

TEOLOGIA

anul IV, nr. 3, 2000

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:

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**

T E O L O G I A

**ANUL IV, NR. 3, 2000
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE**PREșEDINTE:**

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

REDACTOR RESPONSABIL:

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

MEMBRI:

Protos. lect. univ. dr. DANIIL STOENESCU
Pr. lect. univ. dr. CONSTANTIN RUS
Pr. lect. univ. drd. VASILE VLAD

SECRETARI DE REDACȚIE:

Diac. lect. univ. dr. MIHAI ȘĂȘĂUJAN
ANCA HĂDEAN

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

Doctrina socială a Bisericii Ortodoxe	8
---------------------------------------------	---

STUDII

Pr. conf. univ. dr. Ioan Tulcan Begründung und Motivation des ökumenischen Engagements in ehemaligen kommunistischen Kontexte. Theologische oder aber Politische. Eine orthodoxe Sicht. ...	11
Pr. prof. univ. dr. Petre Semen Biblia ni-L descoperă pe Dumnezeu ca iubire	18
Prof. univ. dr. Alexandru Roz Religia evreilor	28
Lect. univ. drd. Florea Lucaci Despre sensul propozitiei „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”	39
Pr. lect. univ. drd. Teodor Baba Venirea lui Mesia, reflectată în profetiile mesianice.	50
Pr.lect. univ. dr.Vasile Grăjidian „Trupul lui Hristos” în iconografia Bisericii Ortodoxe	59

Protos. lect. univ. dr. Daniil Stoenescu O „Noapte de Noiembrie” - 23 XI 1654 - încercare de comentariu la Testamentul lui Blaise Pascal	66
Conf. univ. dr. Matei Șimăndan Sistemul de cunoștințe și competențe practice în asistența socială	72
Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa	80
Cristinel Ioja OMUL - între cunoașterea teonomă și cunoașterea autonomă	84
Diac. lect. univ. dr. Mihai Săsăujan Reper istorice - teologice ale perioadei iconoclaste	98
Paul Popovici Regimul matrimonial al bunurilor soților în lumina praxilor secolului al XVII-lea	111
Adrian Lemeni Timpul, analizat dintr-o dublă perspectivă: teologică și fizică	123
NOTE, COMENTARIU, VOICI ÎN ACTUALITATE	
Gerd Stricker Canonizarea țarului Nicolae al II-lea	140

DIN LUMEA CREȘTINĂ 154

Catedrala ortodoxă din Riga (Letonia), închisă în timpul regimului comunist și refăcută în ultimii ani, a fost redeschisă în primăvara aceasta ● Cardinalul König (Viena) a împlinit vârsta de 95 de ani ● Simpozion organizat în Elveția, cu tema „Ortodoxia și Europa” ● Moscova – festivități solemne cu ocazia împlinirii a 2000 de ani de la nașterea Mântuitorului Hristos ● Biserica Ortodoxă Rusă se îndepărtează tot mai mult de Consiliul Ecumenic al Bisericilor ● Patriarhia Ecumenică a canonizat pe regele Ștefan I cel Sfânt, fondatorul Ungariei ● Italia - simpozion internațional despre rolul monahismului în cadrul ecumenismului ● Delegație ortodoxă sârbă în vizită la papa Ioan Paul al II-lea ● Turcia - conferință mondială a tineretului ortodox ● Bruxelles - Congresul Ortodox din Belgia aflat la a treia editie

RECENZII

I.P.S. Damaschin Papandreu, *Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei: tematică și lucrări pregătitoare*, Editura Trinitas, Iași, 1998 (Pr. lect. dr. Dumitru Moca). 164

Antologie din Scrierile Părinților Latini - traducere din limba latină de Prof. Vasile Goras, editie îngrijită de Pr.Prof. Dr.Ștefan Alexe, București, Editura Anastasia, 2000, 208 p. (Pr. asist. drd. Călin Dragos) 166

Andreas Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550*, Mandelbachtal-Cambridge, 2000, 385 p. (Diac.lect.dr. Mihai Săsăujan)..... 170

EDITORIAL

Doctrina socială a Bisericii Ortodoxe

Până nu de mult, eram obișnuiți să auzim, că doar Bisericile Apusene au o doctrină socială bine articulată, ca manifestare a credinței lor, în timp ce Ortodoxia nu are această doctrină; ba chiar se afirma cu o autosuficiență, demnă de o cauză mai bună, că Ortodoxia nici nu are nevoie de elaborarea unei astfel de doctrine, întrucât se știe, ce trebuie făcut în societate.

Iată, că această autosuficiență și acest triumfalism n-a fost de bun augur pentru Biserică, determinând manifestări inconsecvente și nearticulate ale etosului creștin ortodox, ce indicau o absență a Ortodoxiei din mijlocul frământărilor și al problemelor lumii de astăzi. În această vară, ne-a parvenit știrea, potrivit căreia Bisericile Ortodoxe însesi, trebuie să-și spună cuvântul răsplat, venind cu soluții proprii în mijlocul lumii, în care ele trăiesc.

Biserica Ortodoxă Rusă este prima dintre Bisericile Ortodoxe, care a sesizat semnificația majoră, cu multiple implicații, a unui asemenea proiect. Astfel, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse a adoptat în ultima zi a sesiunii sale de vară (16 august a.c.), un document voluminos (aproape 100 pagini), referitor la concepțiile sociale, cu care dorește să păsească în mijlocul societății ruse, ca sinteză a doctrinei sociale ortodoxe.

Documentul, pregătit de un grup de lucru, format din zece persoane, sub președinția mitropolitului Chiril de Smolensk, responsabilul departamentului de relații externe al Bisericii Ruse, este un răspuns autorizat, pe care Biserica Ortodoxă Rusă încearcă să-l dea problemelor și interogărilor prezente, cu care s-a confruntat în ultimul timp, în repetate rânduri, așa cum Biserica Romano-Catolică a dat un răspuns similar, formulând doctrina sa

socială, în anul 1891, în enciclica *Rerum novarum* (vezi mai pe larg despre acest document: *L'eglise Russe definit sa doctrine sociale*, în Service Orthodoxe de Presse, nr.251, septembrie-octombrie 2000, p.4-6)

Relatiile dintre Biserică și Stat, natura angajamentului creștin în viața politică și socială, dreptatea, politica familiei, morala sexuală, problemele legate de bioetică, protejarea mediului înconjurător și relațiile dintre Biserică și mijloacele de informare în masă, constituie subiecte de mare actualitate, tratate în documentul amintit. Se înregistrează un interes deosebit, nu numai pentru Biserica însăși, ci și pentru societate. Nu întâmplător, s-a tras concluzia că, prin acest demers, Ortodoxia rusă dovedeste că „este gata pentru un dialog cu lumea modernă”.

Referitor la relația dintre Biserică și Stat, în document se face o analiză a acesteia în Răsărit, Apus și în Rusia, exprimându-se dorința unei stricte separări între Biserică și Stat, avându-se în vedere obiectivele diferite și natura celor două instituții. Documentul nu exprimă o preferință anume pentru o formă sau alta de guvernământ. Este prezentat specificul monarhiei, ca „instituție de drept divin”, dar și cel al democrațiilor de astăzi. Biserica face un apel la angajarea activă a creștinilor în viața politică a țării, pronunțându-se pentru apariția partidelor politice de inspirație creștină, pentru a se putea mărturisi valorile Bisericii în dezbaterile politice. În același timp, se interzice preoților sau clerului, în general, de a se implica în viața politică partizană, ceea ce nu înseamnă – subliniază documentul – refuzul Bisericii de a-și exprima public opinia asupra problemelor importante ale societății.

Doctrina socială a Bisericii analizează și rostul proprietății private în viața oamenilor, neuitând însă de solidaritatea cu cei, ce nu au de lucru – somerii – și cu celelalte categorii defavorizate, refugiații, bolnavii etc...

În privința pedepsei cu moartea, Biserica a militat întotdeauna împotriva ei, „dând posibilitatea unei activități pastorale cu ucigășii, conducându-i la pocăință”. Documentul felicită statele care au abolit pedeapsa cu moartea.

Familiei i se atribuie o valoare deosebită, ca loc de manifestare a iubirii sotilor între ei și față de Dumnezeu. Se respinge cu tărie

avortul si procreatia medicală asistată, precum si manipulările genetice si eutanasia.

Fără îndoială, doctrina socială a Bisericii își va arăta roadele ei în sânul societății, în măsura în care ea va fi mereu pătrunsă de puterea iubirii lui Iisus Hristos, care va arde răul si păcatul si va aduce vindecare, înnoire si iertare pentru toate mădularele Bisericii, dar în acelasi timp, va armoniza structural si societatea, în sânul căreia se manifestă Biserica, ca timp al lui Iisus Hristos.

Aparitia acestui document reprezintă un eveniment major în viața Ortodoxiei ruse, dar am putea spune, si în viața Ortodoxiei întregi, asupra căreia va avea, de bună seamă, un anumit impact. Importanta lui este de asemenea, majoră, si pentru faptul că scoate în evidență, necesitatea unei atitudini crestine, nu numai la nivel personal, ci si la nivel comunitar eclezial. Ar fi de dorit ca documentul amintit să genereze dezbateri si în sânul celorlalte Biserici Ortodoxe locale, în cadrul cărora Facultățile de Teologie Ortodoxă sunt chemate, să-si aducă contributia.

Redactia

STUDII

Pr. conf. univ. dr. Ioan Tulcan

Begründung und Motivation des ökumenischen Engagements in ehemaligen kommunistischen Kontexte. Theologische oder aber Politische. Eine orthodoxe Sicht

Das Thema dieses Seminares, sowie der Titel meines Beitrages ist, ohne Zweifel, daraus entstanden, daß in den Jahren nach dem Fall der Berliner Mauer, neue Diskussionen, Mißtrauen und Veränderung des Interesse der Kirchen im Bereich der Ökumene aufgekommen sind.

Nachdem während eines halben Jahrhunderts die Ökumene oder die ökumenische Bewegung, mindestens von Zeit zu Zeit, spektakuläre Äußerungen im Bezug auf Zusammenkommen der Menschen zu verzeichneten, haben sich in der letzten Jahren gewisse neue Akzentsetzungen, theologische Methoden und Prioritäten in den Kirchen der ehemaligen sogenannten Ostblocksländern durchgesetzt. Andere theologische kirchliche und soziale Ansätze gibt es, ohne weiteres, auch in den anderen Ländern Europas und darüber hinaus.

Die neuen Realitäten in diesen europäischen Ländern, nach der Wende von 1989, haben mit ihnen manche Gegensätze, Befürchtungen, Mißtrauen und einseitige Einstellungen hervorgerufen. Jede einzelne orthodoxe Kirche würde nur gewinnen, wenn sie aufmerksam mit kritischem Scharfsinn auf die neuen Entwicklungen in ihren eigenen Reihen, einschließlich, auf dem ökumenischen Gebiet zu durchdenken versuchen würde.

Im folgenden, werde ich mich darum bemühen, einige Aspekte bezüglich der ökumenischen Fragen, im Sinne des mir anvertrauten Themas oder die grundlegende Elemente der Motivation der Teilnahme der Orthodoxie an den ökumenischen Zusammenkünfte, oder in allgemeinen, an der ökumenischen Debatte hervorzuheben.

In vier Richtungen wird diese theologische Sicht untersucht:

I. Der Beitrag der Orthodoxie im historischen Vorfeld der institutionalisierten Ökumene

II. Theologisch-kirchliche Grundlagen der Arbeit der östlichen Kirchen an den ökumenischen Debatten

III. Die Konkretheit der theologischen Motivation in der Ökumene durch die theologischen Dialoge

IV. Das politische Interesse der ehemaligen kommunistischen Machthaber an der Entwicklung der ökumenischen Fragen und ihren Veranstaltungen

V. Schlußfolgerungen (Konklusionen)

I. Der Beitrag der Orthodoxie im historischen Vorfeld der institutionalisierten Ökumene

Die bedrückende Landschaft des zersplitterten Christentums, vor allem in Europa, wurde mehr und mehr unerträgliches seitens der verschiedenen Kirchen, einschließlich die der Orthodoxen. In den ersten Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, und vor allem, gleich nach dem ersten Weltkrieg spürte sich das christliche Bewußtsein vieler Christen, auf Grund der kirchlichen Zersplitterung, tief verwundet. In diesem Zusammenhang kann man die Haltung des ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, am Anfang diese Jahrhunderts verstanden werden; es geht um ein außergewöhnliches Ereignis innerhalb der Kirchengeschichte, nämlich die Ausarbeitung im Januar 1920 einer Enzyklika, die an die Kirchen Christi von überall „gerichtet“ worden ist.¹ Es war ein ökumenisches Projekt, das hinaufzielte, die Christen und Kirchen von überall näher zu bringen.

Der erste Weltkrieg hat leider Armut, Krankheiten und allerlei Nöten hervorgerufen. Die Kirchen haben sich als mitverantwortlich gegen diesem Zustand gegenüber verstanden, im Sinne der Tatsache, daß sie nicht im Stande waren solchem Übel entgegenzuwirken.

¹ Ioan I.Ică, *Enciclica Patriarhiei Ecumenice din ianuarie 1920 către Bisericile lui Hristos de pretutindeni*, în „Mitropolia Ardealului”, VIII, 1963, nr.1-3, S.131-160.

So ist dieses hervorragende Dokument als Grundstein der interkonfessionellen Beziehungen entstanden, um das Fundament der Mitarbeit unter den Kirchen zusetzen, auf das Ziel hin, die Wiedervereinigung aller zu verwirklichen.

Aus diesem Dokument gehen einige grundlegende Prinzipien hervor, die immer wieder eine Bedeutsamkeit für das ganze Christentum darstellen, nämlich: die deutliche Behauptung der Einheit der Kirche Christi, das Aufhören des Proselytismus, das aus dem Prinzip der Einheit der Christen hervorspringt, da der Proselytismus ein Beweis dafür ist, daß die christliche Liebe in den Beziehungen zwischen den Christen nicht mehr vorhanden ist.

Ein anderes Prinzip äußert die Beförderung der evangelischen Gebote in der Konkretetheit des Lebens der jeweiligen Kirchen. Ein anderes Prinzip gilt die stufweise Vorbereitung der Vereinigung der Kirchen durch das Studieren der dogmatischen Verschiedenheiten. Dieses letzte Prinzip hat sich besonders schwierig erwiesen. Deswegen, waren die Kirchen darum bemüht, sich auf die konkrete Lösung der bedrückenden Fragen der Menschen in verschiedenen Kontexten einzulassen; diese Einstellung war als vorbereitendes absolut notwendiges Stadium auf dem Weg der zukünftigen vollkommenen Einheit verstanden.²

Darüber hinaus, gibt es auch andere Ereignisse bis zum Jahre 1948, die meines Erachtens, Ihnen allen bekannt sind, an denen hervorragende Theologen und Bischöfe der Orthodoxen Kirchen beteiligt waren. Ihnen lag es bestimmt darum, theologisch zu denken, um konkrete Wege in den schwierigen Zustände jenen Zeiten füreinander zu finden. Die Konferenzen von „Faith and Order“ oder von „Life and Work“, ihre Teilnehmer und ihre bedeutsame Arbeit sind ein Beweis dafür.³

II. Theologisch-kirchliche Grundlagen der Arbeit der östlichen Kirchen an den ökumenischen Debatten

Der Kern und die Hauptmotivation der Teilnahme der Orthodoxie an den ökumenischen Bemühungen, auch nach der Gründung der

² *Ibidem*, S.157.

³ Siehe darüber: Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1989, S.91-95; 104-175; Mitropolit Antonie Plămădeală, *Ca toti să fie una*, Bucuresti 1979, 596 S.; Idem, *Vocatie si misiune crestină în vremea noastră*, Sibiu 1984, S.325-438; Mitropolit Nicolae Corneanu, *Quo vadis, Studii, note si comentarii teologice*, Timisoara 1990, S.105-162; Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, S.85-95.

institutionalisierten Ökumene, nämlich, vom Jahre 1948, stellt eine theologische Motivation dar. Die orthodoxen Kirchen haben in jener Zeit tief gespürt, daß sie nicht mehr beiseite stehen dürfen, daß sie die Sünde der gegenseitigen Ignoranz, Entfremdung und Verfeindung nicht mehr hinnehmen wollten. Das Gebot Christi auf die Einheit hin war ständig in den Gesprächen von Theologen, an den theologischen Schulen u.a. als etwa milde Last empfunden.

Es stellt sich offenbar die Frage: warum ist dieses Interesse seitens der Kirchen und der Ruf Christi nach der Einheit in Ihm, nichtmehr, als so dringend empfunden, wie das früher der Fall war; was ist inzwischen passiert? Die Antwort auf diesen Fragen bedürfte einer präziseren Analyse, die für mein Thema hinausginge. In den Gesprächen so wie in den Gruppen, werden solchen Fragen bestimmt noch vorkommen.

Nun kommen wir auf die theologische Motivation der orthodoxen Kirchen, die Ihnen eine Begründung erleichtert hat, sich an eine solche Arbeit einzusetzen.

1. Orthodoxe Theologie versteht sich selbst als eine Größe, die sich zur Aufgabe gemacht hat, das Mysterium Gottes selbst in der Ausdrucksweise und Ausformulierungen der Theologie aufzubewahren. Die Theologie bringt Aspekte eines solchen Mysteriums unter der Gestalt der Doxologie, der Ikonografie und der Liturgie zum Ausdruck. In der rumänischen orthodoxen Theologie und Kirche, hat Dumitru Stăniloae in dieser Hinsicht einen besonderen Beitrag geleistet.⁴ Deswegen setzen sich die orthodoxen Theologen auch dafür ein, solche Verschiedenheit der Ausdrucksformen eines solchen Mysteriums nicht nur in eigenen Reihen, sondern auch in anderen, über das eigene Kirchenhaus hinaus, verbleibende theologische Bestandteile zu entdecken.

2. Die Kirche stellt eine solche Wirklichkeit dar, indem sie als Leib Christi, beziehungsweise als der geheimnisvolle Leib Christi bezeichnet wird; ein Leib, der durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes beseelt wird. In diesem Sinne, die in der Kirche befindende vorgegebene Gabe der Gemeinschaft, ruft Gemeinschaft in allen Bereichen der Kirche hervor.

3. Starke ökumenische Impulse gingen in den letzten Jahrzehnten aus der Theologie, Erfahrung und Vorbilde der Väter der Frühkirche. Solche Theologie und Erfahrung ist durch die originale, weitreichende Exegete und Hermeneutik, im kulturellen und theologischen Dialog, von

⁴ Siehe darüber: Dumitru Stăniloae, *Maximus der Bekenner*, Ambigua Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen, Bukarest 1983, S.206.

großer Bedeutung. Die Orthodoxie betrachtet die Schrift, die Überlieferung und die dogmatische Darlegung in einem engen Zusammenhang. An diesem Punkt kann man die vielfältige Ausdrucksform der christlichen Überlieferung der Kirchenväter erwähnen, die den Weg zu den anderen Christen im Laufe der Geschichte erleichtert hat.

4. Indem die Kirchen sich dessen bewußt sind, daß sie eine Verantwortung und Aufgabe haben, der Wiederherstellung und Konsolidierung der Einheit in Christus gerecht zu werden, sind sie dazu berufen, unter ihnen, auf christlicher Liebe beruhende brüderliche und schwesterliche Beziehungen zueinander zu schaffen. Dadurch wird die Achtung und das Interesse füreinander verstärkt.

5. Und noch eins: die Orthodoxie der letzten Jahren bemühte sich auch darum, sich vor der Welt als eine lebendige, dynamische Realität vorzustellen.

III. Die Konkretheit der theologischen Motivation in der Ökumene durch die theologischen Dialoge

Die orthodoxen Kirchen und ihre Grundüberzeugungen haben auf die wichtigsten ökumenischen Texte bedeutsamen Einfluß genommen. Weil man die Einigung und die Konsensformulierung wollte, mußte man die orthodoxe Theologie in erheblichem Maße rezipieren. Dies gilt die Koinonia –Erklärungen von Canberra und Santiago de Compostella, es gibt auch für Lima-Dokument, insbesondere für den Ansatz, nämlich die Lehre und die Praxis der Alten Kirche als Norm und Kriterium zu erachten.⁵

Besonderes Gewicht liegt die Orthodoxie auf bilateralen Gespräche. Es geht um die theologische Gespräche der Orthodoxie mit den Altkatholiken, die im Jahre 1987 einen hohen Punkt erreichten. Es ging um eine Erklärung zu nahezu allen Lehrfragen, die diesen Dialog abgeschlossen hat. Leider, praktischen Konsequenzen aus diesem Ergebnis wurden nicht gezogen.

Ein anderes theologisches Gespräch der Orthodoxie wurde mit den Anglikanern geführt. Dieser Dialog behandelte Themen über Trinitätslehre, einschließlich der Filioque, die Ekklesiologie, den Gottesdienst und anderen. Konkrete Ergebnisse sind insbesondere wegen der Problematik der Frauenordination nicht erfolgt.⁶

Die orthodoxen Kirchen führen weiter den theologischen Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirchen, seit dem Jahre 1980, der zu Zeit, leider, wegen des „Uniatismus“ gelähmt ist.

⁵ Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, S.88-89.

⁶ *Ibidem*, S.90.

Dazu muß auch das theologische Gespräch mit dem Lutherischen Weltbund und mit den Reformierten Kirchen erwähnt werden.

Darüber hinaus muß noch hinzugefügt werden, daß orthodoxe Lokalkirchen auch den bilateralen Dialog, wie zum Beispiel, der mit der Evangelischen Kirche in Deutschland pflegen. Regelmäßig und mit klaren Themen wird der theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland geführt.⁷

Noch eins ist hinzuzufügen. In den letzten Jahren haben auch die theologischen Gespräche an Konsistenz, Regelmäßigkeit und Bereitschaft allerseits an Dynamik verloren.

IV. Das politische Interesse der ehemaligen kommunistischen Machthaber an der Entwicklung der ökumenischen Fragen und ihren Veranstaltungen

Nun komme ich zu einem anderen Problem, nämlich das, ob das ökumenische Engagement der Ostkirche nur theologische Motivation hätte, oder aber diese Arbeit auch ein politisches Beigeschmack hätte. Meines Erachtens, eine pauschale Antwort auf einer solchen Frage ist in diesem Zusammenhang nicht angebracht.

Der politische Kontext in den ehemaligen Ostblocksländern war nicht einförmig und mit gleichen Akzenten gesetzt. Eins war aber, deutlich: die kommunistischen Regimes waren darum sehr bemüht, ihre Friedenspolitik auf allen Wegen zu posaunen, und dafür haben sie auch versucht, von ökumenischen Institutionen Gebrauch zu machen. So ist dazu gekommen, daß neben der theologischen Begründung der Ökumene im kommunistische Kontext noch ein Nebenelement dazukommt: das Politische.

Die orthodoxen Kirchen, ihrerseits, sind aus folgenden Gründen diesen Weg eingegangen; erstens: die Stimmung in jenen Ländern war, wegen der Diktatur der einzigen Partei, bedrückend und beklämmend, und durch die ökumenischen Kontakte, haben die orthodoxen Kirchen gleichsam eines Luftstoffes vom Westen her empfangen. Dafür aber wurden die Vertreter solcher Kirchen dazu aufgefordert, die Friedenspolitik und andere politischen Interesse der ehemaligen kommunistischen Regimes zu unterstützen und der westlichen Partner zu empfehlen.

Nun stellt sich die Frage: In wie weit ging das politische Element über das theologische hinaus? Welchen Teil eines solchen Engagements war

⁷ Siehe hierzu: *Die Beihefte zur ökumenischen Rundschau*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, vom Jahre 1982-1999.

theologisch und welchen war rein politisch; oder aber, welches Prozent stellte das Theologische und welches das Politische dar?

Das ist eine Frage, deren eine ausführliche Antwort mit der Zeit gegeben werden muß.

V. Schlußfolgerungen

1. Die ökumenische Bewegung des XX-en Jahrhunderts war ein wichtiges gesegnetes Ereignis im Leben der Weltkirche. Das ökumenische Ethos hat viele Menschen im Ost und West begeistert und ihre Arbeit hervorragend befruchtet. Das ist eine Tatsache.

2. An der Basis eines solchen Engagements befand sich, aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche, als Hauptmotivation und Hauptbegründung die Theologische, in Anschluß an dem Wollen und Gebot Jesu Christi „damit alle eins seien“ (Joh.17,21-22)

3. Die orthodoxen Kirchen in den Ländern des ehemaligen kommunistischen Ostblocks hatten in diesem Jahrhundert viel zu leiden. Die Isolation vom westlichen Teil Europas war für diese Kirchen und Ländern schwierig zu ertragen. Deswegen, hat sich einige Jahre nach der zweiten Weltkrieg, die Möglichkeit eröffnet, Beziehungen zu anderen Kirchen, Christen und Länder zu knüpfen und zu pflegen; dies machte das Leben der Christen in jenen Kontext leichter. Aber dafür mußten sie auch das Politische im Betracht ziehen.

4. Dieser Preis bezog sich auf die Art und Weise der Mitarbeit solchen Menschen mit den jeweiligen totalitären Regimes; ein Teil solcher Mitarbeit war die Unterstützung der Außenpolitik, vor allem Friedenpolitik, der Ostblocksländern im Westen.

5. Diese Unterstützung aber konnte das theologische kirchliche Engagement der orthodoxen Kirchen im ökumenischen Bereich, nicht beiseite schieben. Das Theologische blieb eigentlich der wahre Antrieb der ganzen ökumenischen Tätigkeit.

6. Warum aber, nach 1989 einiges im Osten und Westen, bezüglich der Interesse an der Ökumene nicht mehr so stark an der Tagesordnung ist, bedarf einer komplexen, exhaustiven und objektiven Untersuchung.

7. Ich bin davon überzeugt, daß unsere Zusammenkunft eine gewisse Klärung und ein klares Bild für die heutige Situation verschaffen wird, aber zugleich sollte uns neue Motivationen für unsere zukünftige Arbeit in der Ökumene entdecken sollte. Das ist sehr zu hoffen.

Pr. prof. univ. dr. Petre Semen

Biblia ni-L descoperă pe Dumnezeu ca iubire

O reflecție teologică despre providența divină se impune de la sine, dacă luăm în considerare faptul că după marile încercări prin care au trecut o seamă de popoare ale Europei, credința creștină a slăbit considerabil și este încă în liberă cădere acum în prag de mileniu trei. Pe fondul unei persistente crize economice dublată și de cea morală, mulți oameni par din ce în ce mai dezorientați și neîncrezători în posibilă pronică divină. În contextul actual se aud din ce în ce mai numeroase voci care se întreabă dacă credința într-un Dumnezeu-Părinte, ce lasă impresia că s-a retras total din lume, mai este oportună. Fată de această situație, Biserica trebuie să-și intensifice activitatea de catehizare arătând fiilor ei că din perspectivă biblică, credința în Dumnezeu apare ca o stare normală de recunoaștere a Creatorului de către creatură și totodată este „o cale spre Dumnezeu, o invitație la un dialog și o garanție a providenței ce se comunică omului, prin Biblia propovăduită și explicată de Biserică drept ceva prin care se poate îndrepta spre Dumnezeu”.¹

În cele ce urmează vom identifica și analiza unele texte biblice de notorietate privind manifestarea Părintelui ceresc în lume ca Proniator. Acestea sunt desigur foarte numeroase, dar pentru a înțelege adevărata dimensiune a iubirii și pronică divine, omului i se recomandă să se aplece cu mai multă fervoare și credință asupra textelor sacre, de Dumnezeu inspirate, întrucât prin acestea agiografii vorbesc foarte insistent despre Dumnezeu ca despre o Persoană care nu numai că îi face omului declarații de dragoste, prin poporul preferat de El odinioară, (a se vedea profetul Maleahi, cap. 1), dar îi dovedeste prin fapte că-l și protejează atunci când se impune.

