. Sfântul Vasile considera starea săracilor drept o rusine pentru creștinii bogati. Multi oameni săraci hoinăreau în „zdrante urât mirositoare”. Alții nu aveau nici bani, nici haine iar bunurile lor nu valorau aproape nimic. Câțiva dintre ei erau dispuși să-și vândă copiii ca sclavi,

5. Sfântul Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, P. G. 36, col. 577: „ὀδοῖοδ ἀνέοδά ἐὰδῶεῖαῖαῖ ἀεῖεῖεῖοδ ἐαῖ οῖαῖεῖαῖαῖ...εῖαῖ ἰῶδᾶ οἱ οῖεῖοῖοῖ ἀεῖεῖεῖαῖ ῶ, ἰῶδᾶ οἱ ὀῖαῖεῖεῖαῖ ἀεῖεῖοῖοῖ.”

6. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistolele*, nr. 30, 48, 112, 156, 198, 242, 321, P.G. 32, col. 314 A, 385 A, 521 BC, 613 C, 716 CD, 900 AB, 1068 B. A se vedea și M. M. Fox, *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works*, Washington, 1939.

7. Idem., *Epistola*, nr. 216, P. G. 32, col. 792 CD.

pentru a-si putea cumpăra hrana zilnică si a-si asigura supravietuirea familiei. Totusi, unii preferau moartea decât să-si vândă vreun membru al familiei, însă multi săraci au murit de foame în decursul anilor 368 – 375.

În aceste conditii, Sfântul Vasile cel Mare si-a asumat rolul de adevărat activist social. El a sfătuit în mod permanent pe oficialii statului, clerul, călugării si membrii bogati si proeminenti ai societății să ia măsuri în sprijinul celor nevoiasi si să-i ajute personal. De asemenea, el nu s-a crutat nici pe sine în slujirea celor înfometati, ale căror răni le-a îngrijit personal, implicându-se cu toată fiinta sa în acest sens. A denuntat pe fermierii bogati pentru avaritia lor, ca si pe negustori si comercianti pentru lăcomia si măsurile nedrepte pe care le foloseau. Multi dintre cei bogati erau si imorali si chiar meschini, întrucât îi persecutau pe cei mai putin prosperi si de multe ori, îi fortau să le vândă proprietățile.

Asemenea tuturor Sfintilor Părinti, Sfântul Vasile cel Mare a fost înțelegător cu păcătosi dar neîndurător cu păcatul si în special, cu cămătăria. În vremea aceea, legea permitea un profit de până la 12% dar multi negustori, comercianti si proprietari de pământ, încâlcau legea si pretindeau 15% si chiar mai mult. Sfântul Vasile cel Mare nu numai că i-a denuntat pe cămătari si metodele lor dar i-a muștrat chiar si pe cei care, lipsiti de griji fiind, făceau în mod inutil datorii. Preluând ideea unui poet din secolul al VI-lea, Teognis din Megara, Sfântul Vasile cel Mare subliniază faptul că este mai bine pentru om să trăiască în sărăcie si virtute decât în plăcere si comoditate printre cei bogati. Ca si Diogene si Socrate, Sfântul Vasile cel Mare preferă libertatea interioară iubirii de bunuri materiale⁸.

Cu toate acestea, Sfântul Vasile nu condamnă bunurile materiale si bogăția în sine, ci doar extravaganta, luxul si folosirea nedreaptă si egoistă a bogăției. În *Omiliile* sale, Sfântul Vasile foloseste o terminologie economică, uneori chiar „capitalistă”, amintind celor bogati datoriile lor față de cei săraci si aflati în suferință dar scoate în evidentă si buna

8. Idem., *Către tineri. Cum pot răspunde cu folos literaturii scriitorilor păgâni* 8, P. G. 31, col. 584 A - 585 D si în traducerea românească a Pr. Prof. Dumitru Fecioru, în M. O. nr. 4 -6/1979, pp. 339-340.

reamintesc credinciosilor de cei săraci și bolnavi, de cei slabi și neputincioși, de cei orfani și de văduve, de cei bătrâni și de cei prizonieri, de călători și de cei din închisori, de cei din mine și în general, de cei care prestează munci grele¹¹.

Din cele expuse până aici se poate observa faptul că Sfântul Vasile cel Mare și-a pus credința în aplicare. Când s-a întors de la studii din Atena, la Cezareea Capadociei, în anul 356, a fost hirotonit diacon și a slujit biserica de aici până în anul 360, când s-a hotărât să se retragă în pustiu și să ducă viață de anahoret. Înainte de a pleca, Sfântul Vasile a împărțit săracilor cea mai mare parte dintre bunurile sale, pe care le mostenise de la tatăl său. Familia Sfântului Vasile a fost una destul de bogată, cu multe proprietăți, răspândite în trei provincii și ca urmare, cea mai mare parte din veniturile familiei au fost folosite în scopuri filantropice. Preocupările sale pe linie socială capătă contur abia peste câțiva ani, după ce s-a întors din pustiu, în Cezareea Capadociei. Fiind hirotonit preot, Sfântul Vasile cel Mare devine principalul colaborator al episcopului Eusebiu. Începând din anul 356 și până în 370, ca preot, Sfântul Vasile cel Mare a inițiat mai multe activități filantropice. În timpul foametei din anul 368, a fost initiatorul unei ample opere filantropice, în Biserica din Cezareea Capadociei. A rostit mai multe cuvântări împotriva profitorilor și a bogatilor insensibili la situația săracilor, recomandând tuturor să vină în ajutorul celor aflați în nevoi și suferințe. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare a organizat pe banii săi mese pentru săracii din Cezareea și nu numai, atât pentru cei creștini, cât și pentru cei păgâni și evrei. În același timp a vândut partea sa de avere mostenită pe linie paternă, pentru a-i ajuta pe săraci¹².

Convingerea Sfântului Vasile cel Mare, că omul este o ființă socială, l-a condus la ideea că viața monahală trebuie să fie o viață în comuniune, care se exprimă în iubirea aproapelui. Din acest moment, monahismul răsăritean a pus un accent deosebit pe implicarea socială și preocuparea specială pentru categoriile defavorizate ale societății. Monahismul nu a

11. Idem., *Dumnezeiasca Liturghie a celui între Sfinți Părintelui nostru Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Cezareii Capadociei*, în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1967, pp. 173-238.

12. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 43*, P. G. 36, col. 577.

mai fost monolitic și nici uniform, ci preocuparea monahală de bază a devenit cea socială. Mănăstirile au început să fie construite nu doar în locuri izolate, precum Muntele Athos sau Muntele Olimp, din Asia Mică, ci și lângă orase sau în interiorul zidurilor orașelor. Însuși Constantinopolul avea într-un timp aproximativ 345 de comunități monahale¹³.

A doua inovație instituțională majoră introdusă de Sfântul Vasile cel Mare a fost organizarea sistematică a fundațiilor filantropice. După hirotonia sa în treapta de arhiepiscop în anul 370, Sfântul Vasile a folosit moștenirea sa din partea mamei și cele câteva donații primite din partea unor prieteni bogati și a unor cunoscute, printre care și fostul său dusman, împăratul Valens, pentru a pune bazele unui complex de instituții sociale – un spital, un orfelinat, o casă de bătrâni, un azil pentru călătorii săraci și străini, un spital pentru boli infecțioase și un așezământ pentru oamenii nevoiași, unde își afla și Sfântul Vasile reședința – cunoscut sub numele de „Vasiliada”. Exemplul Sfântului Vasile cel Mare a fost urmat de Biserica Ortodoxă până în zilele noastre, prin organizarea instituțiilor de asistență socială care au urmat modelul celui supranumit „Părintele filantropiei creștine”.

13. În ceea ce privește orientarea socială a monahismului răsăritean, se poate consulta lucrarea lui Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick, N. J., 1968, mai ales pp. 29-41 și 88-110.

Ioan Tulcan

Teologia dogmatică ortodoxă română în cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea: reprezentanți de marcă, curente și perspective

Abstract

In the following study, the author presents the most important representatives, the tendencies and the perspectives of the Romanian dogmatic theology in the second half of the 20th century. The study is thought as a necessity of the contemporaneity, but also as a clear premise for the development of the church in the following decades. The Romanian dogmatic theology had an upward development in the second half of our century. In not extremely favorable external conditions, the Romanian dogmatic theology had representatives of a great value, who brought important contributions in this field, supporting this way the general work of the church during half of century.

Note: The translation of the abstract into English has been made by Simona terei.

1. Consideratii generale

În viața societății, dar și a Bisericii se pot remarca anumite momente și etape, ce au marcat inconfundabil atât devenirea unei societăți, cât și viața și lucrarea Bisericii într-o perioadă mai extinsă sau mai restrânsă de timp, ce și-au pus amprenta asupra locului și timpului în care acestea s-au manifestat. A reflecta asupra lor și a le scoate la iveală, chiar și sumar, reprezintă o necesitate a contemporaneității, dar și premise clare pentru dezvoltarea societății, dar și a Bisericii pentru deceniile, și uneori, pentru secolele următoare.

Acest lucru se impune acum, în mod expres, când ne apropiem de sfârșitul celui de-al doilea mileniu creștin și ne pregătim să intrăm cu nădejde în cel de-al treilea, cu toate necunoscutele și provocările lui.

În cadrul Bisericii Ortodoxe Române, teologia în general, și Dogmatica la care dorim să ne referim în special, au avut o dezvoltare ascendentă, în cea de a doua jumătate a veacului nostru. În condiții externe nu deosebit de favorabile, ba dimpotrivă, adeseori vijelioase, Dogmatica românească a avut reprezentanți de mare valoare, ce au adus substanțiale contribuții în acest domeniu, ce au constituit piloni de sprijin în lucrarea generală de slujire a Bisericii într-o perioadă ce se întinde pe o jumătate de secol. Această perioadă, cu excepția unui singur deceniu, coincide cu dominația regimului comunist ateu, ce propunea societății românești și tuturor componentelor particulare ale ei o altă viziune despre existență, alte priorități, preponderent de natură materială și ideologică cu tot cortegiul de instrumente și mijloace, întrebuințate de acesta, pentru a-și atinge scopul propus.

Într-un asemenea mediu s-a manifestat, dezvoltat și articulat Dogmatica ortodoxă română, ce avea să arate o cu totul altă viziune și accente, în flagrantă contradicție cu viziunea oficială a vremii. Aceasta, deoarece Dogmatica a înfățișat cu putere realitatea tainică a lui Dumnezeu, care transcende toate realitățile create, toate aspectele existenței, ca sursă de putere, de încurajare, de înnoire și de speranță tocmai într-o lume ce amenința să-l sufocă pe om în ingineria ideologică.

Iată de ce se cuvine a fi scoase la lumină candelă plină de lumină ale teologilor, ce au răspândit lumină și sens profund, prin teologia lor, punând fiecare în felul lui o piatră de temelie spre zidirea Bisericii și a societății românești de mâine.

2. Teologi reprezentativi și direcții majore în dezvoltarea Dogmaticii – începând cu jumătatea acestui veac

Cercetătorii au constatat că Teologia Dogmatică românească a cunoscut două direcții importante dar distincte prin metoda și accentele lor. Astfel, se cuvine a fi subliniată direcția tradițională inițiată și bine conturată de profesorul Ioan – Irineu Mihălcescu¹, cu o creație teologico-

¹Ioan-Irineu Mihălcescu (1874-1948) a publicat numeroase și valoroase studii de Dogmatică, Apologetică și Istoria Religiilor, personalitate complexă și de marcă a teologiei românești, dar și a vieții noastre bisericești, în special. Dintre contribuțiile sale teologice

dogmatică și simbolică remarcabilă și continuată și mult dezvoltată de ucenicul și urmașul la catedră al acestuia, profesor dr. Nicolae Chitescu².

O a doua direcție, inaugurată după cel de al doilea război mondial, autentic ortodoxă și aceasta a fost susținută și inconfundabil reprezentată de părintele profesor dr. Dumitru Stăniloae³. Această direcție constă în aprofundarea adevărilor de credință în spiritul Părinților Bisericii, adică al Părinților care ar fi trăit astăzi, articulând deci adevărilor de credință în viața Bisericii și a credincioșilor care trăiesc concret aceste adevăruri în timpul nostru și ținând seama de aspirațiile și eforturile Bisericilor pe calea realizării unității creștine ecleziale⁴.

O concretizare a acestor direcții în Dogmatica românească o constituie manualele de Teologie Dogmatică apărute la un interval de două decenii unul de celălalt. Este vorba de manualul universitar *Teologia Dogmatică și Simbolică*, 2 volume, București, 1958, alcătuit de profesorii universitari Dumitru Stăniloae, Nicolae Chitescu, Isidor Todoran și I. Petreută. O altă lucrare de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, 3 volume,

semnalăm câteva: *Teologia Dogmatică Specială*, București, 1907, 320p; *Dogma soteriologică*, Note după cursul de Dogmatică specială, București, 1918, 112 p. (Editia a IV-a, în 1931). Recent a fost retipărită o lucrare a sa, sub titlul *Dogmatica iubirii*, Editura „Română creștină”, București, 1998, 288 p;

² Nicolae Chitescu (1904-1991), urmașul la catedră al prof. dr. Ioan – Irineu Mihălcescu, are o bogată creație teologică. Spre exemplificare menționăm câteva din contribuțiile sale: *Dogma și viața creștină*, în „Studii Teologice” VI, 1954, nr. 7-8, p. 399-438; *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creștine*, în „Ortodoxia” VII, 1955, nr. 4, p. 483-512; *Întrupare și Răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în „Ortodoxia” VII, 1956, nr. 4, p. 538-576; *Premizele învățării despre har și libertate*, în „Ortodoxia” XI, 1959, nr. 2, p. 3-35; *Sinteza asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în „Ortodoxia” XI, 1959, nr. 2, p. 196-217; *Sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice” XXII, 1970, nr. 3-4, p. 150-168;

³ O culme a gândirii patristice și în general a Teologiei Dogmatice Ortodoxe Române, cunoscut nu numai în țară, ci și pe plan internațional, în mediile teologice universitare, bisericesti și ecumenice. Două au fost evenimentele editoriale ce l-au consacrat pe Dumitru Stăniloae: *Filocalia românească* în 12 volume și *Teologia Dogmatică Ortodoxă* în 3 volume, București, 1978, precum și sutele de studii dense și profunde pe paginile revistelor centrale și mitropolitane, timp de aproape o jumătate de secol. A se vedea: Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Dictionarul teologilor români*, București, 1996, p. 418-423;

⁴ Dumitru Radu, *Privire istorică asupra catedrelor și evoluției lor calitative*, în „Studii Teologice” XXXIII, 1981, nr. 7-10, p. 500;

Bucuresti, 1978, a profesorului Dumitru Stăniloae. Lucrarea aceasta din urmă este o „sinteză personală a ceea ce reprezintă gândirea ortodoxă astăzi. În plus cele două lucrări de dogmatică au un caracter reprezentativ, ele fiind expresia celor două linii majore de gândire în teologia dogmatică și simbolică a anilor '50-'70"⁵.

Teologul ortodox român, dogmatistul prin excelență, care a dominat în mod evident și în mod fericit cea de a doua jumătate a secolului nostru, ba mai mult, aproape întregul veac, din anii '30, este fără îndoială părintele profesor dr. Dumitru Stăniloae. El a adus un spirit nou în Dogmatica ortodoxă română, prin modul în care a reflectat și reliefat întrepătrunderea organică între învățătura de credință, spiritualitatea și viața socială a Bisericii. Această sinteză dogmatică a fost posibilă prin faptul că încă din anii '30, el a scos în evidență doctrina Sfântului Grigorie Palama despre energiile divine necreate⁶. Strâns legată de aceasta este și lucrarea sa monumentală *Filocalia*, pe care a început să o traducă, încă de când activa la Sibiu, primele patru volume, apărând în anii 1947 – 1948, continuând-o apoi la Bucuresti până la volumul 12.

Trebuie menționat și faptul că a fost coautor al *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică*, ce a apărut în anul 1958⁷, deși nu-i apare în mod expres numele, întrucât era anul nefast, ce avea să-l scoată în mod samavolnic de la catedră și să-l trimită în închisoare, asemenea altor personalități teologice și bisericești remarcabile, desigur, în numele „înaltului umanism socialist”, de unde nu se va mai întoarce decât în anul 1964.

În cele ce urmează vom semnala câteva dintre liniile de forță ale gândirii și creației sale teologice. Din bogata creație a spiritului său, înflăcărat de adierea duhului, ce se întinde pe multe mii de pagini, se degajă mai multe coordonate; astfel putem menționa câteva dintre ele:

- În viziunea sa, dogma sau învățătura de credință are strânsă legătură cu spiritualitatea și întreaga lucrare a Bisericii, aceasta

⁵ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, EIB, Bucuresti, 1989, p. 81;

⁶ *Viata și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, 250 p., lucrare reeditată și publicată la Bucuresti în 1993;

⁷ Pot fi recunoscute, în mod special în manual, temele teologice: Aspectele Răscumpărării și Biserica – organ al mântuirii și sfintirii credincioșilor, ce poartă amprenta creației sale teologice;

nemaiavând doar o conotație teoretică, ci fiind o realitate cu adânci implicații în viața duhovnicească a Bisericii⁸.

- Realitatea energiilor divine necreate și în legătură cu aceasta problema experienței harului și a misterului integral al mântuirii prin lucrarea Sfântului Duh, străbate ca un fir roșu multe aspecte ale bogatei sale creații teologice⁹.
- Aspectul ontologic al Răscumpărării este văzut ca centru al teologiei creștine, cu implicații profunde și pe plan ecumenic¹⁰.
- Sobornicitatea Bisericii face parte din tema mai largă a Bisericii, în general, și a înșuririlor sale, în special. Eclesia a fost inclusă organic în taina mântuirii, în care coexistă aspectul instituțional, cu cel eshatologic și cu cel harismatic și sacramental¹¹.
- Mariologia, adică învățătura Bisericii despre Maica Domnului, a intrat, de asemenea, în preocupările importante ale părintelui Stăniloae¹².
- Problema ecumenismului a fost una din preocupările sale, ce i-a reținut atenția specială în mai multe rânduri. Teologul Stăniloae a abordat această temă atât de complexă și uneori controversată, în spiritul învățăturii Bisericii, arătând că se poate vorbi de o unitate în diversitate, aceasta din urmă fiind manifestarea firească și autentică a sobornicității¹³.

⁸ A se vedea, spre exemplu: *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în *Ortodoxia* XVI, 1964, nr. 4, p. 503-525;

⁹ *Criteriile prezentei Sfântului Duh*, în „*Studii Teologice*” XIX, 1967, nr. 3-4, p. 103-127;

¹⁰ *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „*Ortodoxia*” III, 1951, nr. 2, p. 295-440;

¹¹ Vezi în legătură cu aceste aspecte, următoarele studii: *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în „*Studii Teologice*” XVIII, 1966, nr. 9-10, p. 531-562; *Biserica universală și sobornicească*, în „*Ortodoxia*” XVIII, 1966, nr. 2, p. 167-198; *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, în „*Studii Teologice*” XXII, 1970, nr. 1-2, p. 29-38;

¹² Vezi, mai ales: *Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și catolici*, în „*Ortodoxia*” II, 1950, nr. 4, p. 559-609; *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în „*Ortodoxia*” IV, 1952, nr. 1, p. 79-129;

¹³ Aceste aspecte le întâlnim în următoarele contribuții: *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „*Ortodoxia*” XIX, 1967, nr. 4, p. 494-540; *Tradiția și dezvoltarea doctrinei*, în „*Sobornost*”, summer, 1969, p. 652-661; *Revelația ca dar și ca făgăduință*, în „*Ortodoxia*” XXI, 1969, nr. 2, p. 179-196; *Câteva caracteristici ale Ortodoxiei*, în „*Mitropolia Olteniei*”, 1970, nr. 7-8, p. 730-742;

De bună seamă creatia teologică a părintelui Stăniloae este mult mai bogată. Am reliefat doar câteva din liniile de forță ale abordării sale, de unde ne-am putut da seama că e vorba de o abordare spirituală a învățaturii ortodoxe, apropiind-o pe aceasta de izvoarele patristice, dar prezentată, totodată la înălțimea și așteptările omului de astăzi, care poate găsi unele răspunsuri la neliniștile și aspirațiile sale.

Un alt teolog dogmatist de marcă este profesorul Nicolae Chitescu, care și el, a fost o prezentă îndelungată și benefică în câmpul teologiei românești. Este coautor al *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică* (1958), aducând o substanțială contribuție mai ales în ceea ce privește istoria Teologiei Dogmatice și Simbolice și abordând cu competență științifică mai multe teme de Teologie Dogmatică.

Teme majore în abordările sale sunt cele referitoare la Răscumpărare¹⁴, har¹⁵ și Biserică¹⁶. S-a preocupat de asemenea, în legătură cu anumite nevoi momentane ale Bisericii sau unele teme au fost pregătite pentru întâlniri confesionale în cadrul mișcării ecumenice. Din acestea amintim: *Ortodoxie și Protestantism*¹⁷, *Scriptură, tradiție, tradiții*¹⁸, *O singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul*¹⁹, *Poziția unor teologi ortodocși și romano-catolici în privința celor două vointe în persoana lui Iisus Hristos și problema relațiilor cu necalcedonienii*²⁰, precum și studiul intitulat *Deosebirea dintre „oros” și „canon” și importanța ei pentru primirea Sinodului de la Calcedon*²¹.

¹⁴ Vezi, îndeosebi: *Întrupare și răscumpărare în Biserica Ortodoxă și în cea Romano-Catolică*, în „Ortodoxia” VII, 1956, nr. 4, p. 538-576; *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*, în „Ortodoxia” XI, 1959, nr. 2, p. 196-217;

¹⁵ *Despre natura dumnezeiescului har*, în „Biserica Ortodoxă Română” LXI, 1943, nr. 10-12, p. 538-580; *Premizele Învățaturii despre har și libertate*, în „Ortodoxia” XI, 1959, nr. 1, p. 3-35;

¹⁶ Vezi: *Aspecte ale eclesiologiei Sfintilor Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice” XIV, 1962, nr. 7-8, p. 395-413; *Sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice” XXIII, 1970, nr. 3-4, p. 150-168; *Aspecte eclesiologice în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. „Sfântul Vasile cel Mare. La 160 de ani de la săvârșirea sa”, București, 1980, p. 158-180;

¹⁷ În „Ortodoxia” II, 1950, nr. 2-3, p. 383-439;

¹⁸ Vezi: „Ortodoxia” XV, 1963, nr. 3-4, p. 363-394;

¹⁹ A se vedea: „Ortodoxia” XVII, 1965, nr. 1, p. 295-307;

²⁰ „Ortodoxia” XIX, 1967, nr. 4, p. 550-564;

²¹ În „Ortodoxia” XXII, 1970, nr. 3, p. 347-364;

O atenție specială a acordat profesorul Chitescu Mărturisirii de credință a Bisericii în contextul relațiilor interbisericești și intercrestine²². Dogma ca adevăr fundamental de credință și obiect de cercetare, sistematizare și aprofundare al Teologiei Dogmatice a atras atenția acestui teolog încă din primii ani ai anilor '50²³. Profesorul Nicolae Chitescu a avut o prodigioasă activitate științifică, de cercetare, dar și de formare a viitorilor slujitori ai Bisericii, marcând prin prezența sa, în cadrul Institutului Teologic Universitar din București profilul spiritual al celui așezământ academic, fiind reprezentantul acelei direcții, inaugurate și reprezentate în teologia românească de mentorul și înaintașul său la catedră, Ioan – Irineu Mihălcescu.