¹ Paul Marie de la Croix, *l'Ancien Testament, Source de vie spiritualis*, Paris, 1952, p. 555.

Spre deosebire de alte popoare ale lumii, cel israelit, conform textelor biblice, a avut sansa unică de a experimenta pe aproape tot parcursul istoriei sale, iubirea lui Dumnezeu concretizată prin multiplele intervenții pronietoare și ca urmare, este cel mai îndreptățit ca prin gura psalmistului inspirat de Duhul² să invite toate neamurile pământului la a-L preaslăvi³. De fapt în accepțiunea majoritară a scriitorilor inspirați din mijlocul acestui popor, pronia lui Dumnezeu este într-un fel prelungirea sfinteniei Sale în creație. Astfel cea dintâi manifestare a sfinteniei divine în lume ce s-a constituit în chiar actul creației este începutul incontestabil al revendicării iubirii divine. Cuvântul ebraic „iehi” = să fie, arată că întreaga creație izvorăște din voia divină ca manifestare în exterior a iubirii,³ iar dănuirea lumii este iarăși tributară proniei ce se poate asemăna cu o prelungire a iubirii. Citându-l pe Nicolae Cabasilas, Paul Evdokimov subliniază că „nu fără temei, Dumnezeu se revelează lumii ca iubire”, și duce ideea aceluia mai departe subliniind că de fapt când vorbim despre revelarea iubirii divine în lume, nu ne putem limita exclusiv la actul creației, chiar dacă este, incontestabil, cel mai important, urmat de pronia menținerii creației pentru că argumentul forte al prezentei iubirii divine îl constituie de fapt respectarea intactă a libertății omului. În calitate de Stăpân absolut, lui Dumnezeu I-ar sta oricum la îndemână să-l constrângă pe om la a-L iubi, dar n-o face. Este uimitor ca El care a creat omul să aștepte ca acesta să-L primească sau să-L respingă. Chiar și după ce n-a fost întâmpinat cu bunăvoință, mai așteaptă și îi mai oferă omului o șansă de a constientiza faptul că „pentru tot binele pe care i l-a făcut, și în schimbul stingerii datoriei, îi cere iubirea”⁴. De fapt însăși cererea Lui de iubire este mai curând o invitație deoarece El vrea ca libertatea de a-L refuza să nu fie în nici un fel îngrădită⁵. În această ordine de idei, ne punem în mod firesc întrebarea, dacă nu cumva renumitul text „ema Israel” din Deuteronom, cap. 6, începe cu verbul la viitor în textul masoretic și nu prin subjunctiv prezent ca în cele mai multe traduceri moderne? Se știe

² Matheiu Colins, *Le livre dae Paaumea*, în „Cahiera Evanghelia” nr. 3/1992, ed. du. Cerf. Paria, 1995, p. 5.

³ Petre Semen, *Învățătura despre Sfânt și Sfintenie în cărțile Vechiului Testament*, Iasi, 1993, p. 79.

⁴ Nicolae Cabasilas, *La vie Jésus Christ, traduir per, s. Broussaleux*, Chevetogne, 1960, p. 80.

⁵ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Bacovsky, ed. Anastasia, p. 33.

că în ebraica biblică, amplasarea conjunctiei „ve” numită „va convesiv” înaintea verbului la timpul numit perfect, face ca verbul respectiv să fie tradus prin viitor încât textul ebraic: „Vehavateka et Adonai Elohe (i)ka bekol - lebabeka ubekol nafeseka ubekol meodeka”. “i tu îl vei iubi pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și cu toată tăria ta. Remarcăm cu acest prilej că singura traducere corectă, evident dintre edițiile consultate și realizate după textul masoretic, este cea a lui André Chouraqui care într-adevăr a surprins adevărata nuanță a textului în cauză redând prin viitor Pa'al (respectiv imperfect), așa cum se impunea: „... et tu aimares Adonai Elohim de tout ton coeur de tout ton etre, de tout ton intensité.”⁶

Sfintenia lui Dumnezeu alături de bunătate, înțeleasă ca un atribut natural al lui Dumnezeu a fost experiată de către unele personalități biblice ca o manifestare a proniei. Este exemplară afirmația lui Iosua. Aceasta în cuvântarea finală dinaintea adunării poporului israelit la Sichem, motivează decizia irevocabilă de a-L sluji în exclusivitate pe Dumnezeu împreună cu casa sa; „Eu împreună cu casa mea vom sluji pe Dumnezeu, căci sfânt este” (cap. 24, 15). Motivatia alegerii de a-L sluji doar pe Dumnezeu apare numai în textul Septuagintei „..... care probabil a fost realizată după un alt manuscris decât textul ebraic oficial. Nu-i greu de dedus că exclamatia lui Iosua este expresia unor constatări verificate în timp de el însuși cu privire la intervențiile minunate ale lui Dumnezeu în favoarea celor ce au mărturisit credința în El și s-au comportat ca atare, prin urmare, numeroasele acțiuni pronietoare ale lui Dumnezeu, la care Iosua a fost martor ocular toată viața, sunt interpretate așa cum se cuvine adică drept manifestări ale sfinteniei Acestuia, încât providența și sfintenia se suprapun exact în concepția teologică a celui ce a urmat lui Moise.

1. Relația personală cu Dumnezeu - condiție majoră a descifrării proniei în creație.

Am arătat deja că spre deosebire de alte popoare, cel biblic în calitate de ales al lui Dumnezeu, se putea mândri pe bună dreptate, că la baza credinței sale se află o incontestabilă experiență personală cu divinul, experiență verificabilă în timp și spațiu, prin multiplele documente biblice.

⁶ *La Bible traduire et présentée par André Chouraqui*, ed. Desclée de Brouwer, 1989, cartea Deuteronom, p. 346.

Astfel istoria biblică începe cu mențiunea că patriarhii L-au întâlnit pe Dumnezeu ca pe o Persoană, cu care au dialogat prieteneste ajungându-se adesea la niste raporturi firești, familiale ca între un adevărat Părinte și fii. Este uimitoare condescendența lui Dumnezeu față de Avraam care duce dialogul nepermis ce departe în ideea că va găsi milă pentru salvarea, în extremă a cetăților Sodoma și Gomora. În cazul dat, patriarhul nu se baza nici pe departe pe o intuiție de moment când s-a lansat într-o prea îndrăzneată, din perspectiva pur umană, investigație a limitelor răbdării și bunătății divine, ci pe o experiență personală incontestabilă. Cunoașterea bunătății și a îngăduinței lui Dumnezeu de către omul Avraam, cel ce se definește pe sine „pulbere și cenușă” în raport cu interlocutorul său (Facerea 18, 27), nu putea fi decât urmarea unor repetate teofanii, dar nu numai, ci era în acelasi timp rezultatul iluminării minții printr-o îndelungată practică a rugăciunii și deci printr-o legătură personală. Credința patriarhului în pronia lui Dumnezeu, ca de altfel și a urmașilor acestuia nu are bază niciodată pe niste „ipoteze teoretice cu silogisme deductive sau cu dovezi logice”⁷, ci pe experiența unei relații personale de iubire coplesitoare. Avraam a realizat mai mult decât oricare că pronia Părintelui ceresc nu l-a părăsit niciodată, începând cu plecarea din Urul Caldeii și până la moarte. Urmarii lui Avraam, la rândul lor au fost conștienți de pronia divină față de strămoșul lor, ca și de relația intimă a aceluia cu Dumnezeu, încât ori de câte ori Îl invocă, Îl numesc în mod justificat „Dumnezeul părintelui” sau „al părinților noștri”. Prin aceasta de fapt constientizează relația personală a acelora cu divinitatea și au în continuare garanția unei permanente pronii ca și în trecutul strămoșilor.

Martori incontestabili pe lângă conaționalii lor, a multiplelor manifestări ale proniei divine în lumea de până la ei au fost Moise, Aaron, Ilie și Elisei secundati de toți profetii israeliți, vechi sau noi. De fapt Elisei pentru poporul israelit proba proniei s-a concretizat prin prezenta acelei Schekinah protectoare, prin spaimile nopții din pustie și prin norul din timpul zilei care l-a ținut la o distanță inofensivă pe egiptenii urmăritori (Iesirea 14, 20).

Dintre personalitățile biblice care au avut o *experiență personală* a bunătății și milei lui Dumnezeu, interpretate ca valente ale proniei, se detașează ușor psalmistii. Aceștia vorbesc despre Dumnezeu ca despre

⁷ Cristos Yannaras, *Abecedar al credinței*, trad. de P. dr. C. Coman, ed. Bizantin, București, 1996, p. 16.

un Părinte iubitor ce veghează duios asupra tuturor făpturilor Sale asigurându-le hrana la vreme (vezi Psalmul 144). Asa au înțeles-o majoritatea israelitilor, cu deosebire în prima fază a istoriei lor, când evenimentele majore ale țării erau privite ca o reală întâlnire cu Dumnezeu, cu acel Dumnezeu care-i iubeste și-i cheamă la Sine⁸ „Întoarceți-vă, voi copii căzuți de la credință, zice Domnul, că M-am unit cu voi... Întoarceți-vă, copii răzvrătiți, și Eu voi vindeca neascultarea voastră...! „de vrei să te întorci, Israele, zice Domnul, întoarce-te la Mine... (Ieremia, cap. 3, 14, 22, 4,1), atât prin încercări cât și prin binecuvântări. Când a mai slăbit relația omului cu Dumnezeu, s-a crezut că Aceasta este ceva de posedat ca un obiect sau ca un talisman ori o proprietate oarecare, iar pronia se consideră un privilegiu doar a celor alesi.

Această ispită îi încearcă probabil și astăzi pe unii credincioși sau poate mai puțin credincioși moderni, mai puțin inițiați în Sfintele Scripturi făcându-i să se simtă oarecum frustrați de insistența aghiografilor aproape excesivă asupra relației lui Dumnezeu cu poporul Israel, părăd uneori că nici nu-L interesează restul lumii. Asa se face că sintagmele: „Dumnezeu vede, Dumnezeu aude, Dumnezeu vorbește, Dumnezeu se arată, Dumnezeu izbăvește, etc., s-ar preta exclusiv la relația cu poporul ales, încât cititorul este uneori ispitit să considere că textul sacru nici nu-l privește direct. Cu alte cuvinte, Dumnezeu vede doar pentru Israel, aude numai rugăciunile acestuia, și se adresează în exclusivitate când îl invită la dialog și-l izbăvește din multiple situații limită, iar restul lumii parcă nici n-ar exista. Această interpretare restrictivă și evident eronată a providenței divine era la ordinea zilei și în sânul poporului ales. În această situație, unii profeti, la îndemnul Duhului au atenționat la timp că acesta este doar o iluzie întrucât Acelasi Dumnezeu al israelitilor are în grija Sa toate popoarele lumii. Prima subliniere de acest gen o găsim la profetul Moise când zicem: „Fiii lui Israel au plecat din Kamsea spre Sucot, ca la șase sute de mii de bărbați pedestri de copii. ^ai a mai ieșit împreună cu ei multime de oameni, de felurite neamuri”... (Iesirea 12, 37-38). Ideea este continuată de Amos, păstorul profet din Tecoa care zice: „Oare nu sunteți voi feciori ai lui Israel, pentru Mine, ca și Cusitii?” – zice Domnul. „Oare n-am Eu pe israeliti din pământul Egiptului, pe filistenii din Caftor și pe sirieni din Chir?” (cap. 9,7).

⁸ J.P. Bagot, J. Cl. Dubs, *Pour lire la Bible*, Rennes, 1923, p. 16.

Aluziile la unele manifestări mai reticente a proniei Părintelui ceresc cu privire la restul lumii sunt justificate printr-o așa numită gradatie atât în relațiile cu urmașii patriarhilor, ca entitate națională, cât și în relațiile cu anumite persoane preferate precum: Avraam, Iacob, Moise, Iosua, Ilie, Elisei, etc. Această pătură reticentă se justifică de asemenea și prin aceea că Dumnezeu revelat este un Dumnezeu Persoană cu care nu se poate intra în relație decât cu delicatete și în mod treptat ca și orice subiect uman de altfel.

Din rugăciunea lui Moise de intercedere pentru confratii săi, se impune cititorului ideea majoră că acest personaj poartă o conversație intimă ca și cu un prieten, cu care se realizează un schimb de gânduri, sentimente sau chiar taine.⁹ De altfel și din dialogurile altor personalități biblice se poate constata că Dumnezeu nu se descoperă oricând, oricui și niciodată n-o face în mod plinar, dacă totuși a decis s-o facă. De aceea și astăzi oamenii trebuie constiențizati că într-adevăr, uneori, Dumnezeu pare indiferent la invocările noastre pe considerentul că niciodată El și omul nu se pot întâlni în condițiile de egalitate și ca urmare nici nu I se poate forța într-un fel mâna să se reveleze. Important rămâne faptul că cele două entități, Dumnezeu și omul, se pot întâlni întotdeauna numai în condițiile de iubire. Dacă neamurile păgâne au fost cât de cât marginalizate, sau cel puțin dacă așa pare, cauza este că acelea nu au fost inițiate în tainele credinței monoteiste decât parțial și treptat.

⁹i pentru marii trăitori ai creștinismului, atât pentru cei din apus, cât și pentru cei din răsărit, se repetă același fenomen al revelației reticente și treptată a proniei divine, dar ceea ce este de remarcat la toți rămâne faptul că iubirea pronietoare a lui Dumnezeu este dorită de către om. Distanțarea de iubirea simțită ca pronie părintească este receptată ca o durere pentru sufletul înduhovnicit realizând că însăși rămânerea în trup constituie o frustrare pentru cel ce a gustat o dată din bucuria întâlnirii cu Dumnezeu. Sunt **impresionante** și desigur foarte sugestive reflecțiile Sfântului Simeon Noul Teolog: „Minune mare Carnea mea, înțeleg ființa sufletului meu și a trupului meu, se împărtășeste de slava dumnezeiască și răspândește o strălucire dumnezeiască. Văzând aceasta săvârșindu-

⁹ Enrico Galbiati, *La Storia della Salvezza nel! Antico Testamento*, Vicenza, 1978, p. 137.

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. Mitropolia Craiova, 1991, p. 530.

ne în parte în trupul meu, cum nu voi dori și nu voi cere să se elibereze trupul Meu întreg de rele să se împărtășească, cum am spus, de sănătate și de slavă¹¹. Exclamațiile Sfintei Tereza de Avila sunt de-a dreptul coplesitoare: „Ce tristă-i, Domnul meu, fără Tine viața! De-a Te vedea, cu dor, vreau să mor”¹², ca să nu mai vorbim de un Sfânt Ioan al Crucii, ce dă curs acelorasi bucurii, ale întâlnirii cu divinul și a tristetii cauzate de despărțirea nedorită: „Viața în mine se sfârși și nici Domnul nu mai vine, făr’ de El și făr’ de Sine, viața cum mai poate fi?! Multe morti m-or troieni, și-ntru viață asteptată, mor că nu mai mor odată¹².”

Abordând problema proniei Tatălui ceresc, sfântul Ioan Hrisoston face mare uz de cuvântul oikovomiu „pe care-l interpretează ca având un scop precis și în legătură directă cu mântuirea sa, de altfel bivalent, privitoare la viața prezentă și la cea viitoare¹³. Fundamentându-și argumentarea pe datele Scripturii, cu precădere cărțile profetice ce, acel sfânt Părinte subliniază că numai în iconomie divină este îngăduită adesea și implicarea oamenilor răi și necredincioși în derularea evenimentelor istorice, ba chiar și intervenția subtilă a diavolului (Vezi cartea Iov, cap. 2, 6) cu tendința malefică de a deturna faptele bune ale anumitor oameni, ca și presărarea timpului cu greutatea diverse și adesea aproape insuportabile, este tot dintr-o iconomie divină¹⁴. Sintetizând doctrina despre providență a Sfântului Ioan Hrisostom, teologul Tomas Spidlik retine ideea fundamentală a aceluia, și anume că de fapt scopul prioritar al providenței constă nu neapărat în conservarea naturii, ci în mântuirea și îndumnezeirea acesteia¹⁵, îmbrăcând trei forme precise: **conservatoare**, **convertitoare** la Dumnezeu și **educatoare** sau **pedepsitoare**¹⁶, fără a face unele nuanțări ce se impun și anume că înaintea întrupării se mai poate vorbi și de o altă formă de concretizare a providenței, aceea de pregătire a întrupării Domnului Hristos.

¹¹ Tereza de Avila, *Poezii*, trad. de Viorica S. Constantinescu, Institutul European, 1996, p. 33.

¹² Sfântul Ioan al Crucii, *Noaptea întunecată a sufletului*, ediție îngrijită de Anca Crivăț Vasile, ed. Anastasia, 1997, p. 79.

¹³ Toman Spidlink, *Spiritualitatea Răsăritului Crestin*, trad. I. Ică jr. ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 163.

¹⁴ *Idem.* p. 164.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

2. Aparenta abandonare a lumii de către pronia Tatălui.

Direct sau indirect, Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu își ascunde prezenta, sau că își întoarce fata proniatoare de la om, lăsând impresia că nu vrea să mai știe nimic de făptura Sa deși a declarat-o cea mai de pret din univers. Este uluitor să constatăm că cei ce au lansat așa numita teorie a morții lui Dumnezeu s-au inspirat, chiar dacă nu vor să recunoască, sau nu-și dau seama, tot din Sfânta Scriptură. Astfel cu multă mântuire, profetul Sofonic își îndrepta la timpul său, aspru rechizitoriu împotriva aceloră dintre israelitii care ziceau că „Dumnezeu nu face nici bine nici rău” (cap. 1, 12). De la afirmatia de mai sus și până la contestarea propriu-zisă a proniciei divine numită cu alte cuvinte, moartea lui Dumnezeu, nu-i decât un pas, sau poate nici unul. Se impune a zăbovi puțin asupra acestei idei, pentru că nu de putine ori, omul credincios sau și cel mai puțin credincios, încearcă uneori un acut sentiment al abandonului, al întoarcerii fetei proniatoare a lui Dumnezeu dinspre el. Un număr apreciabil de oameni încearcă aceleași stări sufletesti ca ale psalmistilor (a se vedea psalmii 43, 22, 68 și 87, 1) în fata unei pârute absente a lui Dumnezeu rătăcindu-le uneori sufletele ca lui Isaia ce exclama: „Ah, dacă *Tu Doamne* ai sfâșia cerurile și ai coborî pe pământ” (cap. 63, 19)¹⁷. Părutul sentiment de abandon l-a întrunit și Sfântul Petru pentru zilele cele din urmă „Unde este făgăduinta venirii Lui? Căci de când au adormit părintii nostri, toate așa rămân de la începutul lumii” (II Petru, 3,4).

Pentru multi oameni ai zilelor noastre, situatia limită creată de sărăcie, marginalizare, droguri, alcool, somaj, terorism, abandon de familie și alte numeroase neajunsuri ce tin de viata din cetatea modernă pare aproape imposibilă întoarcerea lui Dumnezeu înspre el. De aceea nu este deloc simplu astăzi să-i determini pe oameni să privească lucrurile din perspectiva profetilor pentru care distantarea temporară a lui Dumnezeu de om era cauzată de păcat, conform constatării lui Isaia, „Ci nelegiuirile voastre au pus despărțire între voi și Dumnezeul vostru și păcatele voastre L-au făcut să-și ascundă fata ca să nu vadă” (cap. 59, 2), pe considerentul că pe de o parte, omul modern nu prea mai constientizează realitatea păcatului, iar pe de alta, pe bună dreptate, te poate întreba de ce pronia lui Dumnezeu ascunde de către cei mai puțin păcătoși sau chiar copii nevinovați, în timp ce unii care depășesc orice limită a fărădelegii prosperă. Această

¹⁷ Paul Evdikirov, *Vârstele spirituale*, trad. de pr. I. Buga, ed. Cristiana, București, 1993, p. 41.

nedumerire nu este însă o noutate absolută a sfârșitului de mileniu doi. Ea a existat dintotdeauna, așa cum cu amărăciune constata la vremea sa autorul cărții *Ecleziastului*: „Este încă o nepotrivire care se petrece pe pământ, adică sunt drepti cărora li se răsplătește ca după faptele celor nelegiuiti și sunt păcătoși cărora li se răsplătește după faptele celor drepti” (cap. 8, 14). Fată de aparenta indiferență sau chiar distantare a proniei divine de soarta omului, unii psalmisti exprimă admirabil revolta celor prea încercați ce se lansează într-o veritabilă logomanie cu Dumnezeu: „Pentru ce întorci fata Ta? uiti de sărăcia noastră și de necazul nostru” (Psalmul 43,26). Mult mai grăitoare este însă revolta lui Iov care se întrebă nedumerit, în numele tuturor nedreptăților de soartă: „Câte greseli și câte păcate am făcut. Dă-mi pe față călcarea mea de lege și păcatul meu! De ce ascunzi fata Ta și mă iei drept un dusman al Tău? (Iov 13, 23-24). Din nedumeririle acelor drepti menționate de Biblie se impun câteva idei majore, pentru teologia biblică, și anume că omul se simte în mare singurătate și neliniște când realizează că Dumnezeu suferă pentru că această stare este cu totul nefirească pentru el cel chemat la comuniune de iubire cu Dumnezeu, comuniune pe care a experimentat-o cândva și după care jinduiește.

În structura sa sufletească, omul rămâne mereu același, mai ales în cele ce tin de dorul după Dumnezeu și viața viitoare, încât Bisericile sunt chemate să-și sporească propovăduirea unui Dumnezeu al proniei milostive. Într-o stare de sărăcie quasigenerală se aud glasuri care întrebă tot mai insistent și cu nedumerire precum psalmistul de odinioară: „Unde sunt milele tale cele de demult?” (Psalmul 88, 48) despre care ne vorbește și Biserica? Nedumerirea poate spori vertiginos pe măsură ce se actualizează sentimentul de abandon într-o lume în care se pare că nu mai este prezentă pronia părintelui ceresc, încât este într-adevăr tentat să se ia la sfadă cu Dumnezeu ca și dreptul Iov: „Oare Tu Doamne esti ca omul? sau dormi? ai nevoie de odihnă și nu mai vrei să fii deranjat? de ce lipsești atât de mult din viața noastră? și dacă o faci până când?”¹⁸

La incertitudine și îndoială, Biserica nu are decât să răspundă cu solide argumente biblice, așa cum de fapt a și făcut-o de două milenii având drept scop descoperirea de către noi însine a lui Dumnezeu care este mereu cu noi, cum era cu profetul Ieremia cel uneori ezitant (cap. 1,

¹⁸ Jacque Briand, *Dieu dans l'Écriture*, les éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 105.

8). El este mereu aproape (Filipeni 4, 5-6). De asemenea se cuvine a sublinia că Dumnezeu nu se revelează niciodată pe dea-ntregul, după cum observa și Isaia: „Cu adevărat Tu esti Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui Israel cel Izbăvitor” (cap. 45, 15). Cu toate acestea lucrarea sa binefăcătoare în lume este incontestabilă, iar obiectul revelației divine nu poate fi altul decât cel religios¹⁹.

În concluzie se cere din partea Bisericilor, ca unele ce prin menirea lor profetică sunt chemate să vorbească insistent lumii despre iubirea divină și să garanteze iubirea nerestrictivă din partea lui Dumnezeu a tuturor popoarelor. Să insiste mai mult pe ideea că omul n-a încetat, și nu încetează, în pofida tuturor rătăcirilor și a scăderilor sale, să fie înconjurat cu o consecvență grijă părintească de către Dumnezeu.

¹⁹ Beda Rigaux; Pierre Grelot, *Révélation*, în „Vocabulaire de Théologie Biblique”, publié sous la direction de Xavier, Leon Dufour... Les éditions du Cerf, Paris, 1988, col. 111.

Prof. univ. dr. Alexandru Roz

Religia evreilor (II)

III. Religia evreilor, cunoscută sub denumirea de **iudaism** (de la Iudeea) și sub cea de **religia mozaică** (adică religia lui Moise), a urmat îndeaproape linia dezvoltării istorice a acestui popor. Dar, din punct de vedere religios, se disting nu numai trei perioade, cum sunt cele istorice, ci patru, care sunt, concomitent și cele patru etape ale revelației și anume: 1) perioada patriarhilor, 2) perioada exodului, 3) perioada profetilor și 4) perioada iudaismului.

Perioada patriarhilor cuprinde „Povestea lui Avraam și întâmplările fiului său Isaac, ale nepotului său Iacob și ale lui Iosif” un timp considerati „drept personaje legendare”, dar în ultima vreme „gratie mai ales descoperirilor arheologice” este tot mai mult acceptată „istoricitatea tradițiilor patriarhale” (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, p. 180). Începe deci cu momentul chemării lui Avraam de către Dumnezeu, dintre celelalte populații semite, politeiste și idolatre, când i-a zis: „Iesi din țara ta și din neamul tău și din casa tatălui tău, și du-te în țara pe care ti-o voi arăta” (Fac., 12:1). În această perioadă există multe analogii între obiceiurile patriarhilor și instituțiile sociale și juridice din Orientul apropiat, iar unele lucruri din tradiția lor mitologică au fost adoptate de patriarhi în timpul sederii în Mesopotamia.

În ce privește „religia patriarhilor, ea se caracterizează prin cultul zeului părinților” (M. Eliade, *op. cit.*, p. 181), respectiv prin **ideea monoteistă**. „Zeul părinților” este invocat sau se manifestă ca „**Dumnezeul tatălui meu**” (Facerea 31:5), sau, „**Dumnezeul părinților**” (Fac. 31:52), „**Dumnezeul lui Avraam**” (Fac. 26:24), „**Dumnezeul lui Isaac**” (Facerea 28:13), „**Dumnezeul lui Israil**” (Fac. 33:20), „**Dumnezeul Cel Atotputernic**” (Fac. 35:11) etc. Acest Dumnezeu al părinților, era un zeu al nomazilor, al unui grup de oameni, pe care-i însoțeste și îi ocroteste. Odată ajunși în Canaan, patriarhii au fost însă confrunțați cu cultul zeului **El** și drept urmare s-a ajuns la o asimilare, zeul „tatălui a

sfârșit prin a-i fi identificat” zeului El (M. Eliade, *op. cit.*, p. 181). Odată cu aceasta „Dumnezeul tatălui” a obținut dimensiunea cosmică pe care ar putea să o aibă ca divinitate a familiilor și a clanurilor” (*loc. cit.*). Termenul ebraic **El** și derivatele sale **Elohah** și **Elohim**, întâlnite și la alte popoare semite, înseamnă Dumnezeu, divinitate, dar are, în același timp, și sensul de „puternic” sau „atotputernic”.

În ce privește raporturile dintre divinitate și om, în epoca de care ne ocupăm ele sunt reglementate printr-o alianță solemnă dintre Dumnezeu și Avraam: „a încheiat Dumnezeu legământ cu Avraam” (Fac. 15:18). Drept urmare Dumnezeu intervine neconștient în viața aleșilor săi, călăuzindu-i, apărându-i de rău și de primejdii, ocrotindu-i, răsplătindu-i, comunicând direct cu oamenii prin teofanii și prin vise. Omul, la rândul lui, împlineste riturile și duce o viață curată, dreaptă și generoasă, respectând deci și anumite reguli morale.

Morala evreilor acestei perioade ne este prezentată în cartea Facerii. Așa cum reținem din legământul încheiat cu Avraam, omul îi datorează lui Dumnezeu ascultare și respect. Dumnezeu apără pe cei dreți și cinstiți și răsplătește pe cei care dovedesc nevinovăție și curățenia inimii, laudă generozitatea într-o relație în cadrul căreia doar Dumnezeu se angajează, fără să-i impună de fapt lui Avraam nici o obligație. Dar, în același timp, Dumnezeu pedepsește pe cei răi, condamnă și pedepsește grav adulterul, prostituția și toate păcatele contra firii. Un rol deosebit este acordat familiei, privită aproape ca o instituție sacră, de vreme ce are origine divină, la crearea ei de către Dumnezeu familia fiind monogamă. Întâlnim însă în contextul acestei morale, și admiterea poligamiei și a sclaviei, ba chiar tolerarea minciunii și a înșelătoriei în anumite împrejurări, aspecte care tin mai mult de stadiul primitiv al dezvoltării în care se găseau atunci evreii și de influențele altor popoare cu care conviețuiau.