Un alt teolog ce a marcat învățământul nostru teologic, mai ales în Transilvania, a fost părintele profesor dr. Isidor Todoran. A fost coautor al *Manualului de Teologie Dogmatică și Simbolică* din 1958, subliniind în studiile și articolele sale publicate, caracterul de știință sistematică a Dogmaticii. A fost printre puținii din teologia românească, care a subliniat raportul dintre creștinism și tehnică²⁴, dintre credința creștină și evoluția culturii și civilizația umană²⁵.

Din întreaga sa creație teologică se disting trei teme majore:

- Revelația și izvoarele ei, în cadrul căreia s-a ocupat sub forma următoarelor studii: *Asupra Revelației primordiale*²⁶, *Etapele Revelației*²⁷, *Raportul dintre izvoarele Revelației*²⁸, *Sfânta Tradiție și tradiția bisericească*²⁹, *Atitudini protestante contemporane față de Sfânta Tradiție*³⁰.

²² Însemnătatea Mărturisirilor de credință, în „Ortodoxia” VII, 1955, nr. 4, p. 483-513;

²³ Ase vedea în acest sens următoarele contribuții: *Fiinta dogmei*, în „Studii Teologice” IX, 1957, nr. 3-4, p. 188-210; *Dogma și viața creștină*, în „Studii Teologice” VI, 1954, nr. 7-8, p. 399-438; *Despre dezvoltarea dogmelor în teologia ortodoxă modernă*, în „Mitropolia Banatului” VIII, 1958, nr. 7-9, p. 259-296; *Notiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în „Ortodoxia”, 1959, nr. 3, p. 351-381;

²⁴ Vezi: *Creștinismul și tehnica*, în „Studii Teologice” VIII, 1956, nr. 7-8, p. 422-436;

²⁵ *Credință și tehnică*, în „Mitropolia Ardealului” XI, 1956, nr. 4-6, p. 349-366;

²⁶ Vezi: „Ortodoxia” VIII, 1956, nr. 1, p. 44-57;

²⁷ În: „Mitropolia Ardealului” I, 1956, nr. 1-2, p. 78-96;

²⁸ Vezi: „Mitropolia Ardealului” III, 1958, nr. 9-10, p. 717-728;

²⁹ „Mitropolia Ardealului” VII, 1962, nr. 9-12, p. 678-685;

³⁰ Vezi: „Ortodoxia” XVII, 1965, nr. 3, p. 367-399;

- Antropologia creștină a atras atenția teologului Todoran, cercetările sale concretizându-se în următoarele studii: *Starea paradisiacă a omului și cea de după cădere, în concepția ortodoxă, romano-catolică și protestantă*³¹, *Traducianism și creationism*³².
- Ecleziologie – capitolul atât de atractiv al Dogmaticii creștine din acest secol. Profesorul Todoran a concretizat cercetările sale în acest domeniu, în următoarele contribuții: *Aspecte ecleziologice, Considerații ecleziologice*³³, *Apostolicitatea Bisericii*³⁴, *Noi orientări ecleziologice în protestantism*³⁵, *Principiile iconomiei din punct de vedere dogmatic*³⁶.

În alte studii ale sale profesorul Todoran încearcă să interpreteze unele din concepțiile clasice ale Dogmaticii ortodoxe în contextul lărgit al teologiei creștine de astăzi și în raport cu gândirea umană contemporană³⁷.

Teologii Dumitru Stăniloae, Nicolae Chitescu și Isidor Todoran pot fi considerați pe bună dreptate drept corifeii ai^a colii teologice dogmatice în Biserica Ortodoxă Română. Ei au pus bazele unei cercetări solide în acest domeniu, formând la rândul lor, o pleiadă de tineri cercetători, care le-au continuat strădaniile atât în cadrul învățământului teologic superior, cât și în ceea ce privește cercetarea științifică propriu-zisă. Ei au făcut posibilă trecerea la generația de mijloc, ce și-a continuat activitatea, parțial împreună cu ei, dar apoi, animând ultimele 2-4 decenii. Unul din reprezentanții de seamă ai generației imediat următoare celor trei este părintele profesor Ioan Bria, personalitate teologică deosebit de prodigioasă, continuator al metodei teologice, reprezentată în teologia românească de părintele Stăniloae. Teologia sa se orientează spre mai multe direcții:

³¹ Vezi: „Mitropolia Ardealului” IV, 1959, nr. 3-4, p. 241-254;

³² În „Mitropolia Ardealului” XI, 1961, nr. 7-8, p. 242-445;

³³ Vezi „Mitropolia Ardealului” III, 1958, nr.1-2, p.97-104;

³⁴ „Mitropolia Ardealului” VII, 1962, nr. 3-6, p. 313-324;

³⁵ Vezi: „Ortodoxia” XVIII, 1966, nr. 2, p. 284-305;

³⁶ În „Studii Teologice” VII, 1955, nr. 3-4, p. 140-149;

³⁷ Vezi mai pe larg studiul: *Teologia dogmatică și Biserica Ortodoxă Română în trecut și azi*, de pr. prof. Dumitru Stăniloae, prof. Nicolae Chitescu, pr. prof. Isidor Todoran, lect. Ion Ică și diac. asist. Ioan Bria, în „Ortodoxia” XXIII, 1971, nr. 3, p. 345; dar vezi și: p. 341-349;

expunerea contemporană a doctrinei ortodoxe, continuarea unei „misiologii” ortodoxe, ținând seama de contextul misionar și cultural european actual, evaluarea critică a teologiei românești în epoca modernă și contemporană³⁸.

A reușit să se impună în teologia românească, în mod deosebit prin lucrările sale valoroase și deosebit de interesante³⁹.

Pr. prof. dr. Ioan Ică, profesor de teologie dogmatică și simbolică la Sibiu și din 1994 la Cluj, s-a impus ca dascăl al multor slujitori ai altarului și neobosit cercetător. „A publicat o serie de lucrări de dogmatică, îndeosebi despre mărturisirile ortodoxe, studii privind mișcarea ecumenică și de teologie interconfesională”⁴⁰.

La București s-a impus în domeniul Teologiei Dogmatice și Simbolice pr. prof. dr. Dumitru Popescu. Pe lângă activitatea didactică, desfășurând o bogată activitate ecumenică, fiind membru în Comisia „Credință și constituție” a C. E. B., membru în delegația Bisericii noastre pentru pregătirea Sfântului și Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe, membru în Comisia panortodoxă de dialog cu Biserica Romano-Catolică, membru în Comisia de dialog cu Biserica Evanghelică din Germania. În ultimii ani s-a aplecat cu precădere asupra raporturilor dintre teologie și cultură⁴¹, asupra locului Ortodoxiei în contemporaneitate⁴² și a scos în evidență rolul Bisericii Ortodoxe Române în renasterea spirituală, morală a fiilor ei⁴³.

³⁸ Pr. prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 63;

³⁹ Vezi mai pe larg: *Ibidem*, p. 63-65 – din lucrare – completare;

⁴⁰ *Ibidem*, p. 203-204. Vezi mai ales: *Importanta dogmatică a Răspunsurilor Patriarhului Ieremia al II-lea*, în: „Ortodoxia” XIII, 1961, nr. 3, p. 368-392; *Enciclica Patriarhiei ecumenice din ianuarie 1920 către Bisericile lui Hristos de pretutindeni*, în: „Mitropolia Ardealului” VIII, 1963, nr. 1-3, p. 131-160; *În legătură cu dialogul dintre ortodocși și anglicani după lucrările comisiei interortodoxe de la Belgrad*, în: „Glasul Bisericii” XXIX, 1970, nr. 3-4, p. 291-314. *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kripoulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenică. Teză de doctorat*, în: „Mitropolia Ardealului” XVIII, 1973, nr. 3-4, p. 208-473; *Taina Mărturisirii în practica sacramentală și importanța ei în lucrarea pastorală a Bisericii Ortodoxe*, în: „Mitropolia Ardealului” XXVIII, 1983, nr. 7-8, p. 415-429; *Martin Luther și Reforma Bisericii din perspectivă ortodoxă*, în: „Ortodoxia” XXXV, 1983, nr. 4, p. 487-495;

⁴¹ *Teologie și cultură*, E.I.B., București, 1993, 168p.;

⁴² *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, 1996, 214 p.;

⁴³ *Hristos, Biserica, Societate*, E.I.B., București, 1998, 150 p.;

Tot în cadrul Institutului teologic din București se cuvine a fi amintit pr. prof. dr. Dumitru Radu, care predă Teologia Morală. Formația sa este de dogmatist, fiind ucenic al părintelui profesor Stăniloae. Pe lângă activitatea de la catedră, a desfășurat și o bogată activitate pe tărâm ecumenic. Ca delegat al Bisericii Ortodoxe Române a participat la a șaptea Adunare generală a Conferinței Bisericilor Europene (Engelberg 1974), la Congresul profesorilor de teologie ortodoxă de la Atena (1976), la întruniri ale Comisiei române de dialog cu Biserica luterană din Germania și ale Comisiei mixte internaționale pentru dialog teologic între Bisericile ortodoxă și romano-catolică. Atenția Prea Cucerinciei Sale s-a îndreptat cu preponderență asupra învățăturii Bisericii despre Sfintele Taine⁴⁴, mântuire⁴⁵ și conciliaritate⁴⁶.

Părintele profesor dr. Constantin Galeriu, venerabilul slujitor al altarului și catedrei s-a remarcat în viața Bisericii și a teologiei românești, prin cel puțin două direcții ale cercetării sale științifice: problema jertfei⁴⁷ și cea legată de Sfintele Taine⁴⁸. A fost membru în comisia de dialog ortodox – reformat, din partea Bisericii Ortodoxe Române, și în această calitate a participat la câteva întruniri ale acesteia. Părintele profesor dr. Ilie Moldovan, cadru didactic și spiritual la Institutul Teologic Universitar din București, iar din 1983,

⁴⁴ Vezi îndeosebi: *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în: „Ortodoxia” XXX, 1978, nr. 1-2, p. 13-388; *Taina Preotiei*, în: „Ortodoxia” XXXI, 1979, nr. 4, p. 522-532; *Sfintele Taine în viața Bisericii după tradiția apostolică, din punct de vedere ortodox*, în: „Biserica Ortodoxă Română”, XCVIII, 1980, nr.11-12, p.1129-1140 s.a;

⁴⁵ *Mântuirea – a doua creație a lumii*, în „Ortodoxia” XXXVIII, 1986, nr.2, p.42-63. *Interpretarea și îndumnezeierea omului în Iisus Hristos*, în „Ortodoxia” XXXIX, 1989, nr.2, p.27-75;

⁴⁶ Vezi: *Autoritate și conciliaritate în practica actuală a Bisericii: convergente și tensiuni*, în „Ortodoxia”, XLI, 1988, nr.2, p.90-114;

⁴⁷ *Jertfa și răscumpărare*, teză de doctorat în „Glasul Bisericii”, XXXII, 1973, nr.1-2, p.45-203;

⁴⁸ A se vedea mai ales slujirea preotească după Sfânta Scriptură și Sfânta tradiție în „Studii Teologice” XXIX, 1977, nr.1-2, p.5-14; *Taina mântuirii*, în „Ortodoxia”, XXXI, 1979, nr.3, p.485-495 s.a.;

la cel din Sibiu, predând Teologia Sfântului Duh⁴⁹ și strâns legată de aceasta, pe aceea a Sfintelor Taine⁵⁰.

Generația de mijloc reprezintă puntea de trecere între ceea ce am numit generic „corifeii Dogmaticii românești” și generațiile mai tinere, ce sunt chemate să continue mostenirea teologică a Bisericii și a înaintașilor, dar în alt context, cu alte metode, însă și cu provocări generate de lumea în care trăim și cu speranțele trecerii pragului unui nou mileniu ce se vrea creștin și inspirat de valorile profunde și nepieritoare ale gândirii „tesute din teologia cea de sus”.

3. Accente fundamentale și perspective

Teologia dogmatică română a devenit o teologie din ce în ce mai constientă de valoarea și menirea ei în Biserică și în lume. Mai ales, de pe la jumătatea secolului al XX-lea, această teologie, prin reprezentanții ei cei mai autorizați, a căutat să surprindă cele mai potrivite teme pentru timpul de atunci, dar de bună seamă ținând seama și de contextul ostil în care a trăit aproape o jumătate de secol.