Cultul ține și el de specificul perioadei de început, în multe privințe fiind asemănător cu al popoarelor vecine și constă în invocarea lui Dumnezeu, rugăciuni, prosternare, libatii, ofrande și sacrificii, ca să menționăm doar principalele aspecte privind **riturile**. Se jertfeau în deosebi animale, sacrificiul omenesc, în acea vreme obișnuit la alte popoare, la evrei nu se practica, întrucât era oprit de Dumnezeu (Fac. 22: 12-13).

Un rit întâlnit la majoritatea popoarelor semite este **circumcizia**. La evrei acest rit are însă altă semnificație decât la ceilalți semiti, urmare a faptului că are un sens profund religios, devenind sensul distinct al alianței dintre Dumnezeu și poporul Său ales.

Având în vedere că era vorba de un popor migrator, **locurile de cult** erau în aer liber, constând în altare simple marcate cu pietre. Nici o anumită **preotimie** nu exista în perioada respectivă, actele de cult fiind săvârșite de capul familiei.

Tot cartea Facerii ne informează, chiar dacă destul de vag, despre **eshatologia** epocii patriarhale. Așa cum se poate deduce și din unele acte de cult, evreii credeau în nemurire și într-o răsplată a faptelor din viața pământească. Moartea însăși este concepută nu ca o totală dispariție ci ea înseamnă a „merge către părintii tăi” (Fac. 15:15), că cel decedat este „adăugat la poporul său” (Fac. 25: 8,17).

Asadar o religie a epocii patriarhilor, în care se poate vorbi de câteva învățături fundamentale, având ca trăsătură caracteristică monoteismul.

Perioada exodului. Lunga perioadă egipteană din istoria poporului evreu, ba chiar „istoricitatea anumitor evenimente de primă importanță pentru religia lui Israel” (M. Eliade, *op. cit.*, p. 186), sunt prea puțin cunoscute sau confirmate, întrucât principalul izvor, Biblia, nu ne furnizează decât puține informații. Ea cuprinde evenimentul istoric al ieșirii poporului evreu din robia egipteană și călăuzirea lui spre Canaan. Este însă evident că și în acest răstimp au fost păstrate elementele esențiale ale religiei din perioada anterioară.

Odată cu ieșirea¹ din Egipt (după cele mai multe păreri pe la 1230 î.H.) perioada care urmează este dominată de Moise și durează circa 40 de ani. Cu această revelație începută prin Avraam intră într-o etapă superioară. Dumnezeu i se arată lui Moise când acesta „a ajuns la muntele lui Dumnezeu, adică la Horeb” (Ies. 3:1) și anume, în flacăra de foc din mijlocul unui desis de mărăcini, dezvăluindu-și pentru prima dată numele, rostind către Moise: „Eu sunt cel ce sunt”. Apoi a adăugat: „Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce se numește „Eu sunt” m-a trimis la voi...” „Acesta este numele meu în veci și acesta numele cu care mă veți chema în neam de neam” (Ies. 3:2,14, 15). În limba ebraică Iahve (Yahwe) sună la fel cu a fi, „cel ce este”, cel care face să existe”, „cel care creează”, de aceea acest cuvânt ebraic **Iahve** va deveni numele propriu al Dumnezeului lui Israel².

¹ **Iesirea (Exodul)**, carte a Vechiului Testament scrisă de Moise, redă în cele 40 de capitole, evenimente ale acestei perioade.

² Privitor la numele divin **Yahwe**, există mai multe studii care explică originea și semnificația sa, cu destule puncte de vedere divergente.

Dezvăluirea în contextul arătat a numelui lui Dumnezeu, făcută pentru prima dată, marchează și începutul unei noi perioade în istoria religioasă a evreilor, întrucât religia patriarhilor devine acum religia lui Iahve, divinitate ebraică supremă – Dumnezeu lui Israel. Această perioadă, numită și **perioada mozaică**, datorită rolului deosebit avut de Moise, are deci o mare importanță, întrucât poporul evreu are acum o religie proprie, clară sub toate aspectele ei principale, ceea ce va face posibilă evoluția religioasă care a urmat. Între religia din perioada anterioară - perioada patriarhilor - și cea a exodului „diferențele sunt semnificative” după cum ne atrage atenția și Mircea Eliade, iar „esențialul revelației este concentrat în *Decalog*” (M. Eliade, *loc. cit.*, p. 189).

În primul rând trebuie remarcată schimbarea în ce privește **ideea de Dumnezeu**. Înainte Dumnezeu era doar a lui Avraam, Isac și Iacob, era „Dumnezeu părintilor” (Fac. 31:52), acum este al întregii lumi, „câci al meu este tot pământul!” (Ies. 19:5). Mai mult este și uul Dumnezeu, „Domnul este Dumnezeu nostru, Domnul, el unul!” (Deut. 6:4), „Domnul unic este Dumnezeu în cer sus și pe pământ jos, și nimeni nu este afară de el!” (Deut. 4:39). Acest Dumnezeu nu este la fel ca alte divinități. El este „cu mână tare” (Ies. 13:3) deci puternic, „îndurător și milostiv, zăbavnice la mânie și bogat în bunătate și credinciosie... iartă gresala, păcatul și nelegiuirea” (Ies. 34: 6-7), păzind adevărul și arătând milă față de toți. Esențial deosebit de alte zeități, el este definitiv doar tautologic rămânând infabil, vesnic, transcendent, omniprezent și unic. De aceea este interzisă orice idolatrie atât în privința reprezentării imaginice a divinității, cât și în ce privește obiectele și animalele (vezi Ies. 20:4).

Morala. În perioada exodului morala este precizată și reglementată prin **decalog** - adevărat cod moral -, și prin celelalte prescripții de această natură făcute de Moise. Mai ales morala socială este la evrei, încă de acum, superioară prescripțiilor întâlnite în celelalte religii antice, însuși Moise pronunțându-se cu claritate în acest sens, întrebând: „^{a1} unde se află vre-un neam puternic care să aibă legi și drepte rânduieli ca legea pe care eu astăzi v’o pun înaintea? (Deut. 4:18). ^{a1} motivează Moise, vorbind despre „**Supunerea față de lege**”, că ele trebuiesc tinute și împlinite pentru că „din aceasta să se vadă înțelepciunea și priceperea voastră în ochii popoarelor, care vor auzi de aceste legi și vor zice: „Numai neam înțelept și priceput poate să fie acest popor puternic” (Deut. 4:6). Morala socială a evreilor interzice omorul, furtul, adulterul, mărturia falsă,

cămătăria, râvnirea la lucrurile altuia, primirea darurilor, pentru că „darurile orbesc pe cei ce văd și strâmbează pricina celor care au dreptate” (Ies. 23:9). Ea cere judecătorilor lor să judece „drept atât pe frații voștri cât și pe străini... pe cei de rând și pe cei de frunte...”, întrucât „hotărârea la judecată este a lui Dumnezeu” (Deut. 1:16,17). Chiar și în privința sclavajului prevederile sunt diferite de ale altor popoare. Bunăoară sclavul nu poate fi omorât de către stăpânul său, ba mai mult vătămarea prin lovire a sclavului produce eliberarea sa drept despăgubire, iar dacă cineva va „cumpăra rob evreu, el să-ți slujească șase ani, iar în al șaptelea an să iasă slobod, fără răscumpărare” (Ies. 21:26-27).

În privința moralei familiale, deși poligamia se menține, prevederile sunt clare și, cel puțin unele, aspre. Femeia este respectată, iar fidelitatea conjugală păzită, respectul părinților de către copii este obligatoriu, abaterile fiind foarte aspru pedepsite. „Cel ce va bate pe tatăl său sau pe mama sa să fie omorât”, la fel „Cel ce va blestema pe tatăl său sau pe mama sa să fie dat mortii” (Ies. 21:15,17). În general se are în vedere principiul: „viață pentru viață, ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior, arsură pentru arsură, rană pentru rană, vânătae pentru vânătae” (Ies. 21:23, 24, 25).

Cultul, la rândul lui, este rânduit chiar până la detalii. Este descris în amănunt **sanctuarul** din desert, constând din „**Cortul adunării**”, menționându-se toate datele privind covoarele, scândurile „de lemn de salcâm”, „chivotul legii” - o ladă de lemn (Ies. 26:1-37), care să adăpostească cele „două table de piatră la fel ca cele dintâi...” pe care și de această dată, ca și anterior, „Domnul a scris cu scrisul cel de la început, cele zece porunci pe care vi le rostise din mijlocul focului...” (Deut. 10: 1-4) etc.

Tot în perioada exodului apare **preotimea** cultului israelit, menită să mijlocească între Dumnezeu și om și să îndrume poporul sub aspect spiritual. De la început sarcina preotului a fost să îngrijească de sanctuare, să officieze ceremonia sacrificiului și să interpreteze oracolele. Funcția nu era ereditară, era independentă și nu avea legătură cu apartenența la un anumit clan sau familie. Dar evreul mergea la sanctuar și când era bolnav, iar cel care-i pune diagnosticul și îi stabilea tratamentul era preotul. De asemenea evreul se ducea la sanctuar și pentru a-și plânge o nenorocire, să multumească pentru o binefacere, ba chiar să blesteme dusmanii. Toate aceste practici populare superstitioase vor fi condamnate de profeti.

În privința **ritualurilor** ele se săvârșeau în **Cortul adunării**, sau **Cortul mărturie**, motiv pentru care acesta era portativ și a însoțit poporul evreu în toate rătăcirile sale prin desert, la fel ca și acel „scrin sacru” sau chivotul legii - semnul legământului cu Dumnezeu. Între ritualuri erau **ofrandele** și **sacrificiile**, constând din produse agricole (pâine, făină, fructe, ulei, vin etc.) și animale. Animalele erau înjunghiate și arse pe rug. Sacrificiul de animale descris pe larg în prima parte a **Leviticului**, în special în cap. 11 - era considerat ca un prânz, care realiza o anumită formă de legătură mistică între divinitate și credincioși. Întreaga familie cu animalul de sacrificat și cu ofrandele porneau spre locul sacrificiului unde aștepta preotul. Capul familiei sugruma animalul, preotul îl ajuta să-l jupoaie, apoi ardea pe altar grăsimea, rinichii, restul fiind tăiat în bucăți și prăjit. Preotul vărsa în altar și alte ofrande, vin, undelemn, din cele aduse. Apoi se azeau toți și consumau jertfa adusă lui Yahwe.

În ce privește **sărbătorile** trebuie remarcat că acum se instituie **Sabatul** - „ziua a șaptea” ca zi de odihnă, atât pentru oameni, inclusiv străinii și sclavii, cât și pentru animale (Ies. 20:10-11). Se sublinia „Iar ziua a șaptea este Sâmbăta” și că ea trebuie consacrată lui Dumnezeu, întrucât este „ziua Domnului Dumnezeului tău” (Ies. 20:10). Dintre sărbătorile publice anuale cea mai importantă și mai solemnă era cea a **Pastilor** sau **sărbătoarea azimelor** când se sărbătorea începutul primăverii prin jertfirea unui miel și consumarea azimei timp de șapte zile, - „apte zile să mănânci azimă” (Ies. 23:15) sărbătoare menită să comemoreze ieșirea din Egipt. Mai erau „sărbătoarea secerisului”, „sărbătoarea culesului” (Ies. 23:16) etc.

Despre **cultul mortilor** în această perioadă nu se poate vorbi, întrucât la evrei nu exista credință și nemurirea sufletului. Așa încât funeraliile constau doar din rugăciuni de laudă lui Yahve și de consolare a celor rămași în viață.

Asadar perioada exodului are o importanță deosebită pentru religia evreilor, întrucât poporul evreu, constituit prin unirea celor 12 triburi, ajunge să aibă acum o religie proprie, iar în acest sens Moise a avut un rol covârșitor, de aceea se mai numește și perioada mozaică.

Perioada profetilor. În sens larg perioada profetilor coincide cu aproape întreaga istorie a poporului evreu, dacă avem în vedere că sirul profetilor începe cu Avraam - primul dintre acestia și se încheie cu Sfântul Ioan Botezătorul, cel care va pregăti „calea Domnului” (Mat. 3:3).

Referindu-ne însă la profetismul propriu-zis acesta include viața și mesajul profetilor a căror activitate începe încă din timpul regalității, continuă în perioada anterioară captivității babiloniene, în timpul captivității și în anii posteriori captivității. Aceasta întrucât, așa cum subliniază Mircea Eliade, dintre toți profetii, pentru istoria evreilor mai important „este al doilea grup, constituit de marii profeti scripturari, de la Amos la „Al doilea Isaia” (M. Eliade, *loc. cit.*, p. 360), deci începând mai ales cu sec. al VIII-lea.

Proorocii sau profetii în sens religios, nu sunt simplii prezicători, ci mijlocitori directi între adevărul divin și cunoașterea umană. „Ei sunt înzestrați cu facultăți divinatorii... se declară trimisi ai lui Dumnezeu... și nu se îndoiesc de loc de faptul că proclamă însuși cuvântul lui Dumnezeu” (M. Eliade, *loc. cit.*, p. 360-361). În acest sens este semnificativă relatarea lui Ieremia care arată că Domnul i-a zis: „te-am sfintit și te-am rânduit prooroc al neamului”, iar privitor la cel ce va profeti „Iată îți pun cuvintele mele în gura ta!” (Ier. 1:5,9). Aceștia sunt marii profeti scripturari, care și proclamă mesajul în numele unei vocații speciale, ca trimisi ai lui Dumnezeu, după cum apreciază M. Eliade. ^ai tot el arată că mai există și o altă categorie de profeti. Cei care locuiau în preajma templelor, fiind profeti de curte, asociați sanctuarelor regale, care de multe ori preziceau victoria dorită. Sunt cei pe care Vechiul Testament i-a considerat drept profeti mincinoși. Desigur în legătură cu religia evreilor ne interesează prima categorie.

Mesajul discursului profetic, continutul proorociei acestora privea toate evenimentele importante viitoare. Prevestesc strămutarea israelitilor de către asirieni și babilonieni, dar și pieirea imperiilor asirian și babilonian, apariția altor colosi ai istoriei – imperiul persan de exemplu, dar și imperiul macedonean, a regatelor elenistice și a imperiului roman, unele din mesaje mergând în timp mult și după aceea. Profetii au prezis și venirea lui **Mesia** - a **Unsului** lui Dumnezeu, care avea să scoată poporul lui Dumnezeu din robia păcatului etc.

Prezicerea viitorului de către profeti a urmărit și modificarea prezentului, transformându-i lăuntric pe credincioși și astfel „interesul lor pasionant pentru politica contemporană era de ordin religios”, întrucât realizarea prezicerilor confirmă mesajul și evidența că „evenimentele istorice erau opera lui Iahve”. În felul acesta „pentru prima dată profetii **valorizau istoria**”, evenimentele istorice având de acum înainte o valoare prin **ele însele**, de vreme ce erau determinate de voința lui Dumnezeu

(M. Eliade, *loc. cit.*, p. 374).

Ei si-au adus contributia si în ce priveste religia, făcând-o mai bogată si mai profundă, comparativ cu perioadele anterioare. Nu întâmplător A. Lods, o somitate în materie, spune, referitor la profetii sec. al VIII-lea, că ei „au pus bazele pentru prima dată în istoria lumii, unei religii universale” (vezi E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 364).

Ideea de Dumnezeu. Contributia profetilor pe plan religios este evidentă, în primul rând, în ceea ce priveste dezvoltarea ideii de Dumnezeu. Punând accentul pe universalism, la ei Iahve nu mai este Dumnezeu unic al lui Israel, ci unicul Dumnezeu, în sens absolut. Ceilalti „alti dumnezei”, întâlniti în perioadele precedente, acum nu mai sunt decât „idoli” de care tara este plină si care sunt „făcuti de degetele sale” (Is. 2:8). Sunt foarte aspru catalogati: „Toti sunt prosti si nebuni”, mai mult „toată înțelepciunea idolească” este apreciată drept „lemn”, întrucât „Chipurile turnate sunt înșelăciune, fără duh într’însele” (Ier. 10:8,14).

Caracteristica principală a teologiei profetilor este **accentuarea mesianismului**. Profetii sunt cei care fac preziceri amănuntite cu privire la Mântuitorul si Împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul este numit **Mesia (Mashiah, cel „uns”**, termen tradus în grecește prin Hristos) „adică, în tălmăcire, pe Christos”, după cum ne precizează însusi Sfântul Apostol Ioan (1:42). Ne preven că va face parte din neamul lui David, că va fi precedat de un sol care-i va pregăti calea (Mal. 3:1), că va fi ucis si străpuns (Zah. 12:10), că va fi născut din Dumnezeu. („Tu esti fiul meu, eu astăzi te-am născut” (Ps. 2:7) si este vesnic ca si Dumnezeu („a cărui obârșie este dintru început, din vesnicie” Mih. 5:1). Mai ales Isaia proorocește cele mai multe detalii despre viitorul Mesia (va fi zămislit si se va naste din fecioară 7:14, va fi batjocorit, răstignit, ispășind păcatele oamenilor 53:2-12).

În ce priveste Împărăția lui Dumnezeu ea este descrisă metafizic tot de către Isaia (vezi cap. 11). Va fi o lume în care „Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia si pravila războiului nu o vor mai deprinde” (2:4). Va fi o lume paradisiacă în care „Lupul va paste la un loc cu mielul, leul va mânca paie ca boul si sarpele cu tărănă se va hrăni” (65:25), a domniei dreptății si sfinteniei („Cei smeriti se vor bucura întru domnul si cei săraci se vor veseli... Căci tiranul nu mai este si batjocoritorul a pierit, nimiciti au fost cei ce pândeau să facă rău 29:19,20) si în care toti oamenii îl vor cunoaste pe Dumnezeu („toti îl vor cunoaste, de la cel mic si până

la cel mare” - Ier. 31:34).

Morală. La profeti se remarca și accentul deosebit pus pe morală. Numai că aspectul principal nu privește împlinirea riturilor ci credința și căutarea lui Dumnezeu, efortul de a-L cunoaște, credință care trebuie exprimată prin căutarea lui Dumnezeu. „Căutați-mă și veți fi vii!” spune Iahve către Israel prin profetul Amos (5:5), altfel, nimeni nu poate să vă sprijinească” (Is. 7:9), pentru că „numai dreptul din credință va fi viu” (Av. 2:4).

Totodată profetii propagă dreptatea, mila, smerenia. „Nu mai faceți rău înaintea ochilor mei. Conțeniți odată. Învățați să faceți fapte bune, sânguiți-vă după dreptate, ajutați pe cel împilat, faceți dreptate orfanului, apărați pricina văduvei!” ne spune Isaia (1:16,17). Iar în privința moralei sociale nu se sfiesc să-i mustre pe cei mari și să-i amenințe cu mânia lui Dumnezeu, să-i osândească pe regii vinovați de nedreptate, fărădelegi și idolatrie și să-i condamne pe cei bogati. „Vai vouă care clădiți casă lungă casă și grămădiți tarini peste tarini până ce nu mai rămâne nici un loc, ca voi să fiți singuri stăpânitori în mijlocul țării!” (Is. 5:8).

De asemenea se ridică împotriva formalismului sacrificiilor și a riturilor în general. „Ce-mi folosește multimea jertfelor voastre?... M-am săturat de berbecii arderilor de tot și de grăsimea viteilor grași, și de sângele de tauri, de miei și de tapi nu mai am plăcere!... Nu-mi mai aduceți jertfe desarte! Urâsc lumile noi, și praznicele voastre au ajuns pentru mine o povară. Ajunge” (Is. 1:11-14). Ceea ce se cere este jertfa lăuntrică. „Căci milă voiesc, iar nu jertfă, și cunoașterea lui Dumnezeu e mai mult decât arderile de tot” (Oz. 6:6). Jertfă sufletească cer profetii, în Psalmi aceasta fiind ridicată la cele mai înalte culmi de frumusețe, simțire și exprimare poetică, iar Psalmul 50 (după editia Sf. Sinod și 51 după editia din 1938) - „*Un psalm de pocăință*, este o adevărată odă adusă legăturii cu Dumnezeu și mântuirii ca supremă bucurie duhovnicească: „Nu mă lepăda pe mine de la fata ta și Duhul tău cel sfânt nu-l lua de la mine. Dă-mi iarăși bucuria mântuirii Tale și cu duh stăpânitor mă întărește” (51:13,14).

Cultură. „Ceea ce impresionează la profeti, de la început, este critica adusă de către ei cultului și duritatea cu care atacă sincretismul...” ne spune Mircea Eliade, menționând că și sacrificiile sângeroase erau de asemenea criticate”. Totodată Eliade precizează că ei n-au specificat „care trebuie să fie activitatea culturală a credinciosului” întrucât „Profetii

nu urmăreau ameliorarea cultului, ci transformarea omului” (*loc. cit.*, p. 372-373). Ne explicăm de ci de ce cultul din acea perioadă prezintă multe elemente vechi, pe lângă altele noi.

Locul **de cult** principal, până la construirea templului din Ierusalim, era **Cortul adunării** sau **Cortul mărturiei** (cort portabil, având la evrei, două încâperi), întrucât aici se găsea **Chivotul Legii** sau **Arca alianței** cu Tablele Legii. Odată cu transportarea Chivotului legii de către regele David la Ierusalim, localitatea devine cetatea sfântă și principalul centru politic dar și religios al evreilor, mai ales după înălțarea **Templului din Ierusalim** de către regele Solomon (973-933 î. Hr.). Deși nu era o construcție de mari dimensiuni (nu avea decât 30 m lungime) templul era deosebit de impunător. În fața intrării se aflau două coloane enorme de bronz, înalte de 12 m și împodobite cu capiteli bogate în motive florale. Sala principală avea 9 / 18 metri și o înălțime de 13 metri, fiind decorată cu panouri de lemn de cedru, sfîncși, pilastri în chip de palmieri stilizați și zece candelabre de aur curat, fiecare cu șapte lumânări. În spate, o ușă înaltă de 5 m, flancată de doi **heruvimi** (asemeni sfîncșilor), ducea spre **Sfânta Sfintelor**, încâpere fără lumină în care se găsea doar Arca Alianței - îmbrăcată în aur - unde se păstrau Tablele Legii, toiagul lui Aaron și năstrupa cu mână. Descrierea amănunțită și exactă a Templului ne este prezentată în **Cartea întâi a Regilor 6**. Această minunție a fost însă distinsă de către regele Nabucodonosor din Babilon în anul 586 î. H. Reconstruit în 538 î. H. după întoarcerea evreilor din exil, mărit și înfrumusetat de către Irod cel Mare (371 î. H. - 4 d.H.) acest „al doilea templu” a întrecut în strălucire și bogăție Templul lui Solomon, dar va fi distrus în anul 70, de data aceasta de către romani, odată cu dărâmarea Ierusalimului.

Clerul odată cu constituirea regatului intră în orbita puterii politice, subordonându-i-se, drept urmare autoritatea preoților scade, chiar dacă marele preot își asuma în continuare autoritatea centrală. Aceasta a și făcut, ca alături de alți factori, să crească autoritatea profetilor. Preoții până la Iosua (639-609 î.H.) urmașul lui Moise era sinonim cu „**levit**”, ca urmare a faptului că unul din triburi (cel al lui Levi, căruia îi aparținuse și Moise) s-a dedicat cu precădere sacerdotiului și astfel membrii acestui trib au ajuns să controleze tot mai mult sanctuarele din Israel. Iosua, centralizând cultul, levitii își pierd poziția independentă, rămânând slujitori ai marelui preot al Templului din Ierusalim. Preoții erau deci cei care

deserveau Templul cu sprijinul ajutoarelor lor si a sclavilor. Ei devin acum o castã ereditarã închisã, împãrtitã în pâtura preotilor si cea a levitilor. Dar desi creste numãrul lor si se adânceste organizarea preotimii, scade rolul ei de îndrumãtor spiritual, rol pe care îl vor avea, tot mai mult profetii, care-l vor exercita în numele lui Iahwe.

Sãrbãtorile, în conditiile arãtate, devin mai spectaculoase dar pierd în privinta valorii lor spirituale.

Cultul mortilor. Comparativ cu perioadele anterioare **eshatologia** profetilor este evident mai limpede, dar cu toate acestea lumea de dincolo, împãrãtia mortilor numitã **aeol**, este apreciatã drept o lume a „întunericii si al umbrelor mortii. tinut de beznã si de întuneric si de haos, unde lumina e tot una cu noaptea.” (Iov. 10:21,22). Apare însã, chiar dacã destul de vag, ideea de sanctiune moralã, cum este cazul la Isaia, la care Seol este un fel de iad, de vreme ce „acolo se vor pogorî alaiurile Sionului si vuietul lui si chiotele de veselie”. (5:14). Isaia vorbeste chiar despre „focul nimicitor” si despre „jarul cel nestins” (33:14). În cartea lui Iov strãbate chiar si nãdejdea într-o înviere a trupului si într-o rãsplatã a celor drepti, care se vor învrednici de a vedea pe Dumnezeu: „eu bine stiu cã Mântuitorul meu trãieste si el ridicase-va cel din urmã pe pãmânt. ^ai dupã ce nu voi mai fi în pielea mea si ea se va nimici, atunci afarã din trupul meu vedea-voi pe Dumnezeu, ^ai-l voi vedea spre mântuirea mea si ochii mei îl vor privi pe el si nu ca pe unul potrivit mie” (19: 25, 26, 27).

Cu toate însã cã în vremea profetilor credinta în lumea si viata de dincolo devine mai limpede, cã ne vorbeste despre o înviere în vederea judecãtii si a rãsplãtirii celor drepti, cultul mortilor în general nu va suferi decãt prea mici modificãri comparativ cu perioada anterioarã.

Lect. univ. drd. Florea Lucaci

Despre sensul propozitiei „Să iubesti pe aproapele tău ca pe tine însuti”

1. Aspectele preliminare. În contextul antropologiei creștine pilda samarineanului milostiv vizează esența relațiilor inter-umane și necesitatea corelării acestora la temeiul ontologic al existenței umane, adică planul divin: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...”¹ (Facerea. 1,26) Astfel, iubirea lui Dumnezeu implică în mod necesar iubirea aproapelui. Dar cine este aproapele meu?

1.1 Normă și referință. ^atiu de la Aristotel că adevărul este corespondența ideii cu realitatea. Fie propozițiile:

- a) Ioan este cărn.
- b) Ioan este om bun
- c) Ioane, să fii om bun!

Spuneam că propoziția (a) este adevărată dacă și numai dacă redă ceea ce există, respectiv omul Ioan are nasul cărn, iar dacă omul Ioan are nasul drept, atunci propoziția (a) este falsă.

Propoziția (b) este adevărată dacă și numai dacă omul Ioan este conform definiției reale a unui „om bun”, adică se încadrează în conceptul normativ de „om bun”. Dar conținutul expresiei „om bun” este valabil, fiind o funcție a modelelor culturale de om. Asadar, adevărul propoziției (b) se dezvoltă prin interpretarea unui model teoretic, respectiv a semnificațiilor pe care le implică. Vom spune că formula „om bun” exprimă existența unui model dacă și se poate asocia o descriere individuală adevărată, proprie unui om concret care este identificabil și socialmente recunoscut în contextul cultural dat. Astfel, spre exemplu om bun este Socrate care preferă moartea demnă și, de asemenea, om bun este Sfântul ^atefan care-i iartă pe ucigași sau, în alt context, om bun este Edison care

¹Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997

„transpiră” pentru semeni, adică făcându-le viața mai ușoară prin inteligența și invențiile sale.