În preocupările teologiei ortodoxe române au intrat aproape toate temele importante ce constituie obiectul propriu zis al Dogmaticii, anume acela de a prezenta învățătura de credință revelată a Bisericii. Modul însă, de prezentare a acesteia are o anumită particularitate care o evidențiază în ansamblul Ortodoxiei universale.

Dogmatica ortodoxă română a făcut efortul de a se prezenta în cadrul Bisericii, ca fruct al Tradiției apostolice dezvoltat prin secole. De aceea, marii teologi dogmatisti români au subliniat mereu, că o autentică Teologie ortodoxă este aceea, care rămâne fidelă tradiției apostolice, exprimată de Apostolii Domnului, interpretată, dezvoltată și articulată de marii Sfinți Părinți. S-a încercat astfel, ca întreg etosul apostolic și patristic să fie prezentat în mod fidel, viu, și nuanțat pentru lumea de astăzi, în cadrul Dogmaticii.

⁴⁹ Vezi *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, teză de doctorat în „Mitropolia Ardealului” XVIII, 1978, nr.7-8, p.662-862; *Teologia Sfântului Duh după catehezele Sfântului Noul Teolog* în „Studii Teologice”, XIX, 1967, nr.7-8, p.418-443;

⁵⁰ *Pregătirea morală pentru primirea Sfintelor Taine*, în „Glasul Bisericii”, XXXVIII, 1978, nr.3-4, p.235-244.

Legat de prezentarea duhului tradiției apostolice, este faptul că această Teologie ortodoxă locală n-a uitat nici o clipă faptul că este o Teologie ce se hrănește permanent din Revelație, fundamentul ei fiind Revelația culminantă împlinită de Hristos și în Hristos. Numai în acest mod ea are cu adevărat ceva de spus în Biserica și în lumea contemporană.

În acest context, Teologia dogmatică română acordă valente importante creației și omului legate de Revelația dumnezeiască. Părintele Stăniloae, spre deosebire de alți dogmatisti ortodocși, acordă o importanță deosebită cunoașterii catafactice a lui Dumnezeu, întemeindu-se îndeosebi pe Sfântul Grigorie de Nazianz, precum și pe ratiunea cunoscătoare a omului ca instrument cu valente epistemologice.

Antropologia creștină este bine articulată în ansamblul dogmaticii ortodoxe ca cea care exprimă atât drumul spre transcendentul personal și iubitor al omului, cât și legarea organică a acestuia de lumea aceasta, ca temei al existenței sale biologice, dar și a îmbogățirii spirituale. În acest fel, omul credincios are menirea de a transforma din ce în ce mai mult lumea, ca mărturie a prezentei Împărăției lui Dumnezeu în ea.

Iisus Hristos, ca Fiul întrupat al lui Dumnezeu este Acela care a făcut sinteza între cele văzute și nevăzute, între materie și spirit, între divin și uman. Dimensiunea cosmică a Bisericii și a Teologiei cu tot ceea ce implică aceasta, a constituit de asemenea, o preocupare a Teologiei sistematice românești. Relevanța acestei cuprinzătoare teze teologice se extinde nu numai spre ecologie, ci și spre toate celelalte preocupări științifice ale spiritului uman, fiind semnificativă și relevantă și pe plan ecumenic.

Omul trebuie să răspundă permanent chemării lui Dumnezeu, prin credința și dragostea sa, stimulate continuu, de harul lui Dumnezeu. E vorba de procesul mântuirii care nu se termină niciodată. Implicațiile acestui proces sunt multiple, ele tinând de antropologie, eclesiologie, soteriologie, sociologie, eshatologie ș.a.

Veacul XX a fost numit pe bună dreptate ca veac al Bisericii și ca cel care a demarat un proces amplu de căutare a unității văzute a Bisericii.

Dogmatica românească a evidențiat faptul că Biserica nedespărțită a primului mileniu constituie un punct de referință esențial, cu valente în lucrarea de apropiere dintre creștini. Dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei a fost prezentată cu multă convingere de marii teologi români.

Dogmatica românească trebuie să întreprindă pentru viitor o analiză mai amplă a întregii creații teologice de până acum și să rețină ceea ce constituie metoda cea mai potrivită pentru viitor. Există premise ca această Teologie să continue marile sinteze teologice ce pot fi întâlnite în alte articulații și până acum, evidențiind spiritul autentic al acestei Teologii: acela de a fi o Teologie vie, suplă, inspirată de duhul Sfinților Părinți, creatoare și cu impact crescând pentru Biserica și lumea frământată a mileniului prezent.

PAGINI DUHOVNICEȘTI

† Daniil Partosanu, episcop vicar

Jertfa celor sase pasi

(cf. II Regi 6, 13)

1. „Dar când cei ce duceau chivotul Domnului făceau câte sase pasi, el (David) aducea jertfă câte un vitel si un berbec” (II Regi 6, 13). Cei „sase pasi” reprezintă si simbolizează, (fiind în legătură spirituală), atât cele sase zile ale creatiei biblice si ale săptămânii liturgice, cât si cele sase vase de piatră de la Nunta din Cana Galileii. Al saptelea „pas” este Duminica si Eshatonul, iar al saptelea „vas”, este atât vasul de alabastru cu mir de nard, cât mai ales Potirul euharistic de la Cina cea de Taină.

2. „Vremea este aproape” (Apocalipsă 1, 3; 22, 10) când „timp nu va mai fi” (Apocalipsă 10, 7). Nu cumva timpul desprinzându-se din vesnicie si întorcându-se întru ea, curge ca un torent dinspre viitor, prin prezent, înspre trecut?

3. „Dar s-a ridicat un alt rege peste Egipt care nu cunoscuse pe Iosif” (Exod 1, 8). Atunci începe împilarea poporului ales, dar si eliberarea lui.

4. „Domnul Dumnezeuul Evreilor s-a întâlnit cu noi...” (Exod 3, 18) – adică cu noi crestinii, cu noi neamurile, cu noi românii. Veni-va vremea „si acum este” când acelasi Dumnezeu biblic si treimic, al crestinelor de această dată, se va reîntâlni cu poporul său prin Iisus Hristos, mai înainte de omega sfârșitului.

5. Un ideal spiritual si simbolic al „arheologiei” crestine – redescoperirea urmelor pasilor poporului ales pe fundul Mării Rosii si

identificarea identității acestora cu evenimentele majore din viața și istoria Bisericii creștine. De două mii de ani creștinismul traversează propriul adânc al „Mării Rosii” și desertul propriului „Sinai”. În Eshaton se va trece și se va despărți și „Iordanul”.

6. „tara unde curge lapte și miere” (Exod 3, 8 și 17) este atât Canaanul sau țara Făgăduinței din punct de vedere biblic, cât și Scriptura profetico – apostolică și Tradiția patristică, din punct de vedere spiritual, precum și Biserica lui Hristos și teologia ortodoxă din punct de vedere teologic, dar mai ales Împărăția lui Dumnezeu sau împărăția cerurilor care începe „dinlăuntrul nostru”, din punct de vedere eshatologic și mistic.

7. „Norul ca o palmă de om” (III Regi 18, 44) – este cel dintâi nor după trei ani și șase luni de secetă, care este văzut de ucenicul Sfântului Ilie ridicându-se din mare în urma rugăciunii proorocului și a trimiterii ucenicului de șapte ori spre contemplație, la tărnul mării. Acest nor îndată avea să acopere cerul întreg.

8. „Absente” divine: „Domnul nu era în vântul acela... Domnul nu era în cutremurul de pământ... Domnul nu era în focul acela...” (III Regi 19, 11-12).

9. „Prieten, împrumută-mi trei pâini!” (Luca 11, 5). Una pentru Cina din Betania, alta pentru Cina cea de Taină și a treia pentru Cina din Emaus.

10. Pe drumul spre Emaus, „unul dintre ei, numit Cleopa” vorbea (Luca 24, 18), iar celălalt, Luca, va fi fost cugetând în prezența necunoscută a Celui ce le aprindea inima cu tâlcuiri „din Lege, din prooroci și din psalmi”, la Evanghelia a treia ce va trebui să o scrie sub inspirația Duhului Sfânt.

11. Idealul oricărei comunități creștine: „Multimea celor ce crezuseră era o inimă și un suflet” (Faptele Apostolilor 4, 32). Însă trebuie știut că sentimentul de frățietate spirituală într-o comunitate sau societate, se mentine și se întretine doar prin întărirea și sporirea conștiinței tuturor că avem același Tată, pe „Tatăl nostru”.

12. „Răstignit împreună cu Hristos” (Galateni 2, 20), credem că înseamnă să trăiești și să săvârsești în fiecare clipă „Otpustul Sfințelor Patimi”, împreună cu „Cel ce scuișori și bătăi și loviri și Cruce și moarte a răbdat pentru mântuirea lumii, Hristos, adevăratul Dumnezeu nostru...”

13. Contemplatie: Candelabrul Creatiei văzute si nevăzute, de acum si din Eshaton, atârnă haric si sigur de tăria cupolei vesnice a Bisericii lui Iisus Hristos Pantocreator.

14. Un crestin anonim către confratii săi întru mântuire: „Accept crucea cu bucurie ca fiind de la Dumnezeu, dar să nu credeti că nu stiu din ce fel de lemn mi-ati cioplit-o!”

15. Patrologul este într-un fel „astronomul”, „geograful”, „geologul” si „arheologul” teologiei, în perspectivă contemplativă si eshatologică.

16. Din istoria Chivotului Sfânt: După moartea lui Eli, sapte luni Chivotul Legii stă în tara filistenilor (I Regi 5-6), la Asdot si Gat, vreme în care statuia idolatră a lui Dagon cade înaintea Sfântului Chivot, „iar tara aceea s-a umplut de soareci” (I Regi 6, 1) ca pedeapsă de la Dumnezeu si ca semn pentru orice loc si om unde „Sfintenia Domnului” este primită cu nevrednicie. Douăzeci de ani Chivotul Sfânt a stat la Chiriat – Iearim în casa lui Aminadab (I Regi 7, 1-2), iar apoi trei luni în casa lui Obed – Edom din Gat (II Regi 6, 11) de unde este adus de către David în Ierusalim.

17. Posibilă meditatie asupra misterului „celor cinci butoaie de aur si cinci soareci de aur” (I Regi 6, 4 si 17) pe care filistenii le asează lângă Chivotul Sfânt într-un car de lemn, atunci când, îngroziti, au înapoiat Chivotul israelitilor. Bubele lui Iov si ale săracului Lazăr, fără îndoială că erau „de aur”, ca si cele cinci răni ale Mântuitorului de pe Cruce. Iar „soarecii de aur”, doar în sens pur duhovnicesc, sunt măruntele slăbiciuni si neputinte, îngăduite, ca si „ghimpele în trup” al Sfântului Apostol Pavel, pentru a te tine si mentine întru smerenie adâncă, înaintea lui Dumnezeu si a oamenilor.

18. „Oare nu ardea în noi inima noastră când ne vorbea pe cale si ne tâlcuia Scripturile?” (Luca 24, 32) – prin Predica de pe Munte, prin pildele Împărăției, prin muștrarea cărturarilor si a fariseilor, prin predica despre sfârșitul lumii si dărâmarea Ierusalimului, prin marea Cuvântare de la Cină si Rugăciunea arhierescă...

19. Ecumenism: „Vor veni de la răsărit (ortodocsii) si de la apus (catolicii), de la miazănoapte (protestantii) si de la miazăzi (vechii orientali) si vor sedea la masă în Împărăția lui Dumnezeu” (Luca 13, 29).

20. Catedrala Mântuirii Neamului va fi „Chivotul Neamului”.

21. „Cel din urmă Patriarh” – nuvelă eshatologică.

NOTE, COMENTARII, VOCI ÎN ACTUALITATE

Crestinii în țările islamice:

- de vorbă cu părintele Samir Khalil Samir*

Părinte Samir, la începutul acestui secol creștinii din țările musulmane din Orientul Mijlociu și din Africa septentrională erau aproximativ 25 % din populația existentă; astăzi, la sfârșitul secolului, acest număr a coborât la 7%. De ce sunt pe cale de dispariție creștinii din țările musulmane?