Propoziția (c) exprimă forma potențială a adevărului actual din (b), mai exact prescrie pentru omul Ioan un scop care să prindă viață prin gândul și fapta sa. Propoziția (c) exprimă o intenție relativă la omul Ioan, și anume viața într-un normele și valorile din sfera religiei, moralei, dreptului etc. Normele, ca propoziții pragmatice, determină limitele comportamentului uman și, prin extensie, modul nostru de a fi ca oameni într-un context socio-cultural, adică instituie imperativ relația cu un model definit și acceptat. Un model existential invariant este pentru om Dumnezeu, conform cu propoziția 1,26 din „Facerea”, precum și Iisus Hristos. Ideea de model constitutiv și prescriptiv se regăsește și în propoziția „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” - un analog la propoziția ce exprimă temeiul ontologic, întrucât omul trebuie să instituie prin iubire chipul adevărat al creștinului în semenul său. În acest mod se constituie o relație de identitate similară celei descrise în „Cartea Facerii” și care elimină astfel alteritatea, înstrăinarea.

1.2. Interpretarea lui Origen. Într-una din omiliile sale, Origen dă o interpretare interesantă pildei samarineanului milostiv. El operează o serie de analogii dificil de legitimat. Astfel, consideră că samarineanul milos este însuși Iisus Hristos, comparație justificată prin etimologia cuvântului samarinean, care înseamnă „păzitor” sau „îngrijitor”. Origen dezvoltă cu spirit poetic, o alegorie, în care tâlharii sunt forțele răului, preotul reprezintă Legea Vechiului Testament, levitul proorociei, drumul care coboară de la Ierusalim la Ierihon descrise căderea în păcat al omului² etc.

Interpretarea lui Origen nu are și caracter explicativ. Citindu-i și recitându-i omilia nu vom ști de ce preotul nu este și nici nu poate fi aproapele celui căzut între tâlhari și de ce este samarineanul, adică nu vom cunoaște rațiunea de a fi proprie personajelor din parabolă. Deși alegerea implică și operații logice, este greu să desparti imaginația liberă a scriitorului Origen de spiritul rational al filosofului Origen.

2. Aspectele paradoxale. Iisus Hristos a evitat sofismele și contradicțiile. El își sfătuieste clar ucenicii: „Ci cuvântul vostru să fie: Ceea ce este da, da; și ceea ce este nu, nu; iar ceea ce e mai mult decât aceasta, de la cel rău este” (Matei 5,37). Avem formulat aici principiul

² Origen, *Scrieri alese*, Partea a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 124-128

necontradicției, care încălcat generează paradoxuri. Între versetul biblic și definiția dată de Aristotel există o vizibilă similitudine. Stagiritul arată că „este peste putință ca unuia și aceluiasi subiect să i se potrivească și totodată să nu i se potrivească sub același raport unul și același predicat³.

^ai totuși unele pilde au un aspect paradoxal. Întrebat de ucenici de ce vorbește multimii în pilde, Iisus le răspunde că a sosit timpul în care s-a împlinit „prorocirea lui Isaia”, adică despre evrei se poate afirma cu temei că „inima acestui popor s-a învârtosat și cu urechile aude greu și ochii lui s-au închis” (Matei: 13,13-15). Este limpede că expresiile metaforice relative la evrei desemnează un blocaj ontologic de care dă socoteală tradiția. Numai așa se explică de ce ucenicii, oameni simpli la origine, care nu s-au îndeletnicit cu interpretările savante ale Legii și nici cu politica sunt privilegiați ai soartei. „Dar fericiți sunt ochii voștri că văd și urechile voastre că aud” (Matei: 13,16) - le spune Iisus într-un moment în care ucenicii nu sunt pe deplin conștienți de lumea nouă ce stă să se nască. Înstrăinându-se de misiunea refacerii relației originare dintre Dumnezeu și om, **poporul ales** s-a închis în tradiție. Or, pilda samarineanului milostiv redă indirect criza paradoxală în care era percepută la acea dată revelația lui Dumnezeu, și anume universalitatea lui Dumnezeu era redusă la limitele istoriei poporului evreu, iar Legea la particularitățile unei tradiții.

Pilda este o povestire, cu text în contextul unui dialog dintre Iisus Hristos și un „învățător de Lege” cuprins în capitolul 10 al Evangheliei după Luca. Dar și Evanghelia este un text ce deschide revelația lui Dumnezeu, text pe care noi îl interpretăm în contextul lumii creștine de astăzi. Pilda pare să se implice pilduitor în diferite contexte, adică pilda este o lume posibilă a cărei semantică se constituie ca un travaliu al sensului asupra lui însuși, respectiv prin interpretarea relației acesteia cu lumea reală în care a propovăduit Iisus Hristos, cât și a relației cu lumea creștină de astăzi. Lumea posibilă a pildei vizează o realitate ce poate fi desemnată ca **fiintare-în-lume**, cu expresia lui Heidegger, iar din perspectiva hermeneuticii lui Paul Ricoeur „interpretarea înseamnă explicarea genului de fiintare-în-lume desfășurat în fata textului”⁴. În acest sens, întreaga serie a interpretărilor problematicii antropologice creștine

³ Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București, 1965, p. 134 (IV,3,1005b)

⁴ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, p.105

este relativă la propoziția 1,26 din „Facerea”.

Dacă răspunsul la întrebarea „Învățătorule, ce să fac ca să mostenesc viața de veci?” trimite direct la prescripțiile Legii, răspunsul la a doua întrebare, adică „și cine este aproapele meu?” este o povestire cu tâlc despre o întâmplare petrecută pe drumul ce coboară de la Ierusalim la Ierihon. Dintre preot, levit și samarinean reiese că numai samarineanul este aproapele „celui căzut între tâlhari”. Desemnarea samarineanului ca ființa la care se referă expresia „aproapele meu” sochează, întrucât pentru un evreu ce-si asuma apartenența la „poporul ales” corespondența semantică este clară: preotul și levitul semnifică binele, iar samarineanul răul. Or, intensiunea conceptului de bine cuprinde proprietățile: milă, generozitate, dăruire etc., iar intensiunea conceptului de rău cuprinde: nepăsare, egoism etc. Rezultă că într-o logică a **intensiunii din cel rău derivă binele**, iar **din cel bun derivă răul**.

3. Substratul deontic al pildei samarineanului milostiv. Dacă o pildă este definită ca învățătură și model de urmat, atunci nepăsarea preotului și a levitului precum și mila samarineanului ies din sfera psihologicului. Avem temeii să afirmăm că atitudinile celor trei personaje nu sunt întâmplătoare reacții emotionale, ci ilustrarea unor valori. Acceptând ideea ca ipoteză de lucru, inevitabil se pun două întrebări: **a) De ce preotul și levitul nu-i acordă ajutor muribundului?** și **b) De ce Iisus Hritos a transformat un locuitor al Samariei „țara clasică a ereziei atât pentru iudei cât și pentru creștini”**⁵. - într-un model al altruismului?

Gestul preotului este explicabil printr-o dublă legitimare, și anume se conjugă în acest caz un temei istoric și unul logic. Temeiul istoric este dat de acțiunile înaintașilor săi Neemia și Ezdra (I Ezdra, 5,59-61,8,85-98; 9,7-36). Analizând perioada postbabiloniană, Mircea Eliade consemnează o răsturnare a valorilor, respectiv accentul nu mai cade pe „exaltarea lui Dumnezeu” ci pe „organizarea eficace a comunității sub autonomia absolută a Legii” iar „reforma lui Ezdra” a provocat „o segregare etnică și rasială”⁶. Tradiția inaugurată de preoții întorși din Babilon a ridicat la rang de lege supremă ideea că „alinierea națională, echivala cu o apostazie,

⁵ George Ory, *Originile creștinismului*, Editura ^atiintifică și Enciclopedică, București, 1981, p.202

⁶ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. al II-lea, Editura ^atiintifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 248-149.

⁷ Ibidem, p. 269.

adică cu profanarea unei structuri etnice consacrată prin însuși originea ei”⁷

Temeiul logic se dezvoltă printr-un raționament relativ la normele și valorile acceptate de iudei. Astfel, preotul nu știe dacă muribundul este un iudeu sau un străin, iar ca să știe trebuie să-l examineze, să-i vorbească. Muribundul poate fi orice om ca etnie și cult și implicit preotul un potențial păcătos. Desigur, preotul cunoaște talmăcirea Legii dată de însuși Dumnezeu în dialogul cu Moise, inclusiv privind relațiile cu străinii. „Străinul, care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca băstinasul vostru; să-l iubiți ca pe voi înșivă, ca și voi ați fost străini în pământul Egiptului”, iar această interpretare este pecetluită cu afirmatia: „Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru” (Levitic: 19,34) Dar tot așa de bine preotul și-a asumat și tradiția fundamentală pe interpretarea Legii de către Ezdra și pe râvna lui Neemia pentru îndreptarea obiceiurilor. Relațiile cu străinii sunt un păcat în fața lui Dumnezeu afirmă preotul Ezdra și ca atare „faceți voia lui și depărtați-vă de popoarele pământului acestuia...” (Ezdra 10,11) S-a creat asadar o dilemă. Într-o reconstituire posibilă, preotul și-a spus: „Dacă încalc legea păcătuiesc în fața lui Dumnezeu, dacă încalc îndreptarea legii devenită tradiție mă înstrăinez de poporul lui Dumnezeu (și implicit păcătuiesc în fața lui Dumnezeu).

Încalc Legea sau încalc îndreptarea Legii dată de Ezdra.

Prin urmare, păcătuiesc numai în fața lui Dumnezeu sau mă înstrăinez de poporul meu (și totodată păcătuiesc în fața lui Dumnezeu)

Avem o dilemă complexă constructivă de forma:

Dacă A atunci B, dacă C atunci D

A sau C

B sau D

Reiese că în raționamentul ce predetermină nepăsarea preotului există un calcul, o cântărire a Legii în raport cu interpretarea Legii, cu tradiția. Implicațiile imediate ale păcatului generat de nerespectarea Legii sunt posibile frământări sufletești, în schimb nerespectarea tradiției implică pe lângă aspectele morale și ceva vizibil, respectiv suportarea aprobeiului public și izolarea socială.

Nepăsarea preotului poate fi explicată și din perspectiva logicii deontice a lui von Wright. În primul său sistem reiese că „O~A—>O (A—>B) era o formulă validă. Ea se citea: **Săvârșirea a ceva interzice angajează agentul la săvârșirea a orice**. Aceasta era un analog în

logica deontică al unuia din binecunoscutele paradoxe ale implicației”, respectiv falsul implică orice: $\sim A \rightarrow (B \rightarrow A)$ sau **legea negării consecventului**. Aplicând formula în cazul preotului, prin „ceva interzis” se înțelege contactul cu străinii, iar angajarea preotului „la săvârșirea a orice” se înțelege ceva care se distribuie între **nepăsarea** ce poate avea drept consecință moartea „celui căzut între tâlhari” și până la **uciderea** cu propriile mâini a „celui căzut”. La adevărul formulei se adaugă dovada unor fapte particulare consemnate în Biblie și diverse documente istorice. Am în vedere râvna fariseului Saul, viitorul Apostol Pavel (Fapte; 7,58; 8,1 și 8,3) și consemnările scriitorului Hippolyt despre zelotii care „nu ezitau să-i gătuiască pe hulatorii Legii” (cf. G. Ory, p. 378)”. Dar indiferent ce ar fi săvârșit preotul el trebuia să-și facă datoria, iar datoria sa era de a fi slujitorul unei teologii edificată pe notiunea de „popor ales”. În plan logic, datoria pe care o are în vedere preotul este descriabilă prin formula $OB \rightarrow O (A \rightarrow B)$, care se citește: „**Săvârșirea a indiferent ce îl angajează pe agent să-și facă datoria**”⁸. În acest caz avem un analog al unui alt paradox al implicației, respectiv adevărul decurge din orice: $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ sau legea asertării antecedentului.

De ce samarineanul este aproapele „celui căzut”? Dintru bun început afirm că nu există nici o rațiune pentru a construi un răspuns pe opoziția preot-samarinean, respectiv cuplul de atitudini contrarii indiferență-milă, astfel încât să spunem ca într-un joc de-a ghicitul că dacă nu-i albă (preotul), atunci este neagră (samarineanul). În momentul identificării samarineanului cu aproapele celui căzut trebuie să avem în vedere natura acestei relații. Repet, considerând pilda un model de învățătură și nu o întâmplare, este limpede că atitudinea altruistă a samarineanului are un temei. Fiind locuitor al unei țări în care totul era posibil, samarineanului îi sunt permise două atitudini: **a) este permis să-l ajute pe cel căzut...** și **b) este permis să-l ajute... și este permis să nu-l ajute...** caz în care vorbim de o indiferență deontică, adică o atitudine ce nu trebuie confundată cu indiferența preotului, care era dictată de obligații și interdicții, de tradiție.

Intențiile samarineanului, în libertatea lor (posibilitatea lor) pot suferi anumite constrângeri exterioare, numai că aceste constrângeri nu sunt cauzale și necesare, ci contingente. De aici rezultă că angajarea samari-

⁸ Georg Henrik von Wright, *Normă și actiune*, Editura tiintifică și Enciclopedică, București, 1982, p.205

neanului dă socoteală, în primul rând, de logica actelor intentionale. În explicarea actelor intentionale, așa cum arată prof. Ioan Biris, interesează implicatia, și anume „tipul de implicare **conexă** (care nu privește **intentia** și **realizarea** ca două acte exterioare, ci ca părți ale aceluiași întreg, ale conexiunii, în direcția de la **intentie** la **rezultat**) și **situatională** (respectiv validă într-un sistem, într-un context).” Deci, schema raționamentului intențional al samarineanului are forma⁹.

p (i) (se intentează p)

p, dacă a_s (p se poate realiza numai dacă se face în institutia dată)
deci, as (deci, trebuie făcut a_s)

În limbaj natural, într-o reconstituire posibilă, avem:

Eu intentez să-l ajut pe „cel căzut”.

Îl ajut pe „cel căzut”, numai dacă mă opresc din drumul meu, îi oblojesc rănile, îl adăpostesc etc.

Deci, trebuie să mă opresc din drumul meu...

Din citirea schemei reiese că la actul intențional conexează imperativul „trebuie”, care însă nu este expresia unei constrângerii exterioare, ci este voința asumată. Problema pe care ne-o pune Iisus Hristos în această pildă este deosebit de complexă și totodată, actuală, și anume transformarea unei permisiuni, ca modalitate deontică, într-o normă care este temeiul libertății și responsabilității morale a omului creștin.

4. Corelații necesare. Revenind la **propoziție „Să iubesti pe aproapele tău ca pe tine însuți”**, constatăm că este o propoziție de relație. Din punct de vedere al logicii relațiilor, termenul presupus „eu” și termenul „aproapele meu” ocupă poziții egale, în sensul că relația de „iubire” determină ambii termeni. Prin pilda samarineanului milostiv „aproapele” este resemnificat, dobândind înțelesul de entitate intersubstituibilă a unei relații de echivalență. Obligația indentificării cu aproapele meu (obligație generată de permisiune, astfel încât conexiunea dintre obligație și permisiune constituie temeiul libertății morale) este consecința logică și pragmatică implicată de porunca supremă: „Să iubesti pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău” (Matei: 22,37), întrucât și Dumnezeu s-a identificat cu omul în proiectul divin prin „chip” și „asemănare”.

4. 1. Valentele iubirii. Ca raport cu Dumnezeu, la care este conexas

⁹ Ioan Biris, *Valorile dreptului la logică internațională*, Editura Servo-Sat, Arad, 1996, p.179

raportul cu aproapele, **iubirea** nu mai poate fi definită numai ca o trăire determinată individual, ci ca o relație de ordine existențială. „Structurile logice - afirmă Petre Botezatu - pot fi descifrate și în contemplarea lumii”¹⁰. În acest sens, iubirea într-o proiecție logică este caracterizată prin: **reflexivitate, simetrie și tranzitivitate**.

Iubirea aproapei este o valoare a vieții creștinului. Astfel cum spunea și Tudor Vianu - „actul de cuprindere a valorilor religioase este un act de ieșire din noi însine”¹¹, cu precizarea că ieșirea ca iubire este o modalitate prin care omul intră în armonie cu lumea. Ce s-ar întâmpla dacă n-ar exista măsură în iubire? La o limită, închizându-ne în noi, am cădea în anormal, în narcisism, iar la cealaltă limită în adulterie, într-o perversă lăcomie.

Dacă eu îmi iubesc aproapele ca valoarea iubirii de sine, cu intensitatea necesară adică, iar aproapele meu este definit prin deschiderea libertății și responsabilității morale față de mine, atunci înseamnă că și eu sunt aproapele aproapei mele. Natura complexă a acestei relații este descriabilă logic, posibilitate dată de analogia dintre logica analitică și logica deontică.

a) Iubirea este o relație reflexivă dacă oricare membru al relației (eu = x și aproapele = y) are aceeași relație cu sine însuși, adică $R_{xx} \vee R_{yy}$;

b) Iubirea este o relație simetrică dacă este valabilă și în sens invers, adică $R_{xy} \rightarrow R_{yx}$. Or, iubirea în sens creștin implică acest aspect esențial;

c) Iubirea este o relație tranzitivă dacă se deschide, încât proprietățile ce definesc relația dintre termenii originari (x și y) se regăsesc în relația cu al treilea termen (z). Rezultă că tranzitivitatea iubirii este temeiul comuniunii creștine și al unității social-creștine (inclusiv al mișcării ecumenice). Simbolic putem scrie. $(R_{xy} \cdot R_{yz}) \rightarrow R_{xz} \rightarrow R_{zx}$.

Iubirea cu valoarea iubirii-de-sine, ne dă relația de identitate, adică, iubirea-de-sine este variabilă predicativă (F) ce caracterizează ambii termeni ai relației (x și y). Astfel, avem formula $x = y \rightarrow (F(x) \wedge F(y))$. Or, reiese de aici că „principiul identității nu se referă la simpla identitate dintre obiecte și noțiuni, ci enunță ceva profund, **persistența substanței, a esenței lucrului**, dincolo de vicisitudinile accidentelor”¹². De asemenea,

¹⁰ Petre Botezatu, *Constituirea logicității*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 86

¹¹ Tudor Vianu, „Introducere în teoria valorilor în Studii de filosofie a culturii”, Editura Enciclopedică, București, 1982, p. 101

¹² Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 28

invocarea măsurii pentru evitarea limitelor amintite presupune că iubirea-de-sine implică în mod necesar cunoașterea de sine.

4.2. Despre interpretare ca intermediere onto-axiologică.

Potrivit lui Frege asociem o expresie, termen sau propoziție unei stări de fapt „într-un anumit mod”, în funcție de un anumit punct de vedere. Astfel, sensul unei propoziții este un continut de gândire, iar, acest gând este în general adevărat sau fals”, respectiv are „o valoare de adevăr care trebuie privită de asemenea ca semnificație a propoziției”.¹³

Propoziția-principiu al antropologiei creștine este: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...” Din perspectiva logicii deontice a lui von Wright acest principiu este asimilabil **regulilor ideale**, care se referă la „modul de a fi, la existență și nu la acțiune” și, totodată, sunt „strâns legate de conceptul de **bine**”. Întrucât regulile ideale se referă la existență, trebuie să distingem „între **principiile** morale, care sunt norme privind acțiunea morală și **idealurile** morale, care propun **modelul** omului bun”¹⁴. În cazul analizat, modelul omului bun este ființa paradisiacă numită Adam, care este o interpretare a formulei „după chipul și asemănarea Noastră...” Ca ființă paradisiacă, Adam este și ființă, dar și ideal creștin sub chipul „noului Adam”.

Sensul relației dintre Cuvântul lui Dumnezeu („Să facem om după chipul și asemănarea Noastră...”) și existența umană (Adam și omul istoriei) se dezvoltă la conexiunea dintre ontologie și axiologic. Dar pentru descrierea relației dintre modelul originar și ideea de om creștin trebuie să avem în vedere:

a) Dacă Adam, primul om, ar fi fost un derivat logic asemănător speciei entităților matematice, asemeni lui c rezultat din $a + b$ (pentru a și $b \neq 0$), atunci toate existențele umane individuale cuprinse în generațiile istoriei ar fi consecințele factuale ale propoziției divine din „Facerea”. Adam este o particularizare a interpretării materiale date de Dumnezeu proprietăților Sale de „chip” și „asemănare” în ziua a șasea a Facerii.

b) Între propoziția din „Facerea” 1,26 și ideea de om creștin există totuși o relație logică. Cuvântul divin ca regulă ideală (în sensul precizat și de Kant) implică în mod logic consecințele factuale, întrucât atributele „chip” și „asemănare” sunt definibile și deci posibile pragmatic. Regula

¹³ Gattlab Frege, *Scrieri logico-filosofice*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1977, p. 257.

¹⁴ Georg Henrik von Wright, *Op. cit.*, p. 30-31.

este o funcție ce implică o transformare, iar **Logosul întrupat** este noua interpretare a formulei divine.

c) Existența lui Iisus Hristos ca Logos întrupat poate fi exprimată prin propoziția „Unii oameni sunt după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, adică există cel puțin un om cu proprietatea de a avea „chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu. Iar existența omului la care se referă propoziția, respectiv Iisus Hristos născut din femeie este dovada adevărului că planul divin se poate reface.

Între propoziția care reflectă idealul Facerii și propoziția particulară care redă condiția realizării idealului normativ al creștinismului se instituie o relație de ordonare, mai exact de subalternare. Simbolic:

$$(SaP=1) \rightarrow (SIP=1)$$

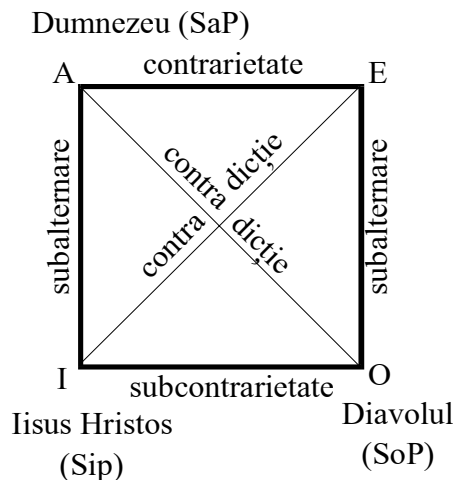
Rezultă că adevărul idealului Facerii implică adevărul condiției interpretării ideii de om creștin.

d) Interpretarea ideii de om și-o arogă și diavolul, dar această interpretare are semnificația unei variante particulare posibile, însă în contradicție cu planul original din „Facerea” 1, 26.

Lucrarea posibilă a diavolului este describită prin propoziția „Unii oameni nu sunt după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, adică poate exista cel puțin un om care nu are proprietățile divine „chip” și „asemănare”. Simbolic, relația contradictorie cu idealul divin se

exprimă: $(SaP=1) \rightarrow (SoP=0)$ sau $SaP=0 \rightarrow (SoP=1)$, respectiv am redat aici două din cele patru formule. Rezultă că dacă idealul Facerii exprimă un adevăr, judecata diavolului este falsă. Întrucât idealul Facerii este un antecedent admis ca adevărat, atunci vorba ispititoare a diavolului este întotdeauna falsă. Logic!

e) Relațiile dintre cele trei propoziții esențiale pentru o antropologie creștină și care descriu: i) idealul divin din



„Facerea”; ii) lucrarea lui Iisus Hristos, care este conditia *sine qua non* a refacerii planului divin initial; iii) lucrarea diavolului, care induce sofistic ideea falsității planului divin, pot fi clar figurate recurgând la pătratul lui Boethius:

Dumnezeu (SaP)

$$1. (SaP = 1) \longrightarrow (SiP = 1)$$

$$2. (SaP = 1) \longrightarrow (SoP \tau 0)$$

$$3. (SiP = 1) \longrightarrow (SoP = ?)$$

$$(SoP = 1) \longrightarrow (SiP = ?)$$

$$(SiP = 0) \longrightarrow (SoP = 1)$$

$$(SoP = 0) \longrightarrow (SiP = 1)$$

Notă:

- Propozitia universală SaP care redă idealul Facerii 1,26 este admisă numai ca adevărată. Prin definiție!

- Din (3) rezultă că SiP și SoP nu pot fi false, dar pot fi adevărate în același timp și sub același raport:

- Tot la (3) rezultă că între SiP și SoP există relații paradoxale (paradoxele implicației), care au fost analizate în studiul „Propozițiile ispitirii...”

f) Porunca „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți” este relativă la idealul divin din „Facerea” 1,26, asemeni primei porunci „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău”, astfel că în mod necesar conexarea celor două porunci „cuprind toată Legea” (Matei: 22,37-40), adică temeiul existenței omului creștin.

Pr. lect. univ. drd. Teodor Baba

Venirea lui Mesia reflectată în profetiile mesianice

Numirea de Mesia vine de la cuvântul ebraic *masiah*, având același sens cu grecescul *Khristos*. care înseamnă „uns pentru o misiune, consacrat, însemnat distinctiv între toate ființele dintr-un neam și dintre toate neamurile. Adesea acea Consacrare se făcea prin ungere cu mir a celor însemnați. (I Regi 16).

A-L aștepta pe Mesia înseamnă a aștepta un trimis providențial, nu un eliberator politic, sau un restaurator religios.

Prin gura proorocilor, Dumnezeu întretine poporului Său speranța mesianică a unei restaurări a Ierusalimului, în jurul căruia se vor aduna toate neamurile (Is. 62).

Vechiul Testament îl prezintă pe mult așteptatul Mesia ca pe un rege puternic, alături ca pe un drept, smerit și pasnic, dar biruitor, chiar dacă a trebuit să sufere umilinta și disprețul mai marilor poporului (Is. 5, 3).

1. Conceptia și realitatea profetiilor mesianice.

Poporul ales s-a bucurat de o grație specială din partea lui Dumnezeu, fără ca prin aceasta celelalte popoare să fie excluse de la mântuire. Cu toată purtarea de grijă deosebită din partea lui Dumnezeu, totuși și poporul ales purta asupra lui povara cea grea a păcatului, conștiința vinovăției pentru harurile pierdute, pe care numai cu puterea sa omul nu le mai putea recăpăta. Chiar și în clipele cele mai tihnite ale vieții poporului ales, el purta în sine nostalgia paradisului pierdut.

După prima veste bună a mântuirii (Fac. 3, 15), ca și după primirea Legii mozaice (Ies. 20 și Deut 5) tot mai mare devenea conștiința și simțământul vinovăției păcatului, omul așteptând un izbăvitor din această stare. Sufletul uman dorea fierbinte un ajutor mai presus de el, ca să-l izbăvească din moartea păcatului. Speranța venirii unui Mântuitor a fost

transmisă de Dumnezeu prin profetiile mesianice presărate prin toate cărțile Vechiului Testament.¹

În conținutul textelor Vechiului Testament se arată că profetiile mesianice au fost făcute direct de către Dumnezeu, sau indirect prin persoanele alese de EL.²

Că profetiile Vechiului Testament sunt de origine divină, comunicate prorocilor prin Duhul Sfânt se observă din faptul că ele s-au împlinit în timpul Noului Testament și în Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos, așa cum au fost enunțate cu sute de ani înainte. Spre exemplu, oricât de perspicace ar fi fost mintea prorocului Isaia, cap. 53, ar fi fost cu neputință ca el să fi cunoscut până în amănunt Patimile Domnului, decât dacă admitea că el și toți profetii au fost inspirați de Dumnezeu.³

Însuși Mântuitorul Hristos, ca și ucenicii Săi și Sfinții părinți și scriitorii bisericești afirmă că profetiile Vechiului Testament cu privire la Mesia sunt autentice provenind de la Dumnezeu și transmise prin profetii Săi.⁴

Mântuitorul spune că psalmistul David, luminat de Duhul Sfânt, l-a numit pe Hristos Stăpân al lui (Ps. 101, 1), când zice: „Cum atunci David, fiind insuflat de Duhul, îl numește Domn când zice: Zis-a Domnul Domnului meu, sezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmasii tăi, asternut picioarelor tale.” (Mt. 22, 43; Mc. 12,36).

^aÎn alte ocazii Mântuitorul S-a referit la anumite acte și momente din viața Sa, ca să arate că profetiile Vechiului Testament sunt de origine divină și s-au împlinit în Persoana Sa (Cf Mat. 26, 24; 26, 54-56).

Sfântul Apostol Patru ne încredințează în prima sa Epistolă sobornicească că în Profeti locuia Duhul lui Dumnezeu: „*Ei cercetau să vadă ce timpuri și ce împrejurări avea în vedere Duhul lui Hristos ce locuia în ei când vesteau mai dinainte Patimile lui Hristos și slava de care aveau să fie urmate*” (I Pt. 1, 10-12).

Tot Apostolul Petru mărturiseste originea divină a profetiilor mesianice astfel: „*Nici o prorocie n-a fost adusă prin voia omului, ci oamenilor cei sfinți ai lui Dumnezeu au grație purtati fiind de Duhul Sfânt*” (II pt. 1, 20-21).

¹ N. Neaga, „Profetii mesianice în Vechiul Testament”, Texte, Sibiu, 1929, pp. 4-6

² Ibidem, p. 7

³ Idem, *Hristos în Vechiul Testament*. Însemnări pe marginea textelor mesianice, Sibiu, 1944, pp. 18-20.

⁴ Ibidem pp. 22-25

Toti apostolii si ucenicii Domnului sustineau cu toată puterea credinta lor că Mântuitorul Hristos este Mesia si în Persoana Lui își găsesc împlinire toate profetiile mesianice.⁵

După Apostoli, multi Părinti si Scriitori bisericesci au folosit profetiile mesianice ca un argument puternic pentru credinta în Hristos. Astfel, la baza credintei lor în Hristos ei argumentează profetiile Vechiului Testament, pe care le pun în concordantă cu ceea ce s-a întâmplat real în viata Mântuitorului.

Asa de pildă, Sfântul Iustin Martirul numeste profetiile mesianice „dovada cea mai mare si convingătoare pentru crestinism”, exclamând: „*Cum am fi crezut noi un om răstignit, că El este primul născut al Necreatului Dumnezeu si că va judeca tot neamul omenesc, dacă n-am fi avut mărturii despre el, mărturii ce-si au originea într-un timp când el nu era încă si nici nu apăruse*” ?!⁶ Tot în acest context amintim pe Sfântul Clement Romanul,⁷ Policarp al Smirnei⁸, Ignatie⁹, Irineu¹⁰, Ipolit¹¹, si altii care au argumentat venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu cu profetiile mesianice.

I. Concretizarea profetiilor mesianice în cărțile istorice ale Vechiului Testament.

Fără a face distinctie între profetiile direct mesianice si tipic sau indirect mesianice, mentionez că le voi aminti doar eshaustiv si numai în parte, încât lucrarea de față nu le va putea cuprinde pe toate.

Prima profetie mesianică a Pentateuhului din Cartea Facerea este Protoevanghelia, fiind cea dintâi veste bună pe care Dumnezeu a dat-o primilor oameni în privinta izbăvirii din robia păcatului a diavolului si a mortii: „*Dusmănie voi pune între tine și între femeie, între sământa ta și sământa ei, aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul*” (Fac. 3, 15).

Cel ce se va naste din sământa celei de-a doua Evă, Sfânta Fecioară

⁵ Grigorie Marcu, *Cunoasterea preotească a Noului Testament*, M.A. 9- 10/1963, pp. 659-660.

⁶ Sfântul Iustin Martirul si Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 105.

⁷ Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, cap. 36.

⁸ Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, cap. 12.

⁹ Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, cap. 8.

¹⁰ Sfântul Irineu, *Contra erezilor*, cartea II, cap. 28.

¹¹ Ipolit, *Contra lui Noctius*, cap. 15.

Maria, Mesia va zdrobi capul diavolului în chip de sarpe, care nu va mai avea putere să se ridice deasupra omului, doar până la călcâi și aici numai dacă omul se învoieste cu el.¹²

În Geneză, 9, 25-27 este relatată de profetul Moise binecuvântarea lui Noe asupra celor trei fiii ai săi, arătând din care semintie va iesi biruitorul sarpelui, adică din cea a lui Sem: „*Binecuvântat să fie Domnul Dumnezeu lui Sem... ,*

În Geneză 12, 2-3 aflăm promisiunea făcută lui Avraam: „*Voi face din tine un neam mare și te voi binecuvânta. Ți voi face un nume mare și vei fi o binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta și voi blestema pe cei ce te vor blestema și toate neamurile pământului vor fi binecuvântate în tine.*” Privilegiul dat de Dumnezeu lui Avraam este de natură spirituală și vrea să spună că religia lui AVRAAM va deveni un centru de binecuvântare universală.¹³

În Geneză 18, 18 și 22, 19 se repetă binecuvântarea lui AVRAAM, urmată de cea a lui Isaac (Gen. 26, 4) și a lui Iacov (Gen. 28, 14).

Aici, Mesia apare ca urmaș al acestor trei patriarhi, prin care toate popoarele pământului vor beneficia de o mare binecuvântare.

În Geneză 49, 10 se relevă profetia Patriarhului Iacov, pronunțată pe patul de moarte asupra fiilor lui Iosif, Efreim și Manase: „*Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cârmuire din coapsele sale până nu va veni împăciuitorul și de el vor asculta popoarele.*”

Acest verset biblic descrie viitorul fericit al semintiei lui Iuda și-L arată pe Mântuitorul ca pe un urmaș al său, care va media adevărată pace popoarelor pământului, pe care le va uni sub sceptrul său.¹⁴ Deci, se află și alte profetii mesianice în Pentateuh, mai amintim doar din Numeri și Deuteronom. Prima este cea făcută vizionarul Balaam: „*Îl văd dar nu acum, Îl privesc dar nu de aproape. O stea răsare din Iacov, un toiag de cârmuire se ridică din Israel*” (Num. 24, 15-19).

Prin aceste cuvinte, văzătorul Balaam Îl vede pe Mesia iesind din tulpina lui Iacov, ca pe o stea ce răsare pe cer și ca un sceptru ce se ridică din sânul lui Israel, care nu poate fi altul decât Mesia.

Ultima profetie mesianică din Pantateuh este următoarea: „*Le voi*

¹² N Neaga, *Contribuții la lămurirea textelor mesianice din Cartea Facerii*, Sibiu, 1930, pp. 8-10.

¹³ Ibidem, pp. 13-15. ,

¹⁴ Ibidem, pp. 19-20.

ridica din mijlocul fratilor lor un proroc ca tine. Eu voi pune cuvintele Mele în gura Lui si El le va spune tot ce voi porunci Eu. „ Prin aceste cuvinte, Dumnezeu spune lui Moise, si prin el generatiilor viitoare ale lui Israel, că în mijlocul lui va face să apară un profet, un non legislator, care va face cunoscut lui Israel adevărata vointă a lui Dumnezeu.¹⁵

Prima dintre profetiile mesianice ale cărților istorice din afara Pentateuhului este prorocia Anei, mama profetului Samuel: *„Domnul va judeca marginile pământului. El va da Împăratului Său putere si va înălta țaria Unsului Său.”* (I Regi 2, 10)-

Împăratul mentionat aici nu este altcineva decât Mesia Cel asteptat de Israel, care va avea să inaugureze Împărăția mesianică.

Altă profetie din cărțile Regilor este următoarea: *„Eu îți voi ridica urmas după tine, care va iesi din trupul tău si-ti voi întări domnia. El va zidi numelui Meu o casă si voi întări pe vecie semnul de scaunul de stăpânire a domniei Sale. Casa ta si domnia ta vor dăinui înaintea ta si scaunul tău de domni va fi întărit pe vecie.”* (II Regi 7, 11-16).

Această profetie a fost rostită de profetul Natan către regele David căruia îi promite Dumnezeu un descendent, care nu poate fi altcineva decât Mesia, care va ridica un templu si va rămâne Domn vesnic ca si regatul Său în vesnicie.¹⁶

O altă profetie mesianică din cărțile Regilor este următoarea: *„Voi întări pe vecie scaunul de stăpânire al domniei tale în Israel cum am spus tatălui tău David când Am zis’. Nu vei fi lipsit niciodată de un urmas pe scaunul de domnie al lui Israel”* (III Regi, 9, 5).

Desi aceste cuvinte privesc mai mult latura pământească a dinastiei lui David, ele constituie si o profetie mesianică, adevăratul Domn, Unsul lui Dumnezeu din semintia lui David, va fi Mesia.¹⁷

II. Cărțile didactico-poetice.

În cărțile didactico-poetice ne referim mai mult la profetiile mesianice din Psaltire.

În privinta operei lui Mesia, în cadrul iconomiei mântuirii, prin care

¹⁵ *Ibidem*, pp. 22-25.

¹⁶ Emilian Cornitescu, *Persoana lui Mesia si lucrarea Sa în lumina profetiilor vechitamentare*, S.T. 9-10/1985, pp. 608-610.

¹⁷ *Ibidem*, p. 612

voieste Dumnezeu să izbăvească neamul omenesc se găsesc mai multe locuri în Psaltire, îndeosebi în psalmii tipici mesianici.

Psalmul 2, 2 relevă pentru prima dată în Vechiul Testament numirea lui Mesia în mod direct: „*Împăratii pământului și căpeteniile lor tin sfaturi laolaltă împotriva Domnului și a Unsului Său.*”

Printr-o viziune profetică autorul vede cum se ridică căpeteniile popoarelor împotriva lui Dumnezeu și a Unsului Său, dar Mesia va fi Judecătorul suprem al neamurilor pământului.¹⁸

Psalmul 16, 8-10 ne relatează indirect o profetie mesianică: „*Pentru aceea, inima mi se bucură și sufletul mi se veselește, iar trupul mi se odihnește în liniște, căci nu vei lăsa sufletul meu în locuința mortilor și nu vei îngădui ca cel cuvios al tău să vadă putreziciunea.*”

Raportată la Patimile Domnului și la moartea Sa, această profetie vizează și Învierea Domnului, cu trupul Său spiritualizat, care nu cunoaște stricăciune.

În *Psalmul 35, 13-15* citim: „*Când erau ei bolnavi, mă îmbrăcam cu sac, îmi umileam sufletul cu post și mă rugam cu capul plecat la sân. Umblam plin de durere ca pentru un prieten, pentru un frate. Dar când mă clatin eu, ei se bucură și se strâng ca să mă batjocorească și să mă sfâsie neîncetat Scrâsnesc din dinti contra mea.*”

Aici sunt prefigurate comportarea rea, nerecunoscinta și mai ales trădarea lui Hristos de către Iuda.

În fața lui Pilat, multimea care primise de la Iisus atâtea binefaceri s-a unit cu cărturarii și fariseii cerând condamnarea Domnului Hristos.¹⁹ Referitor la Patimile Domnului citim în *Psalmul 69, 21* următoarele: „*Ei îmi pun fiere în mâncare și când mi-e sete îmi dau să beau otet.*” Sfinții Evangheliști au văzut împlinirea acestor profetii la răstignirea Domnului, când Mântuitorului I s-a dat să bea otet amestecat cu fiere. (Mt. 27, 34 și 48; Mc. 15, 23).

Tot referitor la Patimile și moartea Domnului se istoriseste în *Psalmul 89, 38-45* astfel: „*„i totuși tu te-ai mâniat pe Unsul tău ... ai pus capăt strălucirii Lui și I-ai scurtat zilele tinereții iui...”*”

Smerenia și umilinta de bună voie a lui Mesia sunt evidentiate în *Psalmul 118, 121* astfel: „*Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii a*

¹⁸ Ibidem, pp. 613-615.

¹⁹ Grigorie Marcu, Dr. Ioan Frunză, *Procesul Mântuitorului*, Sibiu, 1935, pp. 128-131.

ajuns să fie în capul unghiului clădirii. Domnul a făcut lucrul acesta și El este minunat în ochii noștri. „Piatra din capul unghiului”, precum ne spun Sfinții Evangheliști, avea să fie Hristos Domnul.

III. Profetiile mesianice din Cărțile profetice.

Aceste profetii, după cum este și firesc, sunt cele mai numeroase în raport cu cele din cărțile istorice și didactice. De aceea le vom semna doar pe cele mai importante.

Primul și cel mai relevant în această privință este *Profetul Isaia*, supranumit și „Evanghelistul Vechiului Testament”, referitor la Mesia și la Împărăția mesianică a păcii, Isaia ne relatează în cartea sa despre regatul păcii (Is. 2, 1-5), Vlăstarul Domnului (4, 2-6), Nasterea lui Iisus din Fecioară (7, 14), Galileea neamurilor și Pruncul minunat (9, 1-7), Robul Domnului (40, 49), Patimile Domnului (53), Strălucirea regatului mesianic (60) și altele.²⁰

Profetul Ieremia arată că locul de întâlnire al neamurilor este Ierusalimul - cetatea cea Sfântă a lui Dumnezeu (3, 14-18), vlăstarul lui David aduce mântuirea (23), vestire despre Mesia (31) și altele.

La profetul Iezechiel aflăm despre vlăstarul cel fraged (17, 22-24), Mesia rege (21, 24-27), Bunul păstor (34), Sceptrul vesnic al lui David (37), Izvorul de apă vie (47, 1-13).

Profetul Daniel profetește despre Regatul cel vesnic (2, 44-45), Fiul omului, Cel vechi de zile (7, 9-14), Chemarea lui Mesia (11, 1).

Tot relevante și cele care completează în mod fericit pe cele ale Profetilor mari sunt profetiile mesianice ale Profetilor mici. Referindu-ne doar la Ioel (3, 1-2) - revărsarea Sfântului duh; Amos (9, 8-15) - prevestirea timpurilor viitoare; Avacum (2, 1-3) - mântuirea neamurilor; (cap - 3) - biruinta lui Mesia; Zaharia (3, 1-10) - vlăstarul Domnului; (6, 9-13) - Mesia preot și rege, (9, 9) - intrarea triumfală a Domnului în Ierusalim; (12, 10) - Mesia va fi străpuns; Maleahi (1, 10-11) - jertfa Noului Testament; (3, 1-6) - Precursorul lui Mesia și judecata națiunilor la venirea lui Mesia; (4, 5-6) - profetul Ilie, înaintemergător a lui Mesia.²¹

Mesia și activitatea Sa mesianică după profeti

Mesia prezis de Profeti este în primul rând un urmaș al lui David, El

²⁰ Pr. prof dr. D. Abrudan, *Mântuirea și sensul ei comunitar în scrierile profetice ale Vechiului Testament*, S.T. 1-2/1975, p.35.

²¹ Ibidem, pp.36-37

fiind numit „toiag din rădăcina lui Iesei” (Is. 11,1), un Vlăstar pe care Dumnezeu îl va ridica lui David (Ier. 23, 5); Mlădita cea verde (Zah. 3, 8-12). Mesia va fi născut în Bethleem, în orasul lui David (Mih- 5, 1); El se va naste dintr-o Fecioară (Is. 7, 14; Mih. 5, 2), în timpul templului al doilea (Dan. 3, 1).

Mesia va apărea în public după 70 de săptămâni de ani de la iesirea edictului că Ierusalimul va fi refăcut (Dan. 9, 25-26). În continuare timpul în care va apare Mesia și se va răspândi binecuvântarea Sa, este acela în care se va împlini proorocia (Dan. 9, 2), (profetiile mesianice), după care nu va mai urma alt timp extraordinar.

Pentru desemnarea Împărăției mesianice, profetii folosesc termeni ca: „la finele zilelor” (Is- 2, 2; Mih. 4, 1; Dan- 2, 28), „ultima vreme” (Is. 2, 23), sau numai „după aceea” (Osea 3, 5).

Apariția lui Mesia și activitatea Sa vor fi precedate de un precursor, un crainic, care va pregăti pe iudei pentru venirea Sa (Is- 40, 3-4).

tinutul în care va predica Mesia și va activa este Zebulon și Neftalim din Galileea neamurilor. (Is. 8, 23).

În locul celui Vechi Mesia va institui un testament nou, care va fi desăvârșit și nezdruccinat (Ier- 31, 3 1 -34), iar Mesia va fi un mijlocitor al acestui testament (Is. 42, 6. 49 8; Dan” 9, 26-27).

Mesia este împlinitorul desăvârșit al voinței divine și, ca atare, poartă numele de „Robul Domnului” (Is. 42; 49- 50- 53. 61).

Mesia este un Profet, un Învățător desăvârșit al dreptății divine (Ioe1 2, 23), care vesteste locuitorilor Sionului cuprinși de amărăciune și suferință un timp de îndurare, mângâiere și mântuire (Is. 61 , 1-3).

Ca Învățător al popoarelor, Mesia oferă învățătura Sa tuturor neamurilor, devenind astfel „lumina celor din întuneric” (Is. 42, 7- 49 6).

Pe cei subjugati nu-I tratează cu asprime, ci Îi mângâie, Îi încurajează și eliberează din soarta lor (Is. 42, 3)

17. Mesia este „Împăratul lui Israel” (Is. 33, Ier. 30, 21), „Print al păcii” (Is. 9 5. Iez. 34, 24; 37, 25; Dan. 9,25).

Fiind rege, Mesia întemeiază pe pământ dreptatea, pacea și egalitatea (Is. 2, 4; Mih. 4, 3-5). El are milă de săraci și apăsați (Is- 1 1, 4. 42, 3-7), iar pentru cei puternici și nedrepti vesteste umilinta²².

Mesia este preot, asigurând iertarea păcatelor și mântuirea poporului Său (Is. 4, 3), prin aceea că se aduce pe Sine jertfă pentru păcatele lumii (Is. 53, 1).

²² Ibidem, pp. 38-40

Împărăția mesianică va dăinui în vesnicie, și se va răspândi peste tot pământul, nu numai peste cele două regate Iuda și Israel (Is. 33 17. Iez. 37 25; Dan. 2, 44; Mih. 4, 7-8).

În ea vor beneficia toate popoarele de dreptate, de pace, de binecuvântare și de mântuire (Is. 12, 3" 19 18-25. Ier. 23, 6; 25, 3).

Pentru a face vizibilă această fericire din Împărăția mesianică, profetii arată cu imagini plastice că vor fi desfiintate întăririle cetăților, carele și uneltele de război, fiindcă nu se va mai simți nevoie de ele (Mih. 5, 9-10. Zah. 9 10).

Nu se va mai auzi plâns și tânguire, ci o continuă desfătare, locuitorii pământului ajungând bătrânețe fericite.

Schimbarea pe care o va aduce în lume mântuirea mesianică va fi extraordinară, încât se va ajunge la ideal: „Un cer nou și un pământ nou” (Is. 51, 16; 65, 17)

Pr. lect. univ. dr.Vasile Grăjidian

„Trupul lui Hristos” în inmografia Bisericii Ortodoxe

Preliminarii

În Biserica Ortodoxă auzim adesea cântându-se la împărtășirea credinciosilor, în timpul Sfintei Liturghii: „Trupul lui Hristos primit si din izvorul cel fără de moarte gustati.”¹ Departe de a fi doar o simplă expresie poetică a pietății creștine, cântarea aceasta se încadrează într-o categorie largă de imne ale Bisericii care au ca temă principală „Trupul lui Hristos”.

Tema „Trupului lui Hristos” este una dintre cele mai dezvoltate în inmografia ortodoxă și își are rădăcina într-unul dintre cele mai importante evenimente ale istoriei creștine, ale *Iconomieii Mântuirii*, și anume este vorba despre *Întruparea* Mântuitorului nostru Iisus Hristos. „Domnul s-a îmbrăcat în haina trupului” spune în tratatul său de *Dogmatică* Sfântul Ioan Damaschin², într-un chip atât de asemănător cântărilor bisericești.

Cu aceasta ne apropiem deja de câteva dintre determinările esențiale ale cântării bisericești, care sunt prezente și în cazul „Trupului Lui Hristos”. Este vorba în primul rând despre *caracterul dogmatic* al cântărilor, deoarece „imnologia a avut de la început un caracter mai mult dogmatic”³, iar „învățătura sau dogma ortodoxă și-a găsit formele de exprimare în cadrul cultului său atât în *imnografia bizantină* (*canoane, condace, tropare* etc. - s.n.), cât mai ales în textele liturgice răsăritene”⁴.

Din punctul de vedere dogmatic, „*trupul*” (ca parte constitutivă a ființei umane, inseparabil legată de *suflet*), în măsura în care este „*al lui Hristos*”, privește asumarea lui (a trupului și a firii umane în general) de

¹ *Cântările Sfintei Liturghii și alte cântări bisericești*, București, 1992, p.64.

² Sf.Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed.III, trad. de Pr.Dumitru Fecioru, București, 1993, p.96.

³ Pr.Prof.Dr.Ene Braniste, *Liturgica generală, generală - cu notiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ed.II, București, 1993, p.730.

⁴ *Ibidem*, p.692.

către Hristos, ca și premiză a mântuirii și temelie a îndumnezeirii omului⁵.

„Trupul lui Hristos”, ca notiune, mai „indică, de asemenea, prezenta reală, substantială, a lui Hristos în *Euharistie* (s.n.)”, precum și *Biserica*, înțeleasă ca totalitate a membrilor săi⁶. Aceste ultime două aspecte sunt într-o strânsă relație în măsura în care Biserica se actualizează, se realizează ca „Trup al lui Hristos” (I Cor. 12) în Sfânta Taină a Euharistiei⁷, atunci când din pâinea și vinul prefăcute sacramental în „însuși prea curat *Trupul* [...] [și] însuși scump *Sângele* (s.n.)”⁸ Mântuitorului nostru Iisus Hristos, se împărtășesc toți credincioșii (conform îndemnului cântării amintite chiar la început).

Aceste formulări dogmatice au o fundamentare *biblică* în numeroase texte din Noul Testament. Iată doar câteva dintre acestea... pentru *faptul Întropării*: „Cuvântul s-a făcut trup” (Ioan 1,14); pentru sensul *euharistic*: „Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care eu o voi da pentru viața lumii este *trupul meu* (s.n.)” (Ioan, 6, 51) și de asemenea: „Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și, dând ucenicilor, a zis: luați, mâncați acesta este *trupul meu* (s.n.)” (Mat.26,26); pentru sensul *eclesiologic*: „Iar voi sânteti *trupul lui Hristos* (s.n.) [...]” (I Cor.12,27), fiindcă Dumnezeu „L-a dat pe El cap *Bisericii, care este trupul Lui* (s.n.), plinirea Celui ce plineste toate în tot” (Ef.1,22 s.u.); și pentru relația *Biserică-Euharistie*: „Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu *trupul lui Hristos* (s.n.)? Că o pâine, *un trup suntem cei mulți* (s.n.); căci totți ne împărtășim dintr-o pâine” (I Cor.10, 16-17).

În *immografia ortodoxă își găsesc oglindirea atât aspectele dogmatice, cât și cele biblice* (acestea din urmă și în virtutea *caracterului biblic* general al cântărilor bisericești⁹), chiar dacă adesea nu doar la modul simplu și direct.

Câteva dintre tratările „Trupului lui Hristos,” în *immografia ortodoxă*,

⁵Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Dictionar de teologie ortodoxă*, București, 1981, p.389.

⁶*Ibidem*, p.390.

⁷Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, ed.III, New York, 1986, p.24 s.u.

⁸*Liturghier*, București, 1956, p.311 s.u. (Rugăciunea a 12-a din *Rânduiala Sfintei Împărtășanii*).

⁹V. Sebastian Barbu-Bucur, *Cântarea de cult în Sfânta Scriptură și Sfânta Scriptură în cântările Bisericii*, în „Studii Teologice”, seria II, XL (1988), nr.5, p.86-104.

fiecare dintre ele luminând sensuri deosebite, dar într-o strânsă și organică legătură unele cu altele, vom încerca să le observăm și noi în continuare.

„Trupul lui Hristos,, în innografia ortodoxă

„Trupul lui Hristos,, a devenit realitate o dată cu *Nasterea cu trup a Mântuitorului*. În acest sens, cântările bisericești atrag atenția, în cea mai bună tradiție a apofatismului teologic (și liturgic), că *Nasterea cu trup a Mântuitorului* „este dovedită și lucrul săvârșit este mai presus de fire”¹⁰, fiind o „înfricosătoare Taină, care și când este înțeleasă rămâne negrăită și când este privită cu gândul, nu se poate cuprinde cu mintea”¹¹. așa încât „a o tâlcui nu poate limba, că [...] necuprins de minte este chipul nasterii”¹². De ceea, „cum vom lăuda taina cea necuprinsă de minte a nasterii tale [...] ?”¹³

Mai departe, Tăierea împrejur a Domnului este și ea „cea *după trup* (s.n.)” și cântările nu uită să amintească cum „nu s-a rusinat Preabunul Dumnezeu a Se tăia împrejur cu *trupească* (s.n.) tăiere”¹⁴.

La Botezul Domnului, „Făcătorul cerului și al pământului vine *cu trupul* (s.n.) la Iordan, cerând botez, Cel ce este fără de păcat, ca să curătească lumea de înșelăciunea vrăjmasului”¹⁵. Botezul *cu trup* al Domnului este asociat aici cu Facerea și mântuirea de către Dumnezeu a întregii lumi.

Dar tribulațiile „trupești” nu fac să se uite slava Dumnezeirii, pentru că la acest praznic însuși „Dumnezeu Cuvântul *s-a arătat în trup* (s.n.) neamului omenesc”¹⁶ și „cu focul cel fără de materie al Dumnezeirii, în

¹⁰*Octoih mare*, ed.VI, București, 1975, p.192 (*Dogmatica de la Doamne strigat-am*, la Vecernia mică a Duminicilor, glasul al treilea). ¹¹și continuarea cântării - - cp. și cu *ibidem*, p.556: „Înfricosătoare și de negrăit este, cu adevărat, taina care s-a săvârșit în tine, Preacurată” (*Dogmatica de la Doamne strigat-am*, la Vecernia mică a Duminicilor, glasul al șaptelea).

¹¹*Ibidem*, p.192 (*Dogmatica de la Doamne strigat-am*, la Vecernia mică a Duminicilor, glasul al treilea).

¹²*Ibidem*, p.558 (*Dogmatica de la Doamne strigat-am*, la Vecernia mare a Duminicilor, glasul al șaptelea).

¹³*Ibidem*, p.642 (*Dogmatica de la Doamne strigat-am...*, de la Vecernia mica a Duminicilor, glasul al optulea).

¹⁴*Mineitul pe ianuarie*, ed. a V-a, București, 1975, p.6 (*Stihira Praznicului la ^ai acum...* de la *Doamne strigat-am...*, la Vecernia mica a Praznicului Tăierii împrejur cea după trup a Domnului).

¹⁵*Ibidem*, p.140 (*Stihiră la Stihovna Praznicului dumnezeiestii Arătări a Domnului*).

trup materialnic îmbrăcându-Se, cu apa Iordanului Se acoperă Cel ce s-a întrupat [...]”¹⁷.

La Întâmpinarea Domnului, bătrânul Simeon „pe Dumnezeu, *Cel ce S-a întrupat fără schimbare pentru noi* (s.n.), în brate L-a primit”¹⁸, adică „pe Cuvântul Tatălui cel mai înainte de veci, *întrupat L-a purtat* (s.n.) și a descoperit lumina neamurilor: Crucea adică și Învierea”¹⁹. Iată unite la un loc cu Întruparea *neschimbabilitatea* transcendentiei dumnezeiești („întrupat *fără schimbare* „), *scopul* Întrupării („pentru noi”) și alte *evenimente ale Iconomiei mântuirii*, care constituie „lumina neamurilor: Crucea adică și Învierea.