Motivele diminuării numărului creștinilor din țările musulmane sunt diverse, chiar dacă proporția indicată de dumneavoastră la începutul secolului mi se pare a fi prea ridicată.

Musulmanii se înmulțesc mai mult decât creștinii mai ales din motive demografice. Primul este poligamia, care era atât de răspândită în ambientul rural. Al doilea este cel igienic: până în urmă cu cincizeci de ani, adică înainte de apariția antibioticelor, mortalitatea infantilă era mult mai răspândită printre populațiile musulmane decât printre populațiile creștine din aceleași țări (creștinii fiind adesea mai educați); acest handicap al musulmanilor a dispărut în mod fericit în zilele noastre. Al treilea motiv este dat de faptul că creștinii au o concepție despre familie care dă mai mare importanță educației copiilor, și îi împinge către un autocontrol al nasterilor. Familiile creștine, de obicei de un nivel cultural mai înalt, au în medie trei-patru copii, pe lângă opt-zece copii din familiile musulmane. În felul acesta crește diferența dintre creștini și musulmani.

* Sursa: www.culturacattolica.it/contenuto/pensiero/religioni/doc_10250/01.asp, text publicat în „Studi Cattolici” 446, Aprilie 1998.

Există, apoi, o motivație socio-culturală, și este cea mai importantă: creștinul nu se bucură în lumea musulmană de egalitate cu ceilalți și de libertate, așa cum este ea înțeleasă astăzi. Aș dori să explic aceasta pornind de la Coran.

Poziția creștinului în lumea islamică este contemplată de Coran și de tradiția succesivă. Creștinul este o persoană care trebuie să plătească impozite particulare și care, fiind tolerat în comunitatea musulmană, rămâne întotdeauna într-o poziție de subaltern. Coranul (sura IX, versetul 29) utilizează expresia „umilire”, „înjosire” (wa-hum sââghirun). Interpretarea acestui cuvânt depindea de califi: în primul rând, creștinii erau obligați să dea prioritate musulmanilor, de asemenea nu le era permis să folosească calul (trebuiau să folosească cățarul). În fiecare caz Coranul dă posibilitatea de „a-i umili” pe creștini. Dacă un fanatic, un conducător al unei localități, un politician dorea să lovească în creștini, o putea face întotdeauna. Să luăm unele exemple din Egipt: dacă se construiește o biserică, aceasta nu poate fi mai înaltă decât o moschee; creștinii nu pot folosi în biserică megafoanele, în timp ce toate moscheile le utilizează; nu se poate purta crucea într-un loc public; creștinilor le este interzis cu fermitate să-și facă cunoscută propria religie, pe când ei însșiși sunt obiectul unei puternice islamizări, și încă alte interdicții.

Acest sistem nu era încă atât de răutăcios și funcționa de mai multe secole, pentru că islamul recunoscuse întotdeauna dreptul cultului religios. Popoarele supuse trebuiau să accepte poziția lor de supunere, conservându-și libertatea de cult. Dar începând cu secolul trecut, creștinii care trăiau în societățile musulmane aspirau la libertățile de care se bucurau în lumea occidentală: libertatea de conștiință, libertatea tiparului, a gândirii, ca și de libertățile politice; altfel spus, aspirau să fie pur și simplu cetățeni, în sensul deplin al cuvântului, și nu tolerați de musulmani, chiar dacă uneori erau foarte stimați de către aceștia. Nu doreau să primească propriile drepturi de la alții, ci să participe la construcția țării lor pornind de la egalitatea în drepturi și îndatoriri. Ei participau la o mare mișcare de idei, în timp ce musulmanii erau rămași mult în urmă. Se înțelege astfel de ce deschiderile spre lumea occidentală veneau numai din partea creștinilor.

În secolele al VII-lea și al VIII-lea - perioada cuceririlor teritoriale ale musulmanilor - creștinii conservau moștenirea elenistică. Arabii

musulmani erau constienti de marea diferență dintre cultura lor beduină și cultura greacă a creștinilor din Damasc, din Alexandria, din Antiohia. Atunci, cuceritorii cereau cuceritorilor să le transmită lor această cultură. Astfel, timp de secole creștinii au transmis știința, filosofia, medicina lumii arabe musulmane. Și ei au fost timp de secole cei ai mari oameni de știință și filosofi din lumea arabă. Primii mari filosofi musulmani apar în secolul al X-lea, dar toți sunt discipoli de-ai creștinilor. Al-Farabi, recunoscut de arabi ca fiind cel mai mare filosof după Aristotel, este discipolul a trei maestri creștini. Acest proces se reduce pe măsură ce creștinii devin musulmani și musulmanii absorb cultura popoarelor cucerite.

La sfârșitul secolului al XVI-lea, mai exact în 1584, papa Grigorie al XIII-lea fonda la Roma Colegiul maronit, unde vor fi primiți creștinii maroniti proveniți din Cipru și din nordul Libanului. Acolo se formează, studiază diferitele științe, învață limbile (latină, greacă, italiană și alte limbi europene). Astfel, în Biserica maronită se formează o elită intelectuală și religioasă.

La începutul secolului al XVIII-lea ei creează în Liban prima școală de tip occidental din lumea arabă. În aceeași perioadă, misionarii catolici organizează școli la Alep. În acest mod, în mediul creștin se formează o nouă cultură care este în echilibru între cultura clasică orientală (arabă, siriacă, apoi turcă) și cultura occidentală, latină. În secolul al XIX-lea se verifică ceea ce lumea arabă numește Nahda (renasterea), care este opera creștinilor și care continuă până la începutul secolului al XX-lea.

În imperiul otoman creștinii lucrau în serviciul statului, pe când alții, datorită cunoașterii limbilor, exercitau activități comerciale. Ei formau o clasă de funcționari, de intelectuali și de comercianți. În Egipt, în secolul al XIX-lea pasa Mehmet Ali, pentru a-i forma pe egipteni în cultura occidentală, chemă din Siria oameni de știință și de cultură creștini care cunosteau fie limba arabă, fie limbile occidentale. În secolul al XIX-lea ei formează o elită culturală și economică: organizează universitățile, fondează primele ziare, fiind vorba aici și cel mai important ziar egiptean al-Ahram, scriu primele romane, creează cinematografie, dar și primele industrii. De asemenea, legile egiptene sunt făcute după modelul legilor europene. Nu din întâmplare Cairo și Alexandria sunt considerate orașe occidentale.

Un fenomen similar s-a constatat la începutul secolului al XX-lea în Turcia. Revoluția militară a lui Kemal Atatürk din anul 1923 avea ca

tintă să apropie Turcia de Occident, suprimând în anul 1924 califatul, simbolul unității dintre puterea temporală și cea religioasă. Într-o asemenea societate creștinul se poate manifesta deoarece găsește spații de libertate.

Procesul de reislamizare începe cu criza din lumea arabă provocată de întemeierea statului Israel în 1948. Se poate spune, fără a prejudicia pe nimeni, că Israelul a fost creat într-un mod cu totul injust: pentru prima dată în istoria modernă s-a instituit *ex nihilo* un stat pe seama unui alt stat, stergându-i identitatea proprie. S-a dorit crearea unui stat cu cetățeni care, în cea mai mare parte erau veniți din afară, în special din Europa de Est. Pentru lumea arabă, Israelul este creația Occidentului, adică a lumii percepute ca fiind creștină (din păcate, în mentalitatea musulmană se păstrează identificarea lumii occidentale cu creștinismul). Occidentul, pentru a-și spăla conștiința pătată, dă evreilor pământul care este al altora.

Acest fapt a provocat un soc. Musulmanii au încercat să reacționeze dar, pe plan politic, nu vor putea face nimic împotriva Israelului, nici împotriva Occidentului, care stă în spatele Israelului. Va crește, de aceea, rănișuna și frustrarea lor. Islamul apare ca unic izvor în care se regăsește forța pentru a se opune imperialismului occidental și sionismului. Se nasc și mișcările populare împotriva guvernelor din anumite țări arabe reținute complice ale Occidentului. În anul 1952 Nasser ajunge la putere în Egipt. Revoluția sa antioccidentală nu avea caracter religios, dar din reflex îi va lovi pe creștinii ca persoane legate de Occident. ^aÎn astfel a început fuga creștinilor din această țară. Situația se va repeta în Irak și în Siria și, ca întotdeauna, primii care vor plăti vor fi creștinii arabi care trăiesc în aceste țări.

Lupta mai mult decât seculară a creștinilor și musulmanilor culti din țările arabe pentru o concepție despre stat care să fie distinct de sfera religiosului va fi distrusă de mișcările nationaliste și de islamizarea societății. Situația se deteriorează după înfrângerile arabilor în războaiele împotriva Israelului și după criza petrolului. Căderea Uniunii Sovietice nu ameliorează situația pentru că arabii cred că lumea occidentală, după ce a învins mare său inamic comunist, își va reuni forțele pentru a-i combate pe musulmani. As zice că lumea arabă este afectată de un complex de persecuție: vede peste tot comploturi împotriva islamului. În același timp, crește în sânul arabilor convingerea că numai islamul este capabil să facă față Occidentului.

Am făcut această lungă introducere istorică pentru a explica de ce numărul creștinilor din țările arabe, atât de consistent cu un secol în urmă, s-a diminuat și se diminuează tot mai mult.

Politica din spatele religiei

În ultimii ani se înregistrează o violentă campanie de persecuție împotriva creștinilor din țările locuite de musulmani: credincioșii sunt uciși și bisericile incendiate. Ce se întâmplă astăzi în lumea islamică? De ce islamul permite folosirea violentei împotriva credincioșilor altor religii?

Pentru a înțelege ce este islamul trebuie să începem cu începutul, adică de la proiectul lui Muhammad îndreptat către unificarea tuturor triburilor arabe sub conducerea unei singure persoane și de creare a unui imperiu arab în peninsula arabică. Acest proiect constituia aspirația triburilor Qurais din care făcea parte și Muhammad. ³și acesta, în mod excepțional, a reușit să-l realizeze.

Muhammad își pune în practică proiectul la Medina, unde a fugit de la Mecca în anul 622. Populația Medinei îl primește ca pe o persoană capabilă să organizeze orașul pentru a face față mai bine Meccăi, orașul rival. La început activitatea lui Muhammad are caracter administrativ și politic: stipula un pact cu trei triburi evreiești bogate, prezente în Medina, dar apoi le expulzează și inițiază mici războaie (în zece ani a condus patruzeci de războaie, potrivit primei și celei mai faimoase biografii, cea a lui Ibn Hisciam), administrează orașul instituind un sistem politic, juridic și fiscal-administrativ. Marele său proiect politic include și religia, credința într-un Dumnezeu unic. Pe plan religios recuperează tot ceea ce se poate: vechile tradiții arabe, tradiția lui Avraam, a lui Ismael, elemente de iudaism și creștinism. Din păgânismul arab provin riturile pelerinajului la Mecca care vor fi islamizate, revelându-se astfel ca unicul adevărat lider din Arabia.

Islamul nu este, deci, numai credința într-un Dumnezeu unic și rugăciunea: pot să-l conceapă astfel numai cei care ignoră islamul și proiectează asupra lui propria mentalitate creștină. Islamul este o totalitate socio-politică, culturală și religioasă. Același lucru se poate spune și despre moschee, care nu este o biserică musulmană, adică nu e numai un loc de rugăciune, ci și de studiu și de dezbateri politice. O știu bine oamenii

politici din lumea musulmană, care supraveghează moscheile în mod prudent, datorită faptului că acolo adesea s-au născut revoltele și rebeliunile. Din păcate, marea parte dintre creștini compară islamul cu creștinismul, gândind că islamul nu este altceva decât o versiune arabă a creștinismului, ușor diferită de acesta. Creștinii fac acest lucru cu intenții bune, convinși că numai comportându-se astfel sunt mai aproape de spiritul Evangheliei. În schimb, gândind într-o asemenea manieră își dovedesc naivitatea. Pentru că prima regulă a dialogului este de a-i respecta pe ceilalți în diversitatea lor, și de a-i considera drept ceea ce sunt, fără a pretinde că religiile sunt la fel, sau că au același scop. De aceea, un musulman trebuie văzut ca un membru al miscării sale socio-politico-culturalo-religioase. Dacă cineva se converteste la islam, îndeplinește nu numai un gest religios, ci și o alegere politică, socială, culturală, juridică. De exemplu, croații sunt numiți astfel potrivit unui criteriu etnic, iar sârbii, de asemenea; în schimb, un croat sau un sârb care se converteste la islam, va fi numit „musulman”, ca și cum și-ar pierde originea etnică. As dori să repet, încă o dată, că islamul este un proiect politic care include religia (după cum, în sens contrar, comunismul era un proiect politic care excludea religia). Islamul este un sistem integral care poate aluneca cu ușurință către totalitarism, deoarece scopul politicianului musulman, mai mult chiar, datorită sa, este de a susține religia musulmană.

În toate regiunile lumii în care musulmanii devin majoritari - Bosnia, Cecenia, provinciile vestice ale Chinei, în anumite zone din Filipine -, ei cer independența politică. Nu le este de ajuns libertatea religioasă, tocmai pentru că scopul ultim al islamului îl reprezintă o societate bazată în totalitate pe anumite viziuni politice. În satele religiei se află, de asemenea, un proiect politic. Alte exemple. Cursul de religie pentru musulmanii din Germania include aproape întotdeauna învățarea limbii și a uzanțelor turcești; pe când în Franța, când se predă islamul, se învață de asemenea limba arabă și uzanțele nord-africane. Într-adevăr, religia și cultura sunt aproape inseparabile în islam. În acest mod, guvernele europene plătesc profesori care predau nu numai o religie, ci și o limbă și cultură care nu au nimic de-a face cu cultura germană sau franceză. Acest fapt face ca integrarea imigranților musulmani în Europa să se facă, în general, cu mai multă dificultate decât a altor imigranți. Pentru musulman este dificil să

disocieze credința de cultură. Dacă i se cere să renunțe parțial la propria cultură pentru a beneficia de cea europeană în care a ales să trăiască, imigrantul musulman are impresia că i se cere să renunțe la islam. Cu toate acestea, chiar dacă dificilă, chiar dureroasă, această renunțare este indispensabilă pentru a permite integrarea, și e benefică pentru că îmbogățește islamul cu noi dimensiuni culturale. Pentru noi creștinii aceasta este marea problemă: islamul fiind societate, cultură și religie în același timp, cum se poate trăi într-un sistem musulman care are ca scop islamizarea tuturor aspectelor vieții sociale?

Aduc un anumit exemplu. Deja înainte de ivirea zorilor, megafoanele moscheilor îi trezesc pe toți la rugăciune, afirmând că „rugăciunea valorează mai mult decât somnul.” Radioul trebuie să-și întrerupă programele și stiriile pentru a transmite rugăciunile musulmane. Islamul este materie obligatorie și pentru nemusulmani, adică pentru creștini. ⁴¹ În școlile catolice private, înainte de începerea lecțiilor, trebuie să se citească și să se interpreteze un anumit fragment din Coran. Radioul transmite toată ziua fragmente coranice. Televiziunea este tot mai islamizată în programele sale. Filmele sunt adesea inspirate din istoria musulmană și uneori au finalitate clar apologetică sau prozelitistă. Islamul interferează și în lucrurile minore. De exemplu, un creștin din Egipt nu poate crește un porc, pentru că aceasta poate importuna vreun musulman. Cu ani în urmă un musulman ne-a denunțat autorităților deoarece creșteam porci în seminarul nostru (înconjurat de ziduri înalte), iar poliția ne-a constrâns să-i tăiem, iar interdicția de a crește porci durează până astăzi.

În acest fel, cine trăiește în Egipt trebuie să acționeze ca un musulman, altfel va fi exclus din societate. Un creștin nici nu-și dă seama când se comportă ca musulman. Cum ne putem atunci mira că, în acest climat de opresiune și de strangulare, coptii egipteni devin musulmani cu miile în fiecare an, sau emigrează? Crește, de asemenea, fenomenul căsătoriilor mixte. Femeia creștină care se căsătorește cu un musulman are teoretic dreptul de a rămâne creștină. În practică, însă, este imposibil, pentru că nu ar mosteni nimic, iar copiii vor fi oricum musulmani în mod legal, chiar dacă vor fi botezați. Dacă, pe lângă aceasta se întâmplă un divorț, copiii vor fi încredințați „părții mai bune,” după cum zice legea, adică celei musulmane. Dimpotrivă, islamul nu autorizează prin lege căsătoria dintre

o musulmană și un creștin. Motivul este politic: căsătoria nu este o chestiune de iubire, este un proiect de societate, de viață, servește la creșterea numărului de credincioși. Capul acestei societăți familiale este bărbatul. O femeie musulmană nu se poate căsători cu un creștin, deoarece copiii vor fi creștini, cu excepția situației în care creștinul se converteste la islam. Cazul contrar este imposibil: un musulman care se converteste la creștinism sau la iudaism, trebuie să fie ucis ca apostat.

E clar că, în această situație, nu este nici măcar posibil să se vorbească de libertate de conștiință. Sistemul islamic este coerent, conferă persoanelor o mare conștiință de putere, dar nu lasă spațiu indivizilor, libertății și celui care este diferit. Cei care suferă cel mai mult în acest sistem totalizant sunt nemusulmanii, creștini și evrei, ca și musulmanii care au o cultură diferită.

Recent am participat la un simpozion în Tunisia, una dintre țările musulmane cele mai laice. Am pus participanților întrebarea: este posibil un stat islamic laic, în care autoritățile politice să fie neutre din punct de vedere religios? Mi s-a răspuns în mod sincer că, în prezent, nu este posibil. Speranța creștinilor din țările musulmane este de a-i putea ajuta pe musulmani să intre în lumea modernă sub aspectul socio-politic. Statul modern nu se poate opune religiei, dar nu se poate nici identifica cu o religie. Lumea musulmană trăiește astăzi un moment de confruntare dură dintre religie și modernitate.

Traducere din limba italiană de
Caius Cutaru

RECENZII

Andrea Riccardi, *Sant'Egidio, Roma si lumea. Convorbiri cu Jean-Dominique Durand si Regis Ladous*, Trad. de Mihai Banciu si Mircea Vasilescu, Editura Fundatiei Culturale Române, „Seria ecumenica”, Bucuresti, 2000, 193 p.

În spatiul eclesial catolic de astăzi pot fi întâlnite diverse miscări de laici sau de religioși, organizatii sau fraternități, care încearcă, toate, să poarte în lume mesajul Bisericii Romane. Multe dintre acestea sunt rodul deschiderii pe care Conciliul Vatican II a promovat-o și prin care se va înscrie ca punct de referință în istoria recentă a Bisericii Romano-Catolice. ^a Comunitatea Sant'Egidio se reclamă de la acest conciliu, sau altfel spus, este rodul deschiderii înnoitoare a acestuia.

Lucrarea *Sant'Egidio, Roma si lumea* s-a născut în urma unor convorbiri purtate între fondatorul Comunității Sant'Egidio, Andrea Riccardi și doi francezi: Jean-Dominic Durand și Regis Ladous, bucurându-se, la apariția ei în limba română, de o prefață scrisă de Teodor Baconsky, pe atunci ambasador al României pe lângă Sfântul Scaun.

Cartea are un aspect bibliografic, dar depășește acest cadru restrâns prin expunerea gândirii celui interviuat despre principalele evenimente la care a luat parte ca reprezentant al comunității pe care a întemeiat-o. Este, în fond, istoria apropierei unui om de inițiativă, prea puțin implicat religios, de viața eclesială și de punere a sa în slujba Bisericii. Laicul se îmbisericesc, iar asistenta socială pe care o inițiază în suburbiile Romei se transformă în activitate caritabilă în sânul Bisericii Catolice și depășește chiar acest cadru.

Ca să înțelegem bine această personalitate contemporană ar trebui să oferim câteva repere bibliografice. Andrea Riccardi s-a născut la Roma și provine dintr-o familie burgheză de mijloc. Existența lui s-a desfășurat între Umbria („patria” lui Francisc de Assisi) și Roma. Încă din perioada

liceului ««un liceu „bine”... unde miscarea tinerilor era foarte puternică»» (p. 12), împreună cu alți colegi de aceeași condiție simtea nevoia să iasă din această „lume burgheză” (a centrului) și să cunoască și o altă realitate, aceea a periferiei romane, de unde provenea clasa muncitoare (pp. 12-13). Așa s-a născut proiectul vizitării cartierelor periferice ale Romei, unde tinerii burghezi vor lua contact cu o lume a barăcilor, a sărăciei, cu niste oameni care trebuiau ajutați. ^ai toate acestea apar în mintea unor adolescenți căroră Biserica li se părea pe atunci departe (p. 14).

Apropierea de Biserică se va face treptat; în primul rând prin relația care se va naște între acești tineri și parohii din cartierele romane, prin misele la care încep să participe în acele parohii. Aspectul liturgic este primul pe care și-l vor însuși, după care își vor completa cunoștințele teologice. Andrea Riccardi îi lecturează acum pe marii teologi catolici și nu numai: Y. Congar, M.D. Chenu, H. de Lubac, K. Rahner. O. Cullmann sau P. Evdokimov.

Deși activitatea Comunității se va desfășura la periferiile Romei, centrul de acțiune al ei va fi legat de cartierul central Trastevere, cu cele două biserici, Sant'Egidio și Santa Maria în Trastevere, folosite pentru rugăciunea de seară (de la orele 20³⁰, săvârșită în mod neîntrerupt din 1973 până astăzi) și pentru alte slujbe.

Sant'Egidio s-a născut ca o mișcare tinerească, dar astăzi este una puternic înrădăcinată în realitatea adulților. Cei care au întemeiat comunitatea au acum în jur de 45 de ani, dar vârsta medie, în prezent, este de 30 de ani. În privința structurii, A. Riccardi afirmă că: „Sant'Egidio se plasează la jumătatea drumului între familie și structură. E nevoie de un spirit de familie, dar și de o structură. La fiecare patru ani este ales un consiliu și există un președinte” (p. 43). În timp, comunitatea s-a extins în afara Romei și chiar în afara Italiei, însă scopul acesteia nu este de a crea o mișcare, „de a trimite lumea peste tot”, „de a deveni o congregație, ca ordinele religioase” (p. 49). Asta și pentru că membrii comunității sunt laici, căsătoriti și stabiliți la Roma. Celelalte comunități, chiar din afara Italiei s-au născut în urma descoperirii activităților de la Roma. În Italia amintim comunitățile din Florența, Genova, Torino, Parma, Napoli, etc., iar în străinătate, pe cele din Anvers, Würzburg, Barcelona, Madrid, Lisabona, Budapesta, Dublin, Kiev, Moscova, etc. Toate acestea poartă numele de Sant'Egidio.

Pe plan internațional, comunitatea s-a făcut remarcată în urma încheierii Acordului de pace asupra Mozambicului (1992), pe care l-a mediat. Despre această mediere, A. Riccardi spunea: „... este dificil să găsești calea medierii. Este dur și obositor să ieși din logica violentei și a conflictului” (p. 47).

În același context al luptei pentru pace și înțelegere între popoarele lumii se înscrie și cealaltă importantă inițiativă, aceea a dialogului interreligios pătruns de spiritul de la Assisi. La întrebarea: „În ce constă acest spirit?”, A. Riccardi răspunde: „Este vorba de a reuni toate religiile, de a prezenta Biserica catolică în calitate de slujitoare a dialogului și de a pune în evidență forța slabă a religiilor, care nu se naște din putere, din mijloacele economice sau politice, ci din rugăciune și din convingerea spirituală” (p. 92). Există o teologie de tip Assisi, care nu este, contrar afirmațiilor integristilor, un sincretism. La Assisi nu se face rugăciunea împreună, ci unul lângă altul, în respectul fată de celălalt.