Acestea din urmă și participarea „trupului lui Hristos” la ele sunt bogat ilustrate în iconografia Sfințelor Patimi și ale Învierii. Astfel, „*fiecare mădular al sfântului trup* (s.n.) a răbdat ocară pentru noi; capul a răbdat spini; fata, scuipări; obrazul, loviri cu palma; gura, gustarea otetului celui amestecat cu fiere; urechile hulele cele păgânești; spatele biciuiri și mâna, trestie; întinsorile a tot trupul pe cruce, și cuie încheieturile și coasta, sulită”²⁰. Dar și în Patimi „Trupul lui Hristos” rămâne „trupul [...] cel nesticat”²¹, deoarece chiar „când ai fost închis în groapă *cu trupul* (s.n.) voind, [...] rămâi din firea Dumnezeirii necuprins și nemărginit”²².

În fine, „Trupul lui Hristos” cunoaște și slava Învierii, deoarece „*cu trupul* (s.n.) adormind, ca un muritor, Împărate și Doamne, a treia zi ai înviat”²³.

^ai această slavă se desăvârșeste odată cu Înălțarea Domnului. Atunci „pe Hristos [...] cetele îngerilor văzându-L *cu trupul între cele de sus* (s.n.), se mirau [sau se spăimântau²⁴ - n.n.] și cu un glas Îi cântau cântare de biruintă”²⁵, Celui „ce a suferit patimă de bună voie și S-a suit la Părintele

¹⁶*Ibidem*, p.141 (*Stihiră la Miluiește-mă Dumnezeule...* de la Utrenia Praznicului dumnezeieștii Arătări a Domnului).

¹⁷*Ibidem*, p.141 (*Stihiră de la Cântarea I a Canonului Praznicului dumnezeieștii Arătări a Domnului*).

¹⁸*Mineul pe februarie*, ed. a V-a, București, 1976, p.25 (*Sedealna după Cântarea III a Canonului Praznicului Întâmpinării Domnului*).

¹⁹*Ibidem*, 1976, p.22 (o *Stihiră a lui Anatolie de la Litia Praznicului Întâmpinării Domnului*).

²⁰*Triodul*, ed. VII, București, 1970, p.610 (*Stihiră la Laudele Deniei din Joia Mare*).

²¹*Ibidem*, p.635 (*Stihira I de la Stihioavna Vecerniei din Vinerea Mare*).

²²*Ibidem*, p.635 (*Stihira III de la Stihioavna Vecerniei din Vinerea Mare*).

²³*Penticostar*, ed. VII, București, 1988, p.24 s.u. (*Luminânda Sfințelor Pasti*).

Său, pe care nu L-a părăsit nici când a luat *trup* (s.n.)²⁶, Dumnezeuirea Sa nesuferind vreo schimbare, ci trupul fiind îndumnezeit: „*Trupul Tău cel îndumnezeit* (s.n.), Hristoase, văzându-L îngerii întru înălțime, îl arătau unii altora zicând: Cu adevărat Acesta este Dumnezeul nostru”²⁷.

De asemenea, este Înălțarea cu trupul la cer încă o expresie a nesfârșitei iubiri dumnezeiești, deoarece „când Te-au văzut pe Tine Puterile ceresti, Mântuitorul nostru, *cu trupul ridicându-Te în înălțime* (s.n.), grăiau, zicând: Mare este, Stăpâne, iubirea Ta de oameni !”²⁸.^ai „umplând toate de veselie, Milostive, la Puterile cele de sus *cu trupul* (s.n.) Te-ai întors”²⁹.

^ai la Judecata de la sfârșitul tuturor lucrurilor, Mântuitorul va veni precum s-a suit cu trupul la cer, fiindcă „au stat înaintea îngerii, Hristoase, grăind ucenicilor Tăi: *Asa precum ati văzut pe Hristos suindu-Se cu trupul, tot asa va să vină iarăși, ca un drept Judecător al tuturor* (s.n.)³⁰ și „galileenii privind la Tine, Cuvinte, înălțându-Te din Muntele Măslinilor *cu trupul*, auzeau pe îngeri grăind către dânsii: Ce stati privind ? *Acesta va să vină iarăși cu trupul, asa precum L-ati văzut* (s.n.)”³¹.

Prin toate acestea întreaga fire omenească a fost ridicată spre cele dumnezeiești, pentru că „fosta ridicată, cu strălucire, mai presus de ceruri, mărirea Celui ce *s-a smerit în trup* (s.n.), iar cu sederea cea împreună cu Tatăl a fost cinstită firea noastră cea căzută”³².

„Trupul lui Hristos,, si Maica Domnului

Un aspect adesea subliniat în cântările bisericești este cel care privește relația „Trupului lui Hristos” cu Maica Domnului și care se remarcă ori de câte ori se aminteste (în mod repetat) că Mântuitorul nostru Iisus

²⁴*Ibidem*, p.253 (*Stihira III* din *Cântarea III* a Primului Canon al Înălțării Domnului).

²⁵*Ibidem*, p.252 (*Stihira III* din *Cântarea I* a Primului Canon al Înălțării Domnului).

²⁶*Ibidem*, p.253 (*Stihira* de la ^ai *acum...* din *Cântarea I* a celui de Al Doilea Canon al Înălțării Domnului); cp. *ibidem*, p.258 (*Stihira IV* din *Cântarea VII* a Primului Canon al Înălțării Domnului): „Cel ce Te-ai suit cu trupul la Părintele cel *fără de trup* (s.n.)”.

²⁷*Ibidem*, p.259 (*Stihira III* din *Cântarea IX* a Primului Canon al Înălțării Domnului)”.²⁸

²⁸*Ibidem*, p.256 (*Stihira IV* din *Cântarea VI* a Primului Canon al Înălțării Domnului).

²⁹*Ibidem*, p.255 (*Stihira II* din *Cântarea V* a Primului Canon al Înălțării Domnului).

³⁰*Ibidem*, p.256 (*Stihira III* din *Cântarea VI* a Primului Canon al Înălțării Domnului).

³¹*Ibidem*, p.261 (*Stihira III* de la *Laudele* Praznicului Înălțării Domnului).

³²*Ibidem*, p.260 (*Stihira III* din *Cântarea IX* a celui de Al Doilea Canon al Înălțării Domnului).

Hristos s-a întrupat *din Fecioara Maria, Maica Domnului*.

Chiar dacă luăm în considerare numai cântările Născătoarei de la Vecerniile Duminicilor, de mai multe ori apare menționat faptul că Mântuitorul s-a întrupat „din Fecioara curată *trup luând* (s.n.)”³³ sau, după cum sunt adresate uneori cuvintele cântărilor direct Maicii Domnului: „pe Acesta L-ai născut *cu trup* (s.n.)”³⁴; de asemenea, „Preacurată [...] Cuvântul, Cel ce este pricina tuturor [...], *a luat trup din tine* (s.n.)”³⁵ și a săvârșit Întruparea Sa „cu trupul cel luat din tine”³⁶.

O nuanță deosebit de interesantă în această relație este cea *euharistică*, care ne pune în legătură cu sensuri sacramental-liturgice și privește *Trupul și Sângele* Mântuitorului născut Preacurata Fecioară Maria. Astfel, cântăm adresându-ne Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu: „pe Acesta L-ai născut *cu trup*, pe Cel ce cu adevărat *a luat firea noastră din sânziurile tale* (s.n.)”³⁷. ³⁸ și se subliniază cum „*cu trupul cel luat din tine* (s.n.), Fiul tău și Dumnezeul nostru, prin Cruce răbdând patima, ne-a mântuit pe noi din stricăciune, ca un iubitor de oameni”³⁸

Însă părăsind Născătoarei de Dumnezeu la *Trupul și Sângele Mântuitorului* înseamnă o prefigurare esențială, ființială, a *Bisericii* în persoana Preacuratei Fecioare, în măsura în care, după cum aminteam mai la început, Biserica se actualizează ca „Trup al lui Hristos” (I Cor. 12) în Sfânta Taină a Euharistiei³⁹. ⁴⁰ și aceasta aruncă o lumină nouă asupra numirilor ce se acordă Maicii Domnului în cântările liturgice, care ne-o înfățișează ca pe o „Biserică sfântă”⁴⁰ și „Biserică însufletită”⁴¹ sau

³³*Octoih mare...*, p.644 s.u.(*Dogmatica* Vecerniei Mari a Duminicilor, la *Doamne strigat-am*, glasul al optulea).

³⁴*Ibidem*, p.377 (Stihira a doua a *Născătoarei* de la *Stihoavna* Vecerniei mici a Duminicii, glasul al cincilea).

³⁵*Ibidem*, p.556 (*Dogmatica* glasului al șaptelea, la *Doamne strigat-am* de la Vecernia mică a Duminicii).

³⁶*Ibidem*, p.467 (*Dogmatica* glasului al șaselea, la *Doamne strigat-am* de la Vecernia mică a Duminicilor).

³⁷*Ibidem*, p.377 (Stihira a doua a *Născătoarei* de la *Stihoavna* Vecerniei mici a Duminicii, glasul al cincilea).

³⁸*Ibidem*, p.195 (*Troparul Născătoarei*, la Vecernia Duminicilor, glasul al treilea).

³⁹Alexander Schmemmann, *op.cit.*, p.24 s.u.

⁴⁰*Octoih mic*, Sibiu, 1970, p.57 s.u. (*Axionul* de la Liturgia Sf. Vasile cel Mare).

⁴¹*Ceaslov*, Iasi, 1990, p.267 (Acatistul Buneivestirii, *Icosul* al 12-lea); cp.si *Antologhion*, Timisoara, 1984, p.247: „Biserica cea însufletită a sfintei măriri a lui Hristos” (Stihira a

”Biserică ce a încâput pe Dumnezeu”⁴², îndemnând ca ”pe Maria Fecioara să o lăudăm, că aceasta s-a arătat [...] *Biserică a Dumnezeirii* (s.n.)”⁴³.

Urmând astfel tâlcuirilor inmografiei ortodoxe, în Iconomia dumnezeiască a Mântuirii Taina Născătoarei de Dumnezeu este totodată și o expresie a Tainei Trupului lui Hristos, care este Biserica⁴⁴.

*

„Trupul lui Hristos” este cel ce dă legitimitate teologică și *Sfintelor Icoane*, iar inmografia ortodoxă dezvoltă pe larg această relație: „Din firea Ta cea dumnezeiască nefiind cuprins, Stăpâne, mai pe urmă *întrupându-Te*, ai binevoit a Te cuprinde. Căci *cu luarea trupului*, ai luat și toate însușirile lui. *Pentru aceasta înscriind chipul asemănării Tale* (s.n.), cu cuviință îl sărutăm, spre dragostea Ta înălțându-ne; și dintr-însul luăm harul tămăduirilor, urmând dumnezeiestilor așezăminte ale Apostolilor”⁴⁵.

*

Fără a epuiza nici pe departe referintele și ipostazele inmografice ale „Trupului lui Hristos”, totuși, ca o concluzie la cele prezentate până acum, putem relua cuvintele lui Alexander Schmemmann referitoare la întreaga inmografie bizantină, în care arăta cum marea valoare teologică a acesteia constă în faptul că ”în slujbele bizantine sinoadele de la Niceea, Constantinopol, Efes și Calcedon nu au fost pur și simplu «transpuse» din limbajul filozofic în cel al poeziei liturgice, ci ele au fost tâlcuite (revealed), **aprofundate, înțelese**, manifestate în toată semnificația lor”⁴⁶

două de la *Doamne strigat-am* la Vecernia Praznicului Intrării în Biserică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu - 21 nov.) - citările de cântări de la Praznicul Intrării în Biserică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, făcute și în continuare după *Antologhion...* (preferat pentru că adună concentrat, în extras, cele mai multe dintre cântările care interesează în acest capitol) pot fi comparate și cu textele cântărilor (Praznicului Intrării în Biserică...) din *Mineiul pe Noiembrie*, ed. V, București, 1983, p.279-299.

⁴²*Antologhion...*, p.254 (Stihira glas 6 de la *Miluieste-mă Dumnezeule...*, la Utrenia Praznicului Intrării în Biserică...)

⁴³*Octoih mare...*, p.9 (*Dogmatica* glasului I la *Doamne strigat-am*, de la Vecernia Mare).

⁴⁴Alexis Kniazeff, *Eschatologie et mariologie liturgique bizantine*, în vol. „Eschatologie et liturgie” (Conférences Saint-Serge, XXXI-e semaine d’études liturgiques, Paris, 1984), Roma, 1985, p.154.

⁴⁵*Triodul...*, p. 204 (*Stihira III* de la *Doamne strigat-am*, la Vecernia mare a Duminicii întâia din Postul Mare, a Ortodoxiei).

⁴⁶Alexander Schmemmann, *op.cit.*, p.219 s.u. (tr.n.)

Protos. lect. univ. dr. Daniil Stoenescu

O „Noapte de Noiembrie” - 23 XI 1654 - încercare de comentariu la *Testamentul* lui Blaise Pascal -

„Luati aripi de foc si veniti la mine”! (Pateric, Ioan Colov, 14)

În istoria culturală si spirituală a omenirii, Blaise Pascal (1623-1662) este cunoscut ca savant, matematician, fizician, literat si apologet, polemist, moralist si mistic.

„Adevăratul creator al prozei franceze” cum este numit de către Emile Faquet, datorită celor 19 scrisori provinciale prin care impune spiritul jansenist de la Porte Royale asupra celui iezuit, Blaise Pascal rămâne în istoria europeană si ca un mare apologet sau apărător al religiei crestine prin la fel de celebrele sale *Cugetări* - „Penées”.

Dacă în domeniul *tiintei* Pascal s-a remarcat prin „Tratatul despre vid”, „Cercetările despre lichide”, masina de calcul pe care a inventat-o, prin celebrele studii despre conuri, ca si prin lansarea premiselor calculului infinitezimal, în sfera *credintei* Blaise Pascal se impune prin logica sau ratiunile inimii, prin celebrul „pariu” cu privire la credință si existenta lui Dumnezeu si în mod deosebit prin mărturia extazului mistic din noaptea de 23 noiembrie 1654 cuprinsă în cunoscutul său *Memorial* descoperit după moartea sa în căptuseala vestonului si publicat pentru prima dată de către Condorcet, sub titlul foarte nepotrivit - cum remarcă Pavel Florenski - de „amuletă mistică”.

Personal, îndrăznesc să numesc si să declar acest text concis si concentrat, mai degrabă ca un veritabil „testament” al lui Blaise Pascal sau ca o adevărată „mărturisire de credință” a lui, după modelul celor patristice. Textul în cauză s-ar putea constitui chiar într-un adevărat psalm, imn de slavă sau cântare de laudă a lui Blaise Pascal.

În acest text „de foc” pe care l-am putea recunoaste din punct de vedere al continutului si ca un fragment teologic neo-patristic, se îmbină în mod perfect spiritul geometric si spiritul de finete si sensibilitate, ca să folosim cele două expresii pascalienne.

Textul la care ne referim, redactat de autor în limba franceză și marcat de trei expresii biblice în limba latină, sună în traducere românească astfel:

1. Anul de gratie 1654.
 2. Luni, 23 noiembrie, ziua Sfântului Clement, papă și mucenic, și a altora din martirolog.
 3. Ajunul Sfântului Chrysogone martirul și al altora.
 4. Aproximativ de la ora zece și jumătate seara până la o jumătate de oră după miezul nopții.
 5. Foc.
 6. Dumnezeuul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac, Dumnezeuul lui Iacob.
 7. Nu al filosofilor și savanților.
 8. Certitudine. Certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace.
 9. Dumnezeuul lui Iisus Hristos.
 10. Dumnezeuul meu și Dumnezeuul vostru.
 11. Dumnezeuul tău va fi și Dumnezeuul meu.
 12. Uitarea de lume și de toate, în afară de Dumnezeu.
 13. El se găsește numai pe căile arătate în Evanghelie.
 14. Măretia inimii omenestii.
 15. Părinte drepte, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar eu Te-am cunoscut.
 16. Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie.
 17. M-am despărțit de El...
 18. Pe Mine, izvorul apei celei vii, M-au părăsit...
 19. Dumnezeuul meu, oare chiar mă vei părăsi?...
 20. Nu mă voi despărți de El în veacul vecilor...
 21. ^ai aceasta este viața vesnică: Să Te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care l-ai trimis...
 22. Iisus Hristos...
 23. Iisus Hristos
 24. M-am despărțit de El; am fugit de El, m-am dezis de Cel Răstignit.
 25. Nu mă voi despărți de El niciodată.
 26. El se păstrează numai pe căile arătate în Evanghelie.
 27. Lepădare totală și dulce.
 28. Supunere totală lui Iisus Hristos și îndrumătorului meu.
 29. Vesnic în bucurie pentru o zi de asceză pe pământ.
 30. Nu voi uita cuvintele tale. Amin.
- Lecturând cu atenție textul de mai sus, observăm că Pascal s-a folosit

de aproximativ zece citate sau referințe biblice, la care am putea adăuga două izvoare patristice.

După consemnarea anului de gratie 1654, Pascal își însemnează începutul textului său cu o cruce minusculă. Urmează apoi precizarea zilei de luni, 23 noiembrie, zi de prăznuire a Sfântului Clement Romanul, papă a Romei (+90), autorul celebrelor două *epistole către Corinteni*, păstrate în Colecția Scrierilor Părinților Apostolici. De asemenea este consemnată ziua de priveghere a Sfântului Mucenic Hrisogon din 24 noiembrie.

Urmează precizarea orei și duratei rugăciunii înlăcrimate și a extazului de foc și lumină de care s-a învrednicit Blaise Pascal, respectiv „de la ora zece și jumătate seara până la o jumătate de oră după miezul nopții” - vreme de har ca o „cincizecime personală” a lui Pascal. Este cunoscut în tradiția și practica creștină rolul și importanța, efectul și harul rugăciunilor de seară și de noapte (vezi Vecernia, Pavecernita, Miezonoaptea în Liturgica Ortodoxă). Aceasta concordă cu strigarea auzită la miezul nopții în pilda celor zece fecioare, de la Matei, capitolul 25,6; „Iată Mirele vine, ieșiți într-o întâmpinare a Lui”.

Textul mărturiei mistice sau Testamentul lui Blaise Pascal poate fi numerotat și marcat în treizeci de versete, din care 2 și 3 sunt preluate din Sinaxar, versetele 5, 6, 10, 11, 15, 18, 21 și 30 sunt alcătuite din texte biblice, majoritatea în Limba franceză și trei (versetele 11, 18 și 30) în limba latină.

Cele treizeci de versete ale textului lui Pascal se pot constitui într-o adevărată scară spirituală și se pot asocia cu cele treizeci de trepte din celebra scară a Sfântului Ioan Sinaitul.

Textele biblice încep cu **versetul 5**: „Foc”, cuvânt care exprimă experiența mistică a rugăciunii lui Pascal și care confirmă cele două referințe biblice: „Dumnezeul nostru este un foc mistuitor” (Deuteronom 4,24; Evrei 12,29) și cuvântul din Evanghelia. „Foc am venit să arunc pe pământ” (Luca 12,49) - foc dumnezeiesc care a marcat viața de creștin, a străluminat mințile și a incendiat inima lui Blaise Pascal.

Acest verset „Foc” se conjugă și cu „oratio ingis” și „oratio ignis”, adică „rugăciunea de foc” promovată de Sfântul daco-roman Ioan Casian (+435) și ctitorul unor mănăstiri de lângă Marsilia, poate nu prea departe de Porte-Royalul unde se va retrage Pascal după 1200 și ceva de ani.

Versetul 6: „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob” - Blaise Pascal îl împrumută din Cartea Iesirii lui Moise - cap. 3,6 când Dumnezeu se descoperă în rugul aprins ca fiind Dumnezeul patriarhilor Avraam, Isaac și Iacov, respectiv Dumnezeul Treimic, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Prin **versetul 7:** „Nu al filosofilor și al savanților”, Pascal respinge atât deismul filosofilor englezi, cât și panteismul lui Spinoza, acceptând pe Dumnezeul Revelatiei creștine ca Ființă Tripersonală.

8. - „Certitudine, certitudine. Sentiment. Bucurie. Pace.” - ne grăiește despre superioritatea experienței mistice față de raționament în domeniul credinței religioase. „Certitudine” și „Sentiment” nu sunt cuvinte biblice precum „Bucurie” și „Pace”, respectiv „bucuria învierii” și „bucuria mântuirii”. (Ps. 50, 13) și „pacea inimii”, care este pacea lui Hristos.

9. „Dumnezeul lui Iisus Hristos” - cuvinte prin care Pascal acceptă, crede și mărturisește Revelația neo-testamentară.

10 - „Deum meum et Deum vestrum” adică „Dumnezeul meu și Dumnezeul vostru” - cuvinte preluate din Evanghelia de la Ioan, cap. 20, vers. 17, adresate de Mântuitorul nostru Iisus Hristos Mariei Magdalena după Înviere.

11. „Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu” - text preluat de Pascal din Vechiul Testament, cartea Rut, cap. 1, versetul 16, cuvinte prin care moabiteanca Rut se adresează soacrei sale Noemi și prin care intră în Cartea neamului lui Iisus Hristos, ca străbunică a regelui David.

12. - „Uitarea de lume și de toate în afară de Dumnezeu” - ne trimite la prima condiție a urmării lui Hristos, lepădarea de sine și lepădarea de lume.

13. - „El se găsește numai pe căile arătate în Evanghelie” - respectiv prin poruncile, sfaturile și cuvintele Evangheliei.

14. - „Măretia inimii omenestii” - atunci când îl acceptă, îl primește și-L iubeste pe Dumnezeu.

15.- „Părinte drepte, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut” - verset preluat tot din Evanghelia de la Ioan 17,25, respectiv din rugăciunea arhierescă a Mântuitorului Iisus Hristos de la Cina cea de taină.

16. - „Bucurie, bucurie, bucurie, lacrimi de bucurie” - bucuria întreită ca urmare a comuniunii cu Dumnezeul cel Treimic, iar lacrimile de bucurie - conform și celei de-a VII-a trepte din **Scara Sf. Ioan Sinaitul** - ca intensitate a acestei comuniuni. Textul are tangență și cu opera și scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, ca și cu întreaga literatură patristică filocalică.

17 - „M-am despărțit de El” - reflectă în viziunea lui Pascal despărțirea omului de Dumnezeu prin păcatul adamic și prin cel personal.

18. - „Dereliqernut Me fontem aquae vivae” - „M-au părăsit pe Mine, izvorul apei vii” - text din Vulgata - Ieremia 2,13; 17,13.

19 - „Dumnezeul Meu, oare chiar mă vei părăsi?” - exprimă îngrijorarea pascaliană și interogația mistică - „Eli, Eli, lama sabahtani?”.

20 - „Nu mă voi despărți de El în vecii vecilor” - exprimă comuniunea vesnică de lumină și iubire dintre om și Dumnezeu.

21 - „^ai aceasta este viața vesnică, Să Te cunoască pe Tine, Singurul Dumnezeu Adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” - text preluat din aceeași rugăciune arhierescă a lui Iisus Hristos - Ioan 17,3.

22 - „Iisus Hristos” și

23 - „Iisus Hristos” - ne duc cu mintea la numele lui Iisus Hristos, scris cu litere de aur în inima Sf. Ignatie Teoforul (+107) conform unei tradiții pioase, ca și la rugăciunea isihastă.

24 - „M-am despărțit de El; am fugit de El, m-am dezis de Cel Răstignit” - prin păcat;

25. „Nu mă voi despărți de El niciodată” - prin virtute.

26. „El se păstrează numai pe căile arătate în Evanghelie” - corespunde cu versetul 13 - El se găsește numai pe căile arătate în Evanghelie; respectiv raportul între aflarea lui Dumnezeu și păstrarea Lui.

27 - „Lepădare totală și dulce” - respectiv „renunțarea la sine” așa cum comentează și Pavel Florenski.

28 - „Supunere totală lui Iisus Hristos și îndrumătorului meu” - exprimă ascultarea față de Hristos prin ascultarea față de duhovnic sau povătuitor.

29. „Vesnic în bucurie, pentru o zi de asceză pe pământ” - o zi de asceză este întreaga viață a omului ca o Vinere a Patimilor urmată de eterna bucurie a Învierii împreună cu Hristos.

30 - „Non obliviscor Sermones tuos! Amen” - adică „Nu voi uita Cuvintele Tale” - Blaise Pascal își încheie mărturia cu valoare de „testament spiritual” printr-un fragment din ultimul verset al celui mai lung psalm din Biblie, psalmul 118, vers. 176, care se regăsește și în Bindecuvântările de la înmormântare, alcătuite de Sf. Ioan Damaschin (+ 749).

Analizând sintetic textul de inspirație mistică a lui Blaise Pascal, putem constata profunza cunoaștere teoretică și aplicare practică a Bibliei de către marele savant, scriitor și creștin francez.

Memorialul sau **Testamentul** său poate avea valoarea și importanța unui adevărat program spiritual. De aceea, dacă până acum s-a putut vorbi în filosofie de „revelația de la Ulm” a lui Descartes prin celebrul „Dubito ergo cogito, cogito ergo sum”, putem vorbi pe plan spiritual, religios și mistic de o adevărată „revelație din noiembrie - 23” (1654) a lui Blaise Pascal.

Scopul referatului nostru a fost acela de a șterge praful de pe text spiritual creștin prea puțin luat în seamă, de a ne întoarce atenția asupra acestuia și de a identifica îndeosebi izvoarele biblice ale acestui fragment de culme din opera pascaliană.

De aceea vom dori să încheiem incursiunea noastră prin cuvintele lui Pavel Florenski - „un Pascal al secolului nostru” - poate cel dintâi care a făcut adnotări la textul de care ne-am ocupat și noi și care, referindu-se la acest memorial testament scrie că: „am curajul să afirm că aici, pe un eventual cercetător îl așteaptă comori bogate și ușor de obținut. Cu acest prilej, amintesc că Pascal a avut o anumită afinitate cu ortodoxia și că nu degeaba A. S. Homiakov îl numea adeseori pe Pascal maestrul său. Acest fapt ne impune obligația de a-i acorda o atenție deosebită acestui profund gânditor francez.”

Bibliografie

1. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, 1975;
2. Pascal, *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1972;
3. Pascal, B. *Cugetări*, Editura Univers, București, 1978;
4. *Istoria Bisericii Universale*, vol. II, București, 1956, pag. 229;
5. Florenski, P., *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Editura Polirom, Iași, 1999, pag. 356-359.

Résumé

L'auteur, professeur de Patrologie à la Faculté de Théologie Orthodoxe de l'Université „Aurel Vlaicu” d'Arad s'occupe dans ce référéat d'un texte presque oublié de Blaise Pascal, mieux dire de son mémorial et testament spirituel, qui contient l'expérience mystique de Pascal du 23 XI 1654. Ce texte, vraiment neo-patristique, a, dans sa structure, plusieurs expressions et citations bibliques et que l'auteur s'oblige à les identifier et commenter.