Sunt descrise, în continuare, relațiile cu Islamul, perioada euforică de după Conciliul II Vatican, cu a sa Declarație *Nostra Aetate* privitoare la religiile necrestine, care a dat un imbold dialogului cu această religie, dar și perioada de dezamăgire rezultată din „supraevaluarea capacității de influențare a Islamului de către un catolicism adept al dialogului și înnoirii” (p. 116). În prezent, creștinismul trece printr-o perioadă pesimistă, din acest punct de vedere, din pricina apariției Islamului fundamentalist. „Creștinii - afirmă A. Riccardi - au căutat dialogul tocmai când musulmanii se găseau într-o perioadă de mare agitație, în opoziție cu Occidentul” (p. 117). Cu toate acestea, dialogul a permis o mai bună cunoaștere a interlocutorilor și o punere pe tapet a problemelor concrete. Dialogul cu Islamul nu poate fi văzut ca fiind o activitate pe zece ani, la capătul căreia să se poată întocmi un bilanț, ci ca o opțiune care angajează o întreagă epocă.

Dialogul s-a descoperit a fi dificil și datorită înțeleșului diferit pe care reprezentanții celor două religii îl dau unor noțiuni fundamentale, precum: credință, Revelație, profeti, libertate, Cuvântul lui Dumnezeu etc.

Islamul reprezintă, într-adevăr, o provocare la adresa lumii occidentale, la adresa creștinismului. Ca și creștinii, nu putem intra într-o logică a fricii, care să ridice noi „cortine de fier”. A. Riccardi rămâne convins de forța profundă a civilizației europene, care este în același timp creștină și greacă, latină, ebraică și chiar puțin musulmană.

Concluzia este că la dialogul interreligios nu există alternativă, iar atitudinea care constă în agitărea sperietoarei Islamului este una păguboasă și infantilă (p. 124).

Cartea surprinde și alte aspecte din viața Comunității Sant’Egidio și a întemeietorului ei, însă pe acestea nu le vom descoperi, din dorința de a incita la lecturarea ei.

Caius Cutaru

Dumitru Mărcus, *Fiinta si firea în gândirea lui Mircea Vulcănescu*, Editura Nigredo, Arad, 2002, 170 p

În cartea sa, intitulată *Fiinta si firea în gândirea lui Mircea Vulcănescu*, cu subtitlul *Schita reconstrucției fenomenologice a ontologiei*, Dumitru Mărcus își asumă misiunea de a analiza și evalua din perspectiva prezentului, opera unui filosof uitat, în care cândva nimeni n-a contestat că s-a concretizat „o viziune românească a lumii”. La prima vedere, demersul lui Dumitru Mărcus pare să fie un simplu exercitiu didactic de aducere aminte a unor idei. Dar, dacă tinem seama că înainte de 1989, asemenea idei erau incluse în ceea ce se numea clasa ideilor irrationale, atunci sesizăm că dincolo de inertia unor prejudecăți este *ceva*, care este *alt-ceva*. Dar (al doilea „dar”), există *idei irrationale*? Această falsă unitate semantico-sintactică este doar o *contradictio in adjecto*, adică între termeni juxtapusi. Vai nouă, nu este singura expresie licentioasă.

Ce se stia în lumea comună? În *Dictionar de filosofie*, apărut la fosta Editură politică în 1978, nu există nici un articol consacrat lui Mircea Vulcănescu, iar în *Istoria filosofiei românești*, vol.al II-lea, Editura Academiei, 1980, numele îi apare în pomelnicul pentru orientarea *trăiristă*. Fiind socotit eminent irationalist și spirit creștin, el intra doar în enumerarea celor care trebuiau să fie uitați în vecii vecilor. În rechizitoriul exista și „vina” de a fi fost și subsecretar de stat în guvernul carlist. Pe scurt, i se imputa lui Mircea Vulcănescu eroarea de a fi cultivat paradoxul și trăirea mistică și de a configura pe aceste temeuri, o spiritualitate specifică românismului.

Dată fiind această stare de fapt ca și „continut” al unei singure propoziții – epitaf, și anume, *Mircea Vulcănescu a fost irationalist și mistic*, care o jumătate de veac a ocultat un filosof și o operă, nu este greu să percepem că Dumitru Mărcus este aproape în situația unui arheolog. Evident, nu este singur. În cazul culturii, procesul *restitutio in integrum* a început fără cearta politicianilor. Aspectul istoric este însă

doar o chestiune subsidiară. În cartea semnalată, cercetarea implică și un demers hermeneutic, respectiv cercetarea lui Mărcus se dezvoltă și ca o „lucrare a textului”- cu expresia lui Gadamer. În al doilea rând, studiul acesta monografic se axează pe o singură problemă - tematizarea ființei. Desigur, această problemă este problema filosofiei de când lumea, de la Parmenides și până astăzi. ³¹ Atunci, firește, Dumitru Mărcus și-a pus câteva întrebări: *ce ne spune nouă termenul de fire? Să fie acesta, potrivit înțelesului aristotelic, termenul ce denotă principiul suprem al existentei și cunoașterii?*

Într-un fel, răspunsul începe cu titlul cărții, adică *Fiinta și firea*, o conjuncție eliptică. Dacă ambele propoziții, exprimate prin cei doi termeni, sunt adevărate, atunci este adevărată și unitatea lor. Mai exact, *fiinta și firea* pare să formeze o totalitate, adică *firea* este un moment calitativ în devenirea ființei. Este momentul unui secol de filosofie originală românească în relație de apartenență la istoria europeană a filosofiei. Potrivit mereologiei partea dă seama de întreg și-l exprimă, iar Dumitru Mărcus știe să surprindă în primul capitol contextul ideatic european și relațiile pe care le înstituie, constituindu-se gândirea filosofică de la noi cu această entitate spirituală deschisă. Când Lucian Blaga afirma că „în orice limbă există o metafizică implicită”, el punea în paranteză orice prejudecată privind privilegiul unor limbi naturale – greacă, germană, franceză, engleză, - de a avea proprietăți înăscute pentru filosofie. Ori Mircea Vulcănescu punea la lucru în limba română, schițând posibilitatea reconstrucției fenomenologice a ontologiei, termenul *fire*. Evident, filosoful român își concepe demersul sub semnul totalității (într-un sens aproximativ hegelian); astăzi am fi tentați să spunem al integrării, din moment ce obiectivul său era „modalitățile ființării românești și stabilirea unui criteriu de judecată și măsură a concepțiilor altora despre existență” (p.65). *Firea* nu este un simplu reflex lingvistic, o ipostază regională a ființei, ci este cu adevărat un *principiu movens*. În *fire* se regăsește ca temei subsistentă, fiind „*ceva care este în noi însine*”, dar și ceva care este „ca o reacție tipică” (p.71), adică termenul *fire* desemnează aici și ceea ce iese din ascundere, din sub-sistentă, pentru a se arăta ca ec-sistentă și împlini ca ființă. În concepția lui Mircea Vulcănescu *firea* este un operator ontologic creator de realitate. *Firea* este totalitatea dialectică. D.Mărcus știe să surprindă în descrierea filosofului, elementul teoretic și să-l extragă sub forma unui model: G.D.I., adică generalul – determinatiile – individualul, arătând că ontologia acestuia nu implică ca temei contradicția în sens hegelian, ci doar „opozitiile slabe”, și anume *fiinta și firea*, *fiinta și*

petrecerea. Cu termenul de petrecere se relevă asumarea unor limite si experienta vietii ca ritual de initiere si relatie a „fiintării aici si dincolo, teritorii ale fiintării neprivilegiate, una față de cealaltă în viziunea românească” (p.79).

Întrucât în modelul ontologic al lui Vulcănescu se pune un accent deosebit pe individual, respectiv pe *ins*, atunci în mod necesar, analiza cercetătorului vizează si fenomenologia existentei concrete. D.Mărcus investighează aici realitatea de care dă seama sintagma „omul românesc”, relevând interesante aspecte antropologice si determinatiile crestin ortodoxe pe care le implică si le descrie Mircea Vulcănescu. Istoria este o petrecere sub autoritatea unei „chemări”, resimțită însă, ca o neîmplinire în epoca modernă. Opririle si opintirile neamului românesc, care configurează întârzierea istoriei noastre sunt cauzate de ceea ce filosoful numeste *ispite*. Ispitele sunt înțelese ca: a) posibilitate de a fi si b) ca imbolduri si minime rezistente (p.120), respectiv o formă autohtonă a ceea ce Husserl definea ca *intentionalitate*, adică proiectie a eului si sens existential. Mircea Vulcănescu - lasă să se înțeleagă D.Mărcus – pune în lucru o serie de ispite (ispita autohtonă, ispita romană, ispita bizantină, ispita franceză, ispita tigănească, etc.), care sunt insuficient teoretizate si ca atare, nu sunt categorii filosofice în adevăratul sens al cuvântului. Ar deriva de aici că omul românesc este rodul unui metisaj cultural. Rezultă că „neamul de la încregătura istoriei cu metafizica poate fi identificat paradoxal” (p.124) functie de „paradoxul aparentei”, „paradoxul simultaneității”, si „paradoxul continuității – discontinuității”. Ori așa rezultă „chipul etern” al românului.

Modelul ontologic presupune si o analiză a negatiei fiintei ca o altă modalitate de fiintare, mai exact, D.Mărcus recurge aici la analiza limbajului si a relatiei gândire – limbaj. Tipologia unui *Nu* românesc presupune o serie de modalități existentiale caracterizabile prin expresiile: nu există nefiintă; nu există imposibilitate absolută; nu există alternativă; nu există imperativ; nu există iremediabil. Pe scurt, negatia în firea românului etern „indică un proces de contopire a existentei cu posibilitatea”(p.145).

Indirect, Dumitru Mărcus ne propune cu *Fiinta si firea* o ispită autohtonă. Poate că, vorba lui Eminescu, „în orice om o lume își face încercarea” - tine loc de morală. ^ai totusi o întrebare: ce este omul, filosofule, ca să-ti bati capul cu el si ca să-i dai luarea ta aminte?

Florea Lucaci

Anna Marie Aagaard si Peter Bouteneff, *Beyond the East-West Divide (Dincolo de divizarea dintre est si vest)*, Geneva 2001, 118 p.

Când, în anul 1998, Consiliul Ecumenic al Bisericilor (WCC) se pregătea pentru celebrarea a jumătate de secol de existență, relația dintre Bisericile Ortodoxe și celelalte Biserici membre ale WCC traversa deja, o perioadă îndelungată de crize. A fost invocată existența unei așa-zise „probleme ortodoxe”, care ar fi generat și transmis această criză. Participarea ortodoxă la WCC a fost catalogată drept paradox, fapt care mai târziu a dus la amplificarea proporțiilor crizei. Este aceasta o problemă, una a ortodoxiei, sau fundamentul mișcării ecumenice este greșit?

Împinsi de aceste aspecte, doi teologi, un ortodox și o luterană s-au angajat într-o analiză profundă a acestei chestiuni, încercând totodată să înlăture vâlul care împiedică elucidarea și soluționarea acestui gen de probleme și să găsească potențiale căi de urmat (trebuie menționat că aceste chestiuni alcătuiesc agenda de lucru a unei Comisii speciale cu participare ortodoxă în WCC, înființată la Harare - Africa de Sud, în 1998).

Anna Marie Aagaard, teolog la Universitatea din Danemarca a fost între anii 1991-1998 președinte al WCC, iar Peter Bouteneff, profesor de Teologie sistematică la Seminarul teologic Sfântul Vladimir din New York, a fost și el, între anii 1995-2000, membru al Departamentului „Credință și constituție” din cadrul WCC.