Conf. univ. dr. Matei Șimăndan

Sistemul de cunostinte si competente practice în asistenta socială

1.Repere teoretice în asistenta socială

Într-un sens larg acceptat, asistenta socială cuprinde „un ansamblu de institutii, programe, măsuri si activități profesionalizate de protejare a unor persoane, grupuri, comunități cu probleme sociale, aflate temporar în dificultate, în criză si deci vulnerabile”¹. Datorită unor motive de natură economico-materială, socio-culturală, biologică sau psihologică aceste persoane sau grupuri nu au posibilitatea de a se integra prin mijloace proprii în colectivitate în limitele unui mod decent de viață. Altfel spus, pentru o anumită perioadă de timp ele nu pot duce o viață activă, autosuficientă, fără un ajutor economico-material sau fără un suport fizic, moral, social din exterior. Din această perspectivă, asistenta socială presupune pe de o parte, punerea în aplicare a unor programe de protecție socială prin serviciile si activitățile ei specializate, iar pe de altă parte, mobilizarea institutiilor de stat, voluntare si a celor comunitare în sprijinul categoriilor defavorizate. Consecinta care decurge de aici este că, asistentul social trebuie să aibă în vedere atât interacțiunea dintre individ si mediul lui de viață socio-economic, politic, cultural, moral etc., cât si achiziționarea de cunostinte specializate de psihologie socială, sociologie, pedagogie, medicină, economie, psihopatologie, antropologie etc. Pe baza unei asemenea cunoasteri, problema fundamentală care se pune este aceea a interventiei eficiente pentru ameliorarea conditiilor de viață ale anumitor categorii de persoane sau colectivități sociale. Pornind de la aceste premise, literatura de specialitate insistă asupra dublei calități a asistentului social. Este vorba de cea de profesionist si cea de cercetător stiintific, calități care presupun, în acelasi timp, cunostinte teoretice din

¹ Elena Zamfir, *Asistentă socială*, în vol. Dictionar de Sociologie, Editura Babel, Bucuresti, 1998. pag. 46.

domeniul științelor socio-umane, deprinderi și abilități practice și, nu în ultimul rând, un set de valori, principii și norme morale.

Dată fiind importanța acestor cerințe, ne propunem să dezvoltăm câteva idei cu privire la ceea ce am putea numi generic - sistemul de cunoștințe și competențe practice în asistența socială. Pentru început, vom menționa că studiile consacrate temei în discuție fixează, de regulă, următorul set de probleme referitoare la sistemul de cunoștințe în asistență socială:

1.1 . Un prim nivel al abordării urmărește probleme de teorie, metodă și modele de intervenție. Ele privesc cunoașterea specificului de manifestare a unor fenomene individuale și sociale pe protecția copiilor abandonati, neglijati, abuzati, cu dizabilități fizice sau psihice, vagabonzi, a săracilor, a bătrânilor cu pensii mici, bolnavi, fără ajutor din familie, a somerilor pe termen lung, a cuplurilor dezorganizate, a familiilor lipsite de mijloace de trai, fără adăpost adecvat sau cu mulți copii, grupurile dezavantajate în diferite forme și cele, în general, marginalizate. Din perspectiva acestor zone de interes, metoda de cunoaștere socio-umană vizează aplicarea unor procedee specifice obiectivului de studiu începând cu descrierea, observarea și înregistrarea exactă a faptelor, continuând cu identificarea și evaluarea cadrului obiectiv al verificării datelor și specificarea tipului de intervenție practică. Nu în ultimul rând, se pune problema identificării posibilităților concrete de creștere a eficienței actului de asistență socială prin antrenarea serviciilor specializate de asistență socială publică, privată sau a diferitelor forme de inițiativă pe baza de voluntariat. O primă concluzie care poate fi reținută este că asistenții sociali trebuie să dispună de o temeinică pregătire privind ansamblul sistemului social, dinamica problemelor și fenomenelor sociale - îndeosebi aspectele negative, disfuncționale, cazurile de marginalizare sau degradare socială etc. și, totodată, de o cunoaștere cât mai exactă a metodologiei cercetării sociologice și de psihologie socială.

1.2 Un alt palier al teoriei și practicii asistenței sociale îl constituie sistemul de valori, norme și principii morale. Specific acestui domeniu al realității sociale este cunoașterea sensului și motivației valorilor implicate în asistența socială, cât și a controverselor referitoare la consecințele etice sau a celor ce vizează un potențial conflict de interese. Spus mai direct, este vorba despre cunoașterea impactului dintre valorile și drepturile individuale și cele organizaționale sau instituționale. Aici se impune o

precizare. În ordinea practică a lucrurilor se pot distinge. a) valori focalizate spre individ cum sunt: respectul demnității personale, a dreptului de opțiune și a confidențialității, b) valori orientate spre comunitate, referitoare la cooperarea cu reprezentatii locali ai asistentei sociale, dreptul la respectarea tradiției și la autonomie a colectivităților respective, și c) valori centrate pe practica asistentei sociale care privesc indentificarea unor posibile discriminări în raport cu vârsta, starea materială, tipul de handicap, sexul, rasa etc. și constientizarea necesității de a promova politici nediscriminatorii.

1.3 Alt nivel de abordare se referă la ansamblul abilităților și deprinderilor pe care le presupune activitatea de asistentă socială. Un punct de vedere interesant în acest sens oferă lucrarea lui V. Miftode „Fundamentele asistentei sociale” care se referă la următoarele tipuri principale de abilități: a) abilități cognitive, legate de analiza și evaluarea experienței existente, respectiv, aplicarea cunostintelor în practică și capacitatea de valorificare a datelor și constatărilor de teren în luarea deciziilor; b) abilități în domeniul relațiilor interpersonale cu accent pe recunoasterea funcțiilor afectivității în diagnosticarea relațiilor din practica asistentei sociale, precum și promovarea acestor relații în comunicarea interpersonală sau în munca de echipă; c) abilități în luarea deciziilor ce urmăresc probleme de genul următor: alegerea momentului potrivit al adoptării deciziei din punctul de vedere al situației obiective sau al solicitărilor personale, identificarea deciziilor ce presupun consultări prealabile cu alți factori cu responsabilitate în domeniu și capacitatea de cooperare cu acestia; b) abilități administrative care privesc îndeosebi organizarea rațională a timpului, planificarea scopurilor și stabilirea priorităților, precum și capacitatea de a obține informații prin formele legale cele mai simple; e) abilități în valorificarea resurselor și rezultatelor muncii în asistența socială pentru demonstrarea nevoii de servicii sociale și constientizarea la nivel social a creșterii cererii de asistență și a obligației de a o satisface prin rețeaua unităților de profil.²

2. Domenii țintă pentru formarea competențelor practice

Cum spuneam, statutul profesional și științific al sistemului social

² Vasile Miftode, *Fundamente ale asistentei sociale*, Editura Eminescu, București, 1999, pp. 37-40

depinde atât de competența teoretică și practică, cât și de gradul de interiorizare și înțelegere a valorilor specifice asistentei sociale. Mai mult, transformarea asistentei sociale dintr-o ocupație oarecare într-o profesie modernă presupune un înalt profesionalism al cercetătorilor sociali și eliminarea elementelor de improvizație și amatorism. În concordanță cu aceste exigente, setul de valori al asistentei sociale exprimă necesitatea de a asigura justiția socială și ridicarea calității vieții individuale, familiale și de grup în cadrul comunității respective, concomitent cu repudierea oricăror forme de discriminare sau marginalizare. Toate acestea presupun o temeinică cultură profesională, experiență de viață și convingeri ferme privind domeniile juridice și morale implicate.

În limita acestor considerente, literatura de specialitate³ sistematizează câteva domenii mai importante de competențe practice care ar putea fi rezumate în termenii următori:

a) evaluarea nevoilor, situațiilor și riscurilor în asistența socială cu referire directă la:

- înțelegerea aspectelor multiple ale asistentei sociale și a nevoii de asistentă pentru diferite persoane sau colectivități;
- identificarea persoanelor, familiilor sau grupurilor din comunitatea vizată și evaluarea posibilităților de sprijin;
- descoperirea diferitelor nevoi ale oamenilor aflați în dificultate și a gradului în care pot fi satisfăcute prin rețele de sprijin;
- stabilirea factorilor de risc, concomitent cu studierea evenimentelor relevante pentru problema respectivă prin tehnici de investigare socială legală;

b) elaborarea unor programe de acțiune care să urmărească:

- mobilizarea resurselor individuale și familiale atât în interiorul comunității, cât și în cadrul rețelei de unități care funcționează la nivel social și comunitar;
- precizarea responsabilităților ce revin factorilor implicați în prevenirea unor fenomene sociale sau în aplicarea planurilor și programelor de asistentă socială;
- stabilirea obiectivelor și priorităților în funcție de posibilitățile existente la un moment dat;
- acordarea asistentei sociale inițiale prin promovarea unor strategii

³ Sunt relevante în acest sens, punctele de vedere ale lui V. Miftode, din lucrarea citată și cele ale lui C. Bocancea și G. Neamtu din vol. *Elemente de asistență socială*, Editura Polirom, Iași, 1999, îndeosebi partea I - *Dimensiuni teoretice și metodice*

de colaborare cu beneficiarii directi;

c) implementarea actiunii specifice de asistentă socială prin:

- delimitarea zonei de interes privind scopul sau persoanele vizate si aplicarea metodelor de interventie în raport cu situatia vizată;

- participarea la actiunile comune de asistentă socială si asumarea răspunderii pentru deciziile ce intră în domeniul său de competente;

- perfectionarea continuă a actiunilor de interventie si sprijin din rețeaua asistentei sociale:

3. Un program de practică profesională cu referire la studentii anului I Teologie- asistentă socială

Având în vedere cerintele formării competentelor de a analiza situatiile economico-sociale ale diferitelor categorii de persoane si dezvoltarea deprinderilor de a utiliza instrumentele de cercetare socială, practica profesională a studentilor anului I, Teologie-Asistentă socială a vizat două obiective majore. Primul, si-a propus cunoasterea specificului de actiune a sistemului de asistentă socială si a cuprins în rezumat următoarele teme principale:

- importanta profesiei de asistent social-teolog, semnificatia muncii si cerintele de etică profesională; calitățile personale ale asistentului social-teolog;

- tipologia persoanelor aflate în dificultate: copii orfani, persoane în vârstă, persoane cu handicap, familii cu risc social;

- fenomene sociale anomice; abandonul scolar, delincventa juvenilă, violenta în familie, abuzul si neglijarea copilului de către părinti, toxicomania, prostitutia, vagabondajul, cersetoria, alcoolismul;

- organizarea serviciilor de asistentă socială; serviciile publice specializate si atribuțiile lor, organizatiile neguvernamentale si fundatiile;

- principalele domenii ale cercetării fenomenelor sociale: conditiile de trai, problema marginalizării sociale, dependenta socială a unor categorii de populatie, institutionalizarea în unități de asistentă socială publice sau private, asistarea persoanelor defavorizate, alternativele educationale la sistemul institutionalizat;

- programele de asistentă socială desfășurate de institutiile si asociatiile Bisericii Ortodoxe Române; acordarea de sprijin material în cadrul comunității;

specificul consilierii pe diferite probleme religioase sau morale;

- colaborarea cu serviciile publice sau private specializate, reglementări juridice și prevederi statutare; reguli de conlucrare și criterii de evaluare a îndeplinirii obiectivelor propuse.

Al doilea obiectiv și-a propus să dezvolte capacitatea studenților de a folosi instrumentele și tehnicile specifice de analiză a solicitărilor formulate de persoane și aplicarea cunostintelor dobândite în activitatea practică de asistent social-teolog. Dintre temele mai importante pot fi reținute:

- ancheta socială, structura formularelor și modul de completare; cerințe legale ce trebuie îndeplinite; rolul observației științifice în evaluarea condițiilor economico-sociale ale persoanelor care solicită asistență socială;

- d) evaluarea rezultatelor asistenței sociale și transferul de cunostinte și abilități în situații noi, având în vedere:

- analiza progresului în acțiunile de asistență socială și rezolvarea cazurilor urmărite direct;

- examinarea relației de tip feed-back a activității serviciilor directe în raport cu rețeaua de sprijin a asistenței sociale;

- realizarea unor evaluări a rezultatelor în relație cu scopurile inițiale și raportarea acestora la factorii implicați;

- delimitarea problemelor ce definesc situații generale și a elementelor specifice în fiecare caz în parte;

- e) asumarea responsabilității pentru practica profesională prin care asistentul social este necesar:

- să reflecteze asupra propriei activități și să valorifice experiența dobândită în domeniul practicii asistenței sociale;

- să folosească în mod corespunzător ocaziile de consultare, îngrijire sau supraveghere și să respecte demnitatea și drepturile persoanei, precum și alte standarde etice;

- să integreze în munca sa cunostintele, valorile și abilitățile achiziționate și să-și asume răspunderea pentru propria perfecționare.

Privind lucrurile mai atent se pot face cel puțin două constatări cu valoare principală. În primul rând, cerințele la care ne-am referit abordează probleme la diferite niveluri ale sistemului social, începând cu cel individual, continuând cu rezolvarea problemelor interpersonale, trecând

la nivelul activităților profesionale și sfârșind cu nivelul comunitar. În *al doilea rând*, atât formarea și educarea asistentilor sociali, cât și tipurile de activități pe care le desfășoară trebuie să țină seama de contextul specific din țara noastră. Fără să intrăm în profunzimea acestor fenomene, vom menționa doar că procesul de tranziție la economia de piață afectează mari grupuri profesionale și chiar colectivități întregi. Scăderea veniturilor reale, ridicarea ratei somajului, alienarea politică a unei părți a populației, neîncrederea în instituții, corupția, creșterea ratei criminalității, marginalizarea unor grupuri sociale etc. sunt fenomene alarmante pentru asistentul social. De aceea, competența acestuia trebuie definită în raport cu provocările specifice ale procesului de reasezare și reconstrucție economico-socială din țara noastră. Asistentul social trebuie să intervină activ în constientizarea acestor procese, în sprijinirea persoanelor și a unor colectivități în încercarea de a face față schimbărilor și problemelor dificile, cu atât mai mult cu cât, în grade diferite de nevoi se află largi categorii de populație.

- importanța studierii documentelor oficiale - fișa individuală, certificate medicale, hotărâri ale comisiei de expertiză, adeverințe de venit, declarații notariale etc. în întocmirea concluziilor anchetei sociale;

- reguli de comportament pentru obținerea colaborării persoanelor care solicită asistentă socială; tipuri de relații interpersonale; specificul abordării persoanelor cu handicap sau a celor aflate în dificultate;

- rolul studiului de caz în prevenirea unor fenomene sociale cum sunt: cerșetoria, vagabondajul, abandonul școlar și familial, consumul de droguri, alcoolismul etc. principii de acțiune și modalități de consiliere;

- stabilirea criteriilor de selecționare a persoanelor care pot beneficia de asistentă socială; priorități și posibilități; organizarea activității de colectare a fondurilor și de distribuție a acestora;

- medierea relațiilor de înțajutorare oferite de persoane fizice și juridice familiilor sau persoanelor aflate în dificultate; efectuarea vizitelor la domiciliul persoanelor care beneficiază de asistentă socială; problema antrenării voluntarilor;

- întocmirea raportului de activitate trimestrial și anual; structura raportului; acțiuni întreprinse și monitorizarea eficienței acestora; concluzii și măsuri de îmbunătățire a activității.

În concluzie, trebuie făcută precizarea că, pe lângă această formă de desfășurare a pregătirii profesionale s-a instituit sistemul practicii studentilor în cadrul structurilor bisericesti de asistentă socială atât în timpul anului universitar, cât și în cadrul practicii din perioada de vară. La fel, este de subliniat să studentii au avut obligatia de a participa nemijlocit la activitățile de asistentă socială în unitățile organizatoare de practică, cât și întocmirea de rapoarte asupra activității, anchete sociale sau studii de caz. Important este și faptul că evaluarea competențelor practice dobândite de studentii anului I s-au realizat și în cadrul seminariilor și colocviilor, activități ce s-au constituit în tot atâtea prilejuri de discutare a unor experiențe pozitive și de familiarizare cu responsabilitățile solicitate de profesia de asistent social-teolog.

Pr. lect. univ. dr. Ioan Rudeanu

Gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa

Unul dintre ierarhii cei mai prestigiosi ai Bisericii Ortodoxe Române, din perioada interbelică, a fost Grigorie Comsa, episcop al Aradului.

În amintirea tuturor celor ce l-au cunoscut, Grigorie Comsa, a rămas o culminatie a modestiei, îmbinată cu o culminatie a devotiunii în propovăduirea credinței și în păstoria dreptcredincioșilor fii duhovnicești.

Entuziasmul înflăcărat, cu care își îndeplinea misiunea sa apostolică, se explică prin îngrijorarea intensă mărturisită față de simptomele manifestate în societate – slăbirea credinței și rătăcirii dureroase datorate sectelor insinuase, apărute după primul război mondial. Grigorie Comsa a fost primul ierarh care a dat semnalul de alarmă, patronând o activitate publicistică intensă și conducând personal servicii religioase în localitățile amenințate de sectarism. El este autorul a o sută de lucrări, majoritatea fiind apologii ale dreptei credințe și contestări ale falselor propovăduiri, distribuind peste 100.000 de exemplare, pe tot cuprinsul eparhiei, fiindcă n-a existat parohie nevizitată și neajutată întru propășirea și întărirea credinței.

Am găsit prilejul fericit de a vorbi de gândurile testamentare ale episcopului Grigorie Comsa, dând peste revista „Femeia Satelor”, din 1935, realizată în orasul Deva, având ca director pe profesoara Maria Pârvulescu, iar ca colaboratori oameni de cultură ai orasului și ai altor centre, printre care și Aradul. În această revistă îi apar ultimele contribuții, primul: „Calea femeilor de la sate”, în numărul 1, iar al doilea, postmortem: „Optimism”, în numărul 5.

În acest ultim număr, fostul memorabil preot Teofil Ghifa, ca protopop al Devei, publică un scurt panegiric asupra celui ce-a fost, după dreapta sa părere „**suflet din sufletul neamului nostru și inimă din inima bisericii noastre drept credincioase**”. Cunoscându-l în de-apropae, caracterizările consacrate merită tot creditul, fiind deplin obiective. Din

rândurile acestora, demne de reținut și edificatoare sunt următoarele: „Sufletul acestui ierarh, cu întreagă lucrarea sa, n-a fost altceva decât o neîntrecut de cuprinzătoare cenzură morală, a dat ceea ce îndrepta spre suflet, spre acea parte a ființei omenesti, în slujba căreia și-a închinat cu vrednicie toată viața”... „Rare sunt suferințele cuprinzătoare de atâta bine și frumos, cât a adunat acest iubit Episcop în viața sa scurtă. Măret și-a fost sufletul și parcă nu atât prin continutul său ales, ci mai ales prin binele și dreapta celor păstoriti, chiar la ei acasă”.

Din măreția acestui suflet ne convingem și prin spicuirile ce le reținem din cele două ultime articole amintite.

Valoarea testamentară a gândurilor consemnate se confirmă prin actualitatea lor. Atunci, în ajun de an 1935, ca și astăzi, merită a fi luat în considerare strigătul de alarmă, cu care se deschide primul articol, în următorii termeni: „Precum în timpul zilelor călduroase de vară, se întâmplă ca pe diferite locuri ale boltei cerești se ivesc nori de furtună, care între tunete îngrozitoare răspândesc fulgere primejdioase, așa auzim noi că pe orizontul sufletesc al satelor noastre, se ivesc norii necredinței și între tunetele nepăsării față de trecut, se ivesc fulgerele care lovesc în bunele deprinderi ale satului românesc”. Completarea ce se impune în zilele noastre, este aceea că „nori de furtună” nu sunt numai asupra satelor, ci, cel puțin în aceeași măsură, și asupra oraselor românești.

Tot în interesul actualizării, demn de luat în considerare este semnalul de alarmă: „Se întâmplă ca în câte un sat, **abia patru procente din locuitori se duc într-o duminică la biserică**”. Desigur că această situație constituia, în 1935, o excepție, dar important este a reține preocuparea: **Care este acum procentul participării celor considerați creștini ortodocși, la sfintele servicii religioase de duminică și sărbători obișnuite?** Fără îndoială, că frecvența „patru procente din locuitori” există și astăzi, cu regretul că în multe sate și mai ales orase, procentele pot fi și mai mici, după cum, ușor verificabil este că în numeroase sate românești, procentul este mult mai mare, fapt ce nu justifică lipsa de statistici și de preocupare pentru sporul de participare.

Demn de luat în considerare mai este faptul că fostul ierarh nu susține un discurs „pro domo”, adică în interesul institutiei ce-o reprezintă, întrucât privește mai departe la interesele Patriei. Astfel, datorită desprinderii de Biserică, constată că: „Oamenii încep să nu-și mai facă datoria către Stat cum trebuie, pentru că ar dori să aibă numai dreptar fără datorii. Toti fac

politică, se ceartă, se luptă, umblă după drepturi, iar unii nu-si plătesc dările pentru că văd că si asa se poate, unde a pieri frica de Dumnezeu... tara noastră are nevoie de cetățeni luminati, constient capi de familie crestini, mame bune cu inimi crestine si cu un tineret crestin. Ca să avem cetățeni buni si un tineret bun, ne trebuiesc mame bune, care să dea crestere crestinească odraslelor lor”. **Înaltul patriotism** al lui Grigorie Comsa este deplin evident.

El nu se limitează la apărarea Bisericii si a credintei strămoșesti si trece spre îndreptarea unor grave deficiente, de care suferim si astăzi:

1. Degradarea conștiinței naționale, slăbind patriotismul atât de necesar continuității noastre istorice.

2. Lipsa spiritului civic ce duce la manifestări decadente în viața politică.

3. Decăderea moravurilor privind conduita tineretului si slăbirea sentimentului matern, implicit a sistemului datoriei de a naste, a crește si a educa copii ca viitori cetățeni demni ai țării.

Cu o astfel de viziune, cunoscând trecutul istoric, recunoastem că fostul episcop nu face altceva decât să revitalizeze tradiția glorioasă a Bisericii Ortodoxe Române, care s-a aliat si s-a angajat permanent în slujirea celor mai înalte idealuri de viață ale poporului nostru si spre împlinirea mărețelor aspirații naționale. Dar, ca si în trecut, deplin justificat, Ortodoxia sustine preferential valorile morale, condamnând viciile si păcatele, încât justificată si de actualitate ne apare si precizarea: „Da, Biserica biciuiește desfrâul, lăcomia, risipa, lipsa de copii, divorturile, concubinajele, lenea, invidia si asteaptă ca oamenii să se întrecă la adevăr”. Evident, teoretic, clerul subscrie si astăzi la această poziție a Bisericii noastre. Cu atât mai mult se impune problema: Sub aspect practic, în ce măsură Biserica își împlineste această înaltă menire de moralizare în rândurile credincioșilor săi?

Prioritatea preocupărilor si a obiectivelor de ordin moral se oglindește si în articolul postum „**Optimism**”, ce începe cu următoarele: „Nerecunoscinta omenească derivă din utilitarismul firei omenesti. Omul, dintre cele mai fragede clipe ale vietii sale, tinde spre manifestarea pornirilor egoiste si numai existenta unei legi universale etice, mai presus de fluctuațiile variate ale ratiunii omenesti, îl poate opri din pornirile sale egoiste”. Articolul este un **protest împotriva nerecunoscintei**, constatând că: „Sunt oameni care numai bine au primit de la cei de lângă dânsii, însă binele îl răsplătesc cu rău”.

Acest protest este de cea mai mare importanță pentru viața morală a oricărei societăți, fiindcă el constituie, în același timp, un apel călduros la **cultivarea actelor de recunoscintă**, care, la rândul lor constituie un stimulent pentru faptele bune.

Recomandarea ilustrului episcop, în deplină concordanță cu adevărurile creștine de credință, este de a stăruii în fapte bune, independent de răsplata lor, propunând tot cu caracter testamentar: „Trebuie să ne obișnuim cu lipsa de grațitudine din partea celor ce-au beneficiat de bunătatea noastră. Dar această obișnuință nu ne poate da liniștea trebuitoare. Adevărata noastră mângâiere nu vine de la oameni, întrucât echilibrul nostru sufleteș se menține puternic prin conștiința că am slujit pe Dumnezeu”. Deci și în acest caz este valabil dictonul: „*Nihi sine Deo*”, căci fără credință în Dumnezeu nimic nu se poate sustine temeinic nici în soluționarea problemelor de ordin moral.

Acest ultim articol are caracter testamentar, nu numai prin actualitatea lui, cât și prin mărturisirile privind intimitățile sufletești destăinuie care, pe de-o parte ne face cunoscută structura spirituală profund morală, iar pe de altă parte constituie o explicație a stăruitoarelor apeluri, ale episcopului Grigorie Comsa, spre o cât mai desăvârșită moralitate personală și socială.

Deplin elocvente sunt următoarele: „În viața mea de până acum, chiar însumi am încercat manifestări de necredință. S-a întâmplat să fiu rău înțeles de oameni pentru care iubirea mea era cel mai pretios dar ce-l puteam da”...”Asemenea gânduri îmi frământă mințile de câte ori văd că cineva suferă pe nedrept”... „Dumnezeu vede câte ispite învingem, despre care lumea și chiar prietenii intimi nu știu nimic”.

Am ținut să aduc acest întârziat omagiu înaintasului nostru strălucit, atât pentru valoarea și actualitatea ideilor sale, cât și pentru a face cunoscute marile lui merite, oglindite în cele două articole puțin cunoscute, fiindcă au apărut într-o revistă cu un perimetru restrâns de răspândire și necunoscute de către clerul Bisericii noastre.

Episcopul Grigorie Comsa merită și recunoștința posterității, fiindcă și-a îndeplinit la un nivel superior menirea sa apostolică și ideile sale sunt și azi îndemnuri luminoase spre întărirea credinței și spre emanciparea morală a poporului nostru.

Cristinel Ioja

OMUL - între cunoașterea teonomă și cunoașterea autonomă

Pentru tradiția patristică fundamentele antropologiei sunt plasate într-un, context trinitar, hristologic și pnevmatologic. Omul este creat după „chipul lui Dumnezeu” și este chemat de către propria lui natură să depășească limitele mărginite ale creației și să se facă infinit. Deci, măreția omului se află în destinul lui, în Arhetipul pe baza căruia a fost plămuit și spre care tinde și nu în materia din care a fost creat¹. Această realitate implică dorul omului după Dumnezeu adică, omul creat după „chipul chipului” tinde în mod infinit spre Arhetipul său - Iisus Hristos - și de aici putem spune că „natura cunoașterii însăși tinde spre o cunoaștere infinită”². Raportul dintre „dar” și „îndatorire” arată că, cu cât „după chipul” înaintează în direcția „asemănării” cu atât omul devine mai capabil de a cunoaște.

Reflex personal al logos-ului, omul, după Părintii Bisericii este *logikos*, în stare să descifreze sensul lucrurilor, logo-i acestora. Părintele Stăniloae spune în acest sens că însăși ființa noastră și existența lumii cu toată opacitatea ce le-am atribuit-o ascund în ele niște sensuri care se cer căutate și descoperite³. Deci, cosmosul este organizat într-un mod

¹ Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 1999, p. 75

² Arhimandritul Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, traducere Pr. Prof. Ioan Ică și diacon Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu 1997 p. 117: A progrese în cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă a progrese în cunoașterea duhovnicească. Progresul omului în Dumnezeu după Sfântul Grigorie de Nyssa nu este atât mișcare spațială cât calitativă. o mișcare personală. Epectaza este experiența unui început mereu nou al urcusului duhovnicesc, este tensiunea chipului ce caută să se asemene cu prototipul. De aceea fiecare epectază duce la începutul altei stări de epectază” iar sufletul trăiește sentimentul unui vesnic început al devenirii sale.

³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, București 1993, p. 21

corespunzător capacității noastre de cunoaștere. Rationalitatea lui este pentru om și culminează în om. Ratiunile divine ale lucrurilor sunt acele imprimări, și urme ale Logos-ului divin creator prin care omul ca ființă înzestrată cu logos, poate întrezări dincolo de legitatea rațională și logica lumii, misterul Persoanei lui Dumnezeu. Astfel putem observa că „în esența ei inițială, gândirea omenească are un caracter logotic”⁴. Deci, inteligenta este o dimensiune a iubirii personale și nu este o inteligentă de sine stătătoare, autonomă⁵, iar adevărata cunoaștere începe și se sfârșește cu înțelegerea omului în funcționalitatea sa restaurator cosmică. El apare în suprema demnitate de împreună lucrător al lui Dumnezeu, de continuator la opera creației⁶ cu condiția ca toate să le îndeplinească potrivit sensului și rostului, rânduit de Dumnezeu. Omul paradisiac este astfel o ființă completă înzestrată cu capacitatea de a produce în domeniul material și de a plăsmui în domeniul intelectual (Fac. 2, 20).