Dincolo de divizarea între est și vest este un gen de carte al cărei autori aleg ca și context mai amplu de manifestare tocmai o perioadă zguduită de crize, centrându-se imediat atât pe munca prestată de comisia specială în vederea atenuării lor, cât și pe implicarea și participarea ortodoxă în WCC. Scopul Comisiei Speciale este de a păși dincolo de crizele manageriale și de relațiile dintre ortodocși și protestanți, reamintind mereu

că participarea ortodoxă în WCC este vitală. Luând forma unui dialog extins, lucrarea mai sus amintită punctează moduri în care putem depăși barierele ridicate prin divizarea creștinismului și anula această prăpastie ce pare mai adâncă ca niciodată.

Nu a fost ușor pentru cei doi itinerari să categorisească cât de cât în mod definitiv, problemele ce au contribuit iminent la această situație concretă, sau să întocmească un program bine organizat în vederea analizării lor. După ani întregi de muncă ce subsumează căutările și încercările celor doi în găsirea unui suport de calitate, care să afișeze problemele în mod constructiv în vederea soluționării lor, rezultatul este o lucrare ce vizează mai ales cele două categorii generale: Biserica și cultul, ansamblu din care se ramifică implicit mai multe tipuri de probleme.

Lucrarea este întocmită unitar în sensul că debutează cu o prefață semnată de cei doi autori, urmând apoi o prezentare a naturii și activității WCC. Fiecare dintre cei doi autori și-a alocat câte un capitol propriei dezbateri. Concluzia din final lasă deschis dialogul.

Privind WCC în ansamblul său, observăm că prin forma și natura sa este unic în aducerea laolaltă a Bisericilor despărțite, din regiunile geografice și mediile sociale și politice de pe tot globul, motiv pentru care nu ar trebui comparat cu Sinoadele ecumenice din primele veacuri creștine.

Când reprezentanții Bisericilor ortodoxe, reformate și de tradiție târzie se roagă împreună, Îl mărturisesc pe Dumnezeu și recunosc Sfânta Treime, ei demonstrează că se pot depăși anumite restricții cerute sau impuse de anumite cercuri. WCC numeste acest aspect „comuniune” între Biserici și îl descrie ca pe o mărturie comună a lui Iisus Hristos, Dumnezeu și Mântuitor, conform Scripturii, căutând să îndeplinească împreună, chemarea comună la slava lui Dumnezeu.

Întrebarea stringentă ce se năște din această stare de koinonia (comuniune) între Biserici vizează existența reală a unui NOI – adică a unei comuniuni reale cu Hristos (p. 9). Concluzia este că WCC ar trebui descris ca o co-existență a „părților” care constientizează păcatul divizării, dar nu pot găsi resurse spirituale pentru a dobândi o logică a acestei divizări.

În timp ce baza teoretică a WCC mărturisește credința în Iisus Hristos Dumnezeu și Mântuitor și slava lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, miscarea ecumenică modernă îmbrățișează o largă diversitate de păreri ce vizează persoana lui Hristos și natura Treimii. S-ar părea astfel că hristologia și teologia trinitară ar fi mai degrabă un fel de joc logic al divizării și disconfortului ortodox. Oricum, atât ortodocșii pro cât și cei contra miscării

ecumenice înclină să argumenteze că eclesiologia este cheia care deschide poarta pe care vor păși creștinii împreună spre ecumenism.

În capitolul I, Peter Bouteneff tratează problematica eclesiologiei ortodoxe, subliniind faptul dureros că mulți din membrii altor culte sunt foarte puțin inițiați în ceea ce implică creștinismul ortodox, atunci când vorbesc despre problema eclesiologică sau despre semnificația Bisericii. Cu alte cuvinte, înfățișează distanța dintre „ecumenical good will” și realitățile grave ale divizării tradițiilor eclesiale. Tocmai de aceea, pe parcursul a 40 de pagini (p.15-42), autorul expune aspecte concrete ale doctrinei ortodoxe, cum ar fi: Crezul, mărturisirea că Biserica este trupul lui Hristos, catolicitatea și apostolicitatea Bisericii; raportul Bisericii ortodoxe cu alți creștini (este relevant cum decenii de schimbări socio-politice au influențat masiv felul în care Ortodoxia privește pe ceilalți creștini) precum și problemele legate de identitate.

În cap. II Anna Marie Aagaard tratează un complex de probleme focalizat pe cultul ecumenic și rugăciunea comună. Subliniază rolul pe care slujirea, ca parte esențială, îl are în miscarea ecumenică prin faptul că adună oamenii din Biserici cu tradiții diferite în rugăciune, într-o singură koinonia, sacramental, slujirea fiind expresia Bisericii ca taină a realității divino-umane.

De data aceasta, întrebările care se ridică sunt următoarele:

- Comunitatea înțelege slujirea în întregul ei ?
- Participanții au o atitudine de credință?
- Cei prezenți sunt recunoscuți ca rugători?
- Este rugăciunea comună rugăciune? Este identică cu cea în numele lui Hristos?

Iată o prezentare rezumativă a conținutului lucrării **Dincolo de divizarea dintre est și vest**. Întrebări s-au ridicat și se vor mai ridica și de acum înainte, iar dacă această carte a ajutat la redresarea situației, la clarificarea unor probleme de bază și la perceperea Comisiei speciale mai sus menționate, ca o entitate viabilă, înseamnă că discuțiile și încercările nu au fost în van.

Lia Vlad

**Radu Ardelean, Lucian Giura, Pavel Vesa,
Emilian Micu, pelerinul cultural bănăţan,
Sibiu, 2000, 251 p.**

Lucrarea lui Radu Ardelean, Lucian Giura, Pavel Vesa, *Emilian Micu, pelerinul cultural bănăţan*, Sibiu (2000, 251 p.), sochează plăcut pe parcursul lecturării ei. Este o carte unică în felul ei, elaborată într-o concepție științifică nouă, printr-o tehnică compozitională deloc, sau puțin, frecventă. Un preot de țară, Emilian Micu, difuza tot ce era scriere românească și cumpăra pentru a comercializa instituțiilor de cultură și învățământ tipărituri vechi, dar și contemporane. Cei trei autori, sunt cunoscuți în mediile istoricilor români, cu studii și comunicări în diferite reviste de specialitate. Radu Ardelean, doctor în istorie, cercetător principal la Institutul de studii socio-umane, filiala Academiei Române din Timisoara; Lucian Giura, doctor în istorie, decanul Facultății de istorie din cadrul Universității “Lucian Blaga” din Sibiu; Pavel Vesa, preot și istoric, preocupat de cercetarea istoriei ecleziastice, păsește cu admirație și respect pe calea deschisă în perioada interbelică de istoricul Gheorghe Ciuhandu.

Titlul cărții explicitează conținutul lucrării: popasuri într-o călătorie bănăţeană. Compozițional, lucrarea este organizată pe următoarele filoane: *Argument*, + *Emilian Micu*, Capitolul I: *O Viață în planul secund*, Capitolul II: *Colportor sau librar - anticar ?* Capitolul III: *Restituiri și contribuțiuni culturale, Considerațiuni finale, Anexe, Catalog de oferte, Index alfabetic*. Luxul de amănunte bibliografice ordonate la fiecare capitol, dau lucrării, în primul rând, un caracter documentar.

În *Argument* se precizează pasiunea pentru “cartea veche, manuscrise și documente”, notițe, comunicări, dar și studii încheiate ori micro-

monografii a preotului “librar - anticar”, având o contribuție importantă în lupta de unificare națională. Subliniem legătura lui, preponderent (chiar exclusiv) epistolară cu episcopi, academicieni, poezi, scriitori, istorici. O scurtă evocare împănată de patosul recunoștinței i se face în partea intitulată + **Emilian Micu**, ca “literatul vesnic pe drumuri”, cu dorul de a citi, “care i-a dirijat mai târziu întreaga viață”, devenind în timp “un magazin de cunoștințe”.

Capitolul I, **O viață în plan secund**, cuprinde o scurtă biografie a activității sale “în plan secund”, desfășurată în afara celei de colportor și cărturar. Emilian Micu s-a născut în comuna Spata, în 1859 sau 1860. A fost fiul preotului Vicentiu Micu și a Mariei, născută Iorgovici. A studiat la Kecskemet, Lugoj și între 1878-1881 a frecventat cursurile Institutului teologic din Arad. S-a căsătorit cu Emilia, fiica preotului din Chisoda, unde a fost capelan și a funcționat - scurtă vreme - ca învățător, dar soția lui moare în 1889, rămânând văduv la 25 de ani. A fost preot în Ohaba Sârbească, Belint, Checea Română, Călacea, a locuit o vreme în Lugoj și Vlaicovăț, unde a murit la 9 noiembrie 1909.

A fost “un scormonitor”, cum însuși se definea, prin vocația lui de anticar, citind gazete, la unele fiind “corespondent voluntar”. Era îmbrăcat slab cu “dulamă largă care ascundea de multe ori cuprinsul întreg al unui raft de bibliotecă”. Viața lui a fost însă “încorporată de documentele, manuscrisele și cărțile pe care le-a căutat neobosit și le-a pus în valoare, fie trecându-le unor biblioteci de prestigiu, fie publicându-le pri scriind despre ele”.

În capitolul II, **Colportor sau librar - anticar ?** Emilian Micu e socotit “un colportor de cărți transilvănean”, ca un fel de Badea Cârțan al vremii lui. Alții îl socotesc un bibliofil, achizitor prin excelență. Biblioteca lui Emilian Micu “era alimentată și ținută la zi cu cele mai noi cărți” din vechea Românie și, la rândul ei trimitea cărți peste munte la București și Galați. El a ridicat procentul de consumatori a produselor tiparului mai mult decât în orice provincie românească. A întreținut legături cu toate revistele din Transilvania și cu unele din București, Budapesta și Viena. Face schimb de cărți cu biblioteci și instituții, iar pentru unele editii dă explicații bibliografice. A avut legături cu Academia Română, cu profesori universitari din București, cu oameni de cultură din Galați.

În capitolul III, **Restituiri și contribuțiuni culturale**, se subliniază rolul pe care îl are Emilian Micu în descoperirea, identificarea și (re)punerea

în circulație a multor documente, manuscrise și cărți pe care le-a vândut Academiei Române, ctitoriei Urechea din Galați, Astrei. Se prezintă în continuare “cariera” cu literatura de specialitate a unora din descoperirile lui Micu.

În *Consideratiuni finale* se precizează că Emilian Micu este foarte departe de obisnuitul preot de țară distingându-se prin întinse lecturi de istorie, mai ales, precum și vaste cunoștințe de bibliografie și, am spune biblioteconomie. Poliglot, citea în română, germană, maghiară, sârbă, parese franceză, posedând și cunoștințe de latină.

Anexele cuprind aproape în exclusivitate corespondența cu prof. univ. V. A. Urechia, dar și unele cu Valeriu Surdu și Iosif Sterca Sulutiu. Catalogul de oferte cuprinde lista alfabetică a 526 de lucrări pentru vânzare.

A evalua această lucrare la cotele pe care o merită, în prezent, e imposibil. Utilizarea de către specialiști și cunoașterea ei de către publicul cititor va da verdictul aprecierilor cu superlative asupra importanței ei pentru istoriografia română.

Melente Nica

Lista autorilor

Benga, Daniel, Pr. dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Bucuresti

Breda, Nicu, Pr.drd., Preparator la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Brie Mihai, Pr.drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea

Ciolac, Mirela, Preparator la Departamentul pentru Pregătirea Personalului didactic, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Cutaru, Caius, Drd., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Erdei, Miron, Pr.dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Oradea

Farcasiu, Lucian, Preparator la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Grăjdian, Vasile, Pr.dr., Conferentiar la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Ioja, Cristinel, Drd., Preparator la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Lucaci Florea, Dr., Lector, ^aef catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Mărcus, Dumitru, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Rudeanu, Ioan, Pr.dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Rus, Constantin, Pr.dr., Conferentiar, ^aef catedră la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

P.S. Stoenescu Daniil, Dr., Lector, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Timisoarei si administrator al vietii bisericesci a românilor ortodocsi din Vârset, cadru didactic la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad,

Telea, Marius, Dr., Asistent la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Alba-Iulia

Tulcan, Ioan, Pr.dr, Conferentiar, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Vlad Lia, student, Anul III, la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, Sectie Teologie-Didactică (Limba Română)