Existența umană se desfășoară în cadrul unui triunghi fundamental: Dumnezeu-Om-Lume. Esențial este faptul că nu relația omului cu natura ci relația sa cu Dumnezeu din care desigur nu poate lipsi natura - este cea care-i revelează omului misterul ultim al existenței sale.

Cu alte cuvinte întreaga creație nu-și are centrul ei de greutate în om ci în Dumnezeu, în relația cu El. În virtutea libertății sale, omul poate oscila între calea teonomiei, credinței și ascultării de Dumnezeu și calea autonomiei, neascultării și a „autoidolatriei”⁷. Forma ispitei primordiale este chiar încercarea omului de a se îndumnezei printr-o cunoaștere autonomă, adică în afara relației cu Dumnezeu. Omul optează pentru cunoașterea autonomă iar această opțiune transformă principiul de relație și viață, principiul agapic, în principiu autoafirmativ prin care „gândirea omenească însăși își pierde sensul, ratiunea, cade într-o dementă alogotică”⁸ Inteligența divortează de iubire, cunoașterea devine o teorie abstractă care conduce în afara vieții iar în aceste condiții, omul nu mai

⁴ Arhimandritul Iustin Popovici, *op.cit.*, pag 60

⁵ Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om*, traducere Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 107-108

⁶ Jean Kovalevsky, *Taina originilor*, traducere Dora Mezdrea, Editura Anastasia, București, 1996, p. 126

⁷ Referindu-se la acest aspect Canonul de pocăință al Sfântului Andrei Criteanul spune (oda a IV-a, trop. XXV): „Însumi idol m-am făcut” adică eu, omul, m-am făcut propriul meu idol.

⁸ Arhimandritul Iustin Popovici, *op.cit.*, p. 60.

poate gândi devenirea creației, nu mai poate coborî până la fundamentele existentei⁹. În acest context, omul a pierdut sentimentul plenitudinal al existenței, iar divorțul dintre minte și inimă a dus la conflictul dintre sacru și profan și implicit la ruptura dintre cele două Lumi. Observăm că desi cunoașterea pusă în om la creare era garantul vieții vesnice această cunoaștere nu-și mai menține orientarea pe care i-a dat-o Dumnezeu și asistăm la o abatere a cunoașterii de la metodele și scopul ei.

Însusindu-și o epistemologie în afara logicii iubirii, omul adamic - cu o existență precară, încântusată în neputință patimă și moarte - va încerca prin tot felul de forme ale cunoașterii să depășească tragismul morții și să ajungă nemuritor. În căutarea Nemuririi acesta va fi stăpânit cum zice cu o frumoasă expresie Nichifor Crăinic de „nostalgia paradisului” dat fiind că și în universul autonom însușirile chipului lui Dumnezeu rămân sub forma nostalgiei după progresul infinit, după cunoașterea infinită¹⁰. Jocul între metafizic și logic însă nu l-a putut scoate pe om din această lume, acesta miscându-se între speculațiile ratiunii autonome și nesfârșita căutare. (Ecclez. 8, 17). Deism, panteism, pragmatism, idealism, rationalism, empirism, esoterism sunt forme ale spiritului autonom care nu pot coborî absolutul în el. De aceea pe omul autonom problema, întrebarea îl vor însoți ca o umbră de la pierderea paradisului până la Judecata de Apoi deoarece acesta caută forță și cunoaștere într-o posesie magică a lucrurilor, acolo unde el însuși este cel posedat și nu în Dumnezeu după chipul Căruia a fost creat. Asistăm deci la eșecul unei relații cu Dumnezeu, eșec care duce la limitare, la neputință, la acceptarea fapturii drept mijloc de cunoaștere, drept absolutul căutat, transformând-o în idol. Este de fapt, orbirea cea mai tragică a ratiunii umane a cărei menire este Adevărul.

În afara relației cu Adevărul pentru omul autonom este valabilă formula lui Blaga „omul este o ființă care trăiește în orizontul misterului”¹¹. Acest Mister arată omului autonom limitele lui în timp și spațiu, inaccesibilitatea esențelor, incapacitatea de a răspunde la întrebările fundamentale a existenței și aceasta deoarece „nu cunoașterea limpezeste Taina, ci Taina limpezeste cunoașterea”¹². Această neputință este evidentă

⁹ Marko Ivan Rupnik, *op.cit.*, p. 104

¹⁰ Arhimandritul Iustin Popovici, *op.cit.* p. 119 „Prin toate nostalgia și sa le umaniste omul strigă din toată ființa lui după Dumnezeu-Om”.

¹¹ Petre tutea, *Omul, tratat de antropologie creștină*, vol. I, Editura Timpul, Iasi, 1992, p. 254

¹² Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, traducere Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, București, 1995, p. 9

deoarece „omul si lumea se arată luminate numai prin Dumnezeu care este mai presus de ele”¹³

Orice demers gnosiologic al omului are în centrul său căutarea Adevărului de la care speră să dobândească nemurirea. Omul autonom însă caută adevărul, după cum am mai spus, dintr-o perspectivă inversă decât cea întipărită de Creator în structura sa originară și de aceea, prin toate cuceririle lui, nu poate să iasă din orizontul misterului. Aceasta deoarece, axează problematica pe sine, vrea să depășească limitatul organic creat prin forta pelagianismului din sine și nu prin Iisus Hristos. Panayotis Nellas avertizează că „adevărul ontologic al omului nu se află în el însuși înteles în mod autonom, în însusirile lui naturale cum sustin teoriile materialiste, în suflet sau în partea superioară a sufletului, mintea, cum credeau multi filozofi antici sau exclusiv în persoana omului cum admit sistemele filozofice personocentrice contemporane ci în Arhetipul lui”¹⁴. Deci taina Adevărului nu stă nici în creaturi, nici în idei ci ea se găsește în Arhetipul pe baza Căruia a fost creat omul, adică în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos (Ioan 14, 6). De aceea, cunoasterea precreștină desi atinsese culmi impresionante, nu s-a putut ridica până la Adevăr. Din această perspectivă atât filozofia cât și știința omului autonom nu sunt sediul Adevărului. Astfel nădejdea mântuirii prin filozofie, știință, artă, politic, economic sau social este o nădejde desartă care se plăteste cu mari deziluzii. Aceasta deoarece toată cunoasterea omului autonom se miscă în cercul vicios al mortii, se zbate în tristetiile prometeice ale neîmplinirii. Această cunoastere se închide în durata timpului istoric opunându-se eshatologiei, trecând peste vocatia sa originară de a fi icoană a Împărăției cerurilor. După Paul Evdokimov această cunoastere va trebui „să aleagă între a trăi, pentru a muri sau a muri pentru a trăi”¹⁵. De aceea, Biserica Ortodoxă fără să fie acuzată de nihilismul cultural al protestanților ori monopolizarea culturală a romano-catolicilor dorește, o disciplinare a culturii în cadrul unei ierarhii teocentrice¹⁶. Dacă în teologia occidentală calea pozitivă și calea negativă de cunoastere a lui Dumnezeu

¹³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 6

¹⁴ Panayotis Nellas, *op.cit.*, pp. 75-76

¹⁵ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere Teodor Baconsky, Editura Anastasia, p. 135

¹⁶ Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*. Editura Anastasia, București, 1997, p. 50-51

este una și aceeași în sensul că operează în cadrul realității create, în teologia ortodoxă domină relația funcțională între experiența vie care ține de apofatic și raționamente care sunt incluse și tin de catafatic¹⁷. Teologia Ortodoxă corect înțeleasă nu poate veni deci în contradicție cu știința și filozofia și nici nu cere sacrificarea raționalului. Ortodoxia cere doar stabilirea ca centru al omenirii adresarea către Dumnezeu iar nu gândirea autonomă și voința care se autoafirmă.

Cunoașterea Adevărului este viața vesnică (Ioan 17, 3) și se obține nu prin mijloace umane - problemă, ipoteză, metodă, interpretare, demonstrații, soluții - ci prin revelația Fiului lui Dumnezeu. Problema adevărului trebuie pusă în cele din urmă în termenii revelației de unde rezultă că adevărul este revelat nu căutat autonom, este trans-subiectiv, nu obiectiv. De aceea, „culmea cunoașterii nu este ieșirea prin obiectivitate ci ieșirea prin transcendență¹⁸”. Deci o știință pozitivă servește într-adevăr drept cunoaștere, doar dacă contribuie la cunoașterea personală, dacă se înserează organic în cunoașterea lui Dumnezeu și prin urmare și a omului. Dacă în cunoașterea autonomă omul construiește ideea de adevăr ori îl identifică cu creația, în cunoașterea teonomă, Adevărul este cel care se revelează pe sine și nu poate fi cunoscut în afara revelației decât ca un „adânc impersonal”¹⁹. Dacă rațiunea omului este total autonomă față de revelație înseamnă că ea devine singura sursă a adevărului și a cunoașterii iar toată opera omului este la rândul ei autonomă adică separată integral de Dumnezeu și de lucrarea Lui. Părintele Iustin Popovici arată că omul în căutarea adevărului este pus în fața a două filozofii: pe de o parte filozofia adamică umană, autonomă și abstractă a dezbinării și fragmentării, iar pe de altă parte filozofia hristică divino-umană a iubirii și a învierii²⁰.

¹⁷ Părintele Dumitru Stăniloae pledează pentru îmbinarea apofaticului cu catafaticul avându-l ca exemplu patristic pe Sfântul Maxim Mărturisitorul. În acest punct părintele Stăniloae se detasează de poziția unei abordări apofatice a teologiei reprezentată de Lossky și Yannaras. Pentru el, pe de o parte, întreaga teologie trebuie să fie afirmativă, altfel ar fi doar nihilism intelectual, iar pe de altă parte nici o teologie nu este de fapt într-un totu catafatică. Deși modalitatea de cunoaștere apofatică este superioară celei catafatică sau rațională, prin capacitatea sa de a transcende categoriile raționale. Părintele Stăniloae are grijă să prezinte adevărul în aspectele sale transcendent și istoric, mistic și logic.

¹⁸ Nikolai Berdiaev, *Împărăția spiritului și împărăția cezarului*, traducere Ilie Gvuresik, Editura Amarcord, Timisoara, 1994, p. 12

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R București, 1978, p. 116

Vladimir Lossky vorbește în acest sens despre episteme și gnosis ca două căi de cunoaștere umană. Prima, episteme, operează cu ajutorul proceselor de cercetare și raționare și este caracteristică epistemologiei științifice și filozofice iar a doua, gnosis, nu este rezultatul efortului uman ci este un dar divin primit printr-o întâlnire revelatoare²¹. După Evagrie Ponticul „înțelepciunea din afară a lumii și cunoașterea ei se deosebeste în mod esențial nu numai gradual de înțelepciunea și cunoașterea dumnezeiască”²². Obiectul cunoașterii naturale sunt rațiunile fiintelor create, adică tot ceea ce Dumnezeu a adus în actul înființării creationale de la neființă la ființă. Dar creația materială este un simbol prin care noi citim descoperirea iubirii lui Dumnezeu. Demonstrațiile științifice există doar în cadrul acestei realități create, „Teologia Răsăriteană, zice Nikos Matsoukas, nu a confundat niciodată domeniile științei aplicate asupra datelor creației cu funcția teologiei ca harismă”²³. Deci izvorul cunoașterii este obiectul cunoașterii²⁴ în cazul științei, creația, iar în cazul teologiei, Dumnezeu, care se revelează. Clement Alexandrinul observase că despre Dumnezeu nu se pot folosi demonstrații științifice. Dumnezeu este dincolo de astfel de demonstrații și de aceea față de metoda pur științifică rămâne nedemonstrabil²⁵.

Deci revelația dumnezeiască vine de sus în jos prin persoana lui Iisus Hristos iar cultura merge de jos în sus, fiindcă centrul ei de greutate se află în om. Însă ca omul să ajungă ceea ce a fost înainte de cădere și chiar mai mult (Ioan 1, 16) adică să poată sesiza sensul lucrurilor, devenirea creației, fundamentele existenței, trebuie ca mintea sa să se încorporeze în mintea divino-umană a Bisericii. Numai atunci mintea nu va mai rățăi

²⁰ Arhimandritul Iustin Popovici, *op. cit.*, p. 53.

²¹ Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere. Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 15-19

²² Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. diacon Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 80

²³ Nikos Matsoukas, *Introducere în Gneosiologia Teologică*, trad. Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 24

²⁴ Nikos Matsoukas, plecând de la această realitate propune ca fiecare știință să fie caracterizată de felul obiectului și nu atât de metodă care zice el” nu este decât „cheia cu care se intră în spațiul obiectului”. De aceea împărțirea științelor în teoretice și practice este arbitrară. După Matsoukas, întreg obiectul de cunoaștere ar putea să se deosebească în natural și spiritual. pp. 40-41.

²⁵ Clement Alexandrinul Stenata IV, Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 121,

dezorientată la suprafata lucrurilor ci va ajunge la încredintarea că în Biserică sunt toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii ascunse (Col. 2, 3). Înțelepciunea Bisericii nu este însă înțelepciunea acestui veac ci înțelepciunea lui Dumnezeu (I Corinteni 2, 7), descoperită nouă de Duhul Acestuia (I Coloseni 2, 10). „Iar noi am primit Duhul lui Dumnezeu pentru ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu, pe care le și spunem nu în cuvinte învățate de înțelepciunea omenească ci în cuvinte învățate de Sfântul Duh, lămurind oamenilor duhovnicești lucrurile duhovnicești” (I Corinteni 2, 12-13). După Pavel Florenski singura ieșire a cunoașterii din relativism și conventionalism, este recunoașterea participării rațiunii la ființare și a implicării ființării în rațiune²⁶. Numai prin aceasta, actul cunoașterii și dobândește profunzimea sa precum și caracterul real, iar acest realism înțeles în cadrul teologiei ortodoxe, poate deveni premisa cercetării științifice corecte și a metodologiei teologice care urmărește participarea la realitatea dumnezeiască²⁷. Așa cum teologia fără credință este moartă își știința fără o prezentă raportare la Dumnezeu este falsă. Știința evoluează pentru că omul, ca „chip al lui Dumnezeu”, tinde spre noi etape ale cunoașterii. Lumea și demonstrațiile prin care exprimăm rațiunile lucrurilor din lume își dezvăluie sensul, doar în comuniunea noastră cu Dumnezeu. De aceea, teologia dă științei sens și o orientează spre Adevărul revelat. Pentru părinții Bisericii descoperirea sensurilor creației trece prin purificarea inimă-minte adică prin viața persoanei și nu numai printr-un exercițiu abstract al rațiunii. De aceea cunoașterea teonomă nu este doar problema rațiunii firești ci mai mult, se înrădăcește în gândul lui Hristos (I Cor. 2, 16) devenind din această perspectivă drept calea experimentală a unirii cu Dumnezeu, omul participând în acest fel la nemurire. Organul cunoașterii în acest caz este „simțirea duhovnicească” sau inima și nu numai notiunile rationale” Prin această participare omul devine membru organic a trupului lui Hristos, Biserica pe baza principiului: „Eu sunt Vita, voi sunteți mlăditele” (Ioan 15, 5) „Rămâneți în Mine și eu în voi. Precum mlădita nu poate să aducă roadă de la sine dacă nu rămâne în vită tot așa nici voi dacă nu rămâneți în Mine” (Ioan 15, 4). De aici plecând, teologia ortodoxă afirmă că în alteritatea dintre adevăr și cunoaștere adevărul precede întotdeauna

²⁶ Pavel Florenski, *Dognatică și Dognatism*, traducerea Elena Dolgheru, Editura Anastasia, București, 1990 p. 175

²⁷ Nikos Matsoukas, *op.cit.*, p. 20

cunoasterea în sensul că, cunoasterea înseamnă întotdeauna participarea la Adevăr²⁸. Faptul că numai prin participare putem avea o cale de acces spre Adevăr, a fost exprimat de însuși Mântuitorul : „Duhul Adevărului, pe care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede și nu-L cunoaște ; îl cunoașteți voi devreme ce la voi rămâne și întru voi va fi” (Ioan 14, 17). Această participare este o apropiere a adevărului nu numai pe calea minții ci pe calea tuturor puterilor ființei noastre, este o cunoaștere care reclamă iubirea prin care ajungem să înțelegem care este „lărgimea și lungimea și înălțimea și adâncimea creației” (Ef 3, 18-19). O cercetare a creației în afara spațiului iubirii nu va scoate pe om din relativism și conventionalism ci va duce mai degrabă la o abordare a lucrurilor fără a vedea în ele Duhul lui Dumnezeu, va duce la opoziția dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut și implicit la o abdicare a omului de la propria vocație. Cunoasterea tainelor lui Dumnezeu, se leagă deci, de participarea noastră la starea de har adusă de Iisus Hristos (Ioan 1, 17), de metanoia minții noastre în prezența Celui ce este „cu totul Altul” (Rudolf Otto). Asadar cunoasterea teonomă, nu este a propozițiilor axiomatice, intelectualiste sau juridică, ci fără a înceta a fi una rațională este profund simbolică, liturgică și eclezială. Prin această cunoaștere omul își regăsește vocația oferind realitatea creată ca pe o mulțumire lui Dumnezeu și nu transformând-o în mijloc de guvernare idolatră.

^ai în epoca modernă ca și în paradis s-a ajuns la suprimarea mijloacelor de cunoaștere a omului - înscrise de altfel în structura sa ontică - care au fost rupte de fundamentele superioare religioase.

Prin Renastere, Reformă, Iluminism, Psihanaliză s-a înlesnit trecerea de la o viziune hristocentrică asupra lumii și vieții la o viziune antropocentrică adică coborârea lui Iisus Hristos la rangul de simplu om - erou, profet, învățător și înălțarea omului la rangul de măsură a tuturor lucrurilor²⁹, fapt ce a dus la idolatrie, politeism, gnosticism. Nichifor Crainic referindu-se la această realitate spune că: „Dacă lumea dinaintea de Hristos

²⁹ Preot dr. ^atefan Buchiu, *Ortodoxie și secularizare*, Editura Libra, București, 1999 p. 152. S-a renunțat deci la principiul axiologic „Hristos Dumnezeu-Om, tînta și măsura tuturor lucrurilor” și s-a revenit la principiul antic, păgân a lui Protagoras „Omul măsura tuturor lucrurilor”. „Dacă priviți cultura Europei zice Iustin Popovici veti vedea că ea ascunde în adâncurile ei arianismul: totul în ea se limitează la om și numai la el. Dumnezeu-Om, Hristos. este redus la limitele omului. Filosofia Europei. știința ei, civilizația ei și în parte religia ei. s-au dezvoltat pe fermentul arianismului” (Arh. Iustin Popovici Omul și Dumnezeu-Om, p. 152).

s-a găsit în această autonomie, lumea divortată de Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat s-a întors la ea, reluând păcatul de la capăt³⁰. În acest context diferitele domenii ale existenței - politic, social, cultural - se emancipează în așa fel încât religiosul devine un simplu compartiment al acestuia din urmă. Observăm cum accentul s-a mutat pe uman, pe „saeculum” iar îndemnul evanghelic „căutați împărăția lui Dumnezeu și a secularizat și a degenerat în utopii de Rai pe pământ”³¹. Omul va studia aproape totul din perspectiva cunoașterii empirice, naturaliste, în timp ce tradiția etică ce constituia fundamentul cunoașterii se fărâmitează. În această perioadă gândirea europeană se autonomizează, rupând legătura cu Izvorul cunoașterii, „adevărul va fi obiectivat în conformitate cu împărăția Cezarului”³². Această procedură va favoriza un ateism filozofic, o explicație materialistă a lumii, o puternică ostilitate față de revelație și față de misterul dogmelor. Negarea cunoașterii divino-umane a Adevărului va duce la relativizarea acestuia, relativizare ce și va atinge forma ultimă în nihilismul lui Nietzsche, în vestea „mortii lui Dumnezeu”. După Christos Yannaras, proclamarea mortii lui Dumnezeu este rezultatul final al evoluției teologiei naturale - Descartes, Spinoza, Leibniz și a apofatismului occidental³³. Preot profesor Dumitru Popescu explică această schimbare de optică de la valorile vesnice la cele pământești, de la teologie la știință prin înlocuirea de către Biserica apuseană, a gândirii platonice cu gândirea aristotelică în care atenția omului este atrasă spre lumea văzută, spre analiza și cercetarea ei³⁴. Prin încorporarea lui Aristotel în filozofia lui Toma Aquino se ajunge la un realism rationalist care nu se prea armonizează cu divino-umanismul Bisericii Ortodoxe. Prin Gogito ergo sum-ul lui Descartes, expresia culminantă a tentativei occidentului de a confirma pe cale rational demonstrativă existența lui Dumnezeu³⁵, omul nu se mai închină înaintea lui Dumnezeu ci începe să adore propria rațiune

³⁰ Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iasi, 1994, p. 8.

³¹ Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, p. 120

³² Nikolai Berdiev, *op.cit.*, p. 51

³³ Christos Yannaras face distincție între apofatismul esenței reprezentat de scolastica occidentală care are în vedere o cunoaștere individuală prin intelect și apofatismul persoanei specific Răsăritului creștin care implică fapte complexe de relație. - iar relația nu se limitează la determinarea intelectuală (Heidegger și Areopagitul, tradus Nicolae Șerban Tanasoca, Editura Alnastasia, 1996, p. 22)

³⁴ Pr Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 99-35

³⁵ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 11

deoarece se anunță, că ratiunea este singurul izvor al cunoașterii. Omul în aceste condiții nu va mai fi abordat ca un întreg. Antropologia modernă va pleda și pledează încă pentru explicarea reductionistă a omului, abordat numai din perspectiva biologiei, psihologiei, sociologiei, limbajului, comunicării și nu din perspectiva sa de ființă teologică. Aceste forme necesare dar relative ale cunoașterii, amintesc neîncetat că omul este un simplu lucru în devenire care se naște și moare în virtutea legilor naturii, supus fiind mecanismelor vieții cosmice și psihologice. Problema fundamentală care se pune este însă, dacă omul din această perspectivă se poate autocunoaște și deci autosalva? Paul Evdokimov arată că „structura deformă a omului face imposibilă orice soluționare autonomă a destinului său³⁶. Adică, omul fără Dumnezeu încetează de a mai fi om și din acest motiv umanismul antropocentric nu sfârșește cum s-ar crede printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a sa. Studiat din perspectivă antropocentrică, omul va rămâne pentru știință un mister deoarece el se află dincolo de limitele științei, fiind în nucleul lui o ființă teologică³⁷. De aceea, Alexis Carel ca o reacție împotriva umanismului antropocentric și enciclopedismului iluminist va anunța că „omul este o ființă necunoscută”- Vladimir Lossky apreciază pe linia tradiției patristice că „nivelul la care se pune problema persoanei umane îl depășește pe cel al ontologiei așa cum se înțelege ea în mod obișnuit; e vorba de o metaontologie pe care numai Dumnezeu singur o poate cunoaște”³⁸. Teologia patristică consideră persoana umană „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” iar taina persoanei create este legată de taina Persoanei absolute nu poate fi înțeleasă decât printr-o antropologie negativă „cunoașterea persoanei este necunoaștere”. Părintele Stăniloae arată relația personală dintre adâncul uman și adâncul divin zicând: „în experiența abisului insondabil concret al sinei mele (...) îmi trăiesc dependentă de un alt abis mai adânc, de un abis superior (...). Tind spre el neîncetat dar nu-l voi cuprinde în veci”³⁹. Pentru Teologia Ortodoxă persoana este baza ultimă apofaticului⁴⁰ care cuprinde și include și cunoașterea catafatică sau afirmativă rațională. Din acest motiv

³⁶ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducerea de Irineu Ioan Popa. Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1996, p. 97

³⁷ Panavotis Nellis, *op. cit.*, p. 73

³⁸ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Mandache, Editura Humanitas, București, 1998, p. 120

³⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, p. 18

⁴⁰ Idem. Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. I, p. 123

natura cunoasterii nu este numai exclusiv divină nici numai exclusiv umană ci divino-umană. Deci, trebuie să știm să păstrăm calea de mijloc între intelectualismul exagerat și misticismul extremist făcând loc și cunoasterii rationale, fără a ignora însă realitatea misterului ce ne înconjoară. Pe fondul mentalității iluministe din sec. al XVIII-lea și al pozitivismului din sec. al XIX-lea, părea să se fi instaurat un conflict iremediabil și definitiv între știință și teologie, între rațiune și credință. Dacă ar fi să vorbim direct despre acest conflict, trebuie să spunem că acesta a fost aparent, deoarece conflictul nu este între rațiune și credință ci între un anumit gen de știință și o anumită formă de teologie. Problema care se pune în raportul dintre știință și religie vrea să precizeze că un lucru este „cine” a făcut lumea și un alt lucru este „cum” s-a făcut această lume, distincție care însă nu se făcuse în Apus până la sfârșitul secolului al XIX-lea fapt care a dus, la conflictul dintre cele două⁴¹. Teologia Ortodoxă afirmă că altceva este modul genezei care este problema științei și altceva cunoașterea care ne spune „cine a făcut lumea”, care este problema teologiei. Cu alte cuvinte omul de știință nu se poate multumi să afirme: „Credo in Deum”, el trebuie să afirme: „Scio Deum esse”⁴². Prin urmare acest conflict există nu între știința ca atare și revelația în sine ci între schemele interpretative ideologice în care acestea au fost prezentate apologetic. „Nu cu Biblia a ajuns în conflict știința modernă” scrie Alexandros Kalomiros, ci ea a intrat într-o acută contradicție cu concepțiile grecești antice despre lume, devenite în chip eronat concepțiile creștinismului occidental⁴³, creștinism unde nu s-a realizat opoziția esențială dintre elenism și Biserică.

⁴¹ Nikos Matsoukas, *op. cit.*, p. 122

⁴² Nicolae Paulescu, *Notiunile de „Suflet” și „Dumnezeu” în fiziologie*, Editura Anastasia” 1999, p.115. Nichifor Crainic arată că: „pentru Nicolae Paulescu (. . .) naturalul și supranaturalul nu se exclud ci se completează. Hristos nu a venit să strice natura ci s-o desăvârșească. Căci natura e creația lui Dumnezeu” iar creștinismul e revelația aceluiași Dumnezeu” (*Ortodoxie și etnografie*, Editura Albatros”, București, 1997, p. 128-129

⁴³ Alexandros Kalomiros, *Sfintii părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Pr. Prof Ioan Ică”, ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 23: O altă eroare în interpretarea raportului dintre rațiune și credință este legată de controversa medievală celebră „credo ut intelligam” sau „inte l ligo ut credam” (cred ca să înțeleg sau înțeleg ca să cred). De multe ori această relație a fost interpretată cu sens de opoziție. de excludere reciprocă” ca și cum credința și înțelepciunea, rațiunea ar fi incompatibile una cu alta” în timp ce problema adevărată - era legată de prioritate: care o precede pe cealaltă, compatibilitatea și complementaritatea dintre ele fiind din capul locului asumată.

Oameni ca: Kepler, Newton, Boyle, Brewster, Dalton, Faraday, Pascal, Maxwell, Pasteur, Thomson au crezut în autenticitatea Revelatiei și au descoperit, prin cercetare, urmele lui Dumnezeu în Univers⁴⁴. Oricum întrebarea lui Pasteur ca să i se citeze o singură descoperire care să răstoarne adevărurile religiei creștine a rămas fără răspuns până astăzi.

Pozitivismul nemăsurat promovat în secolul al XIX-lea este mult temperat în secolul al XX-lea când omenirea înregistrează falimentul scientismului. Schimbarea de optică în cadrul științei este declansată de trei mari fizicieni prin teoriile lor: Max Planck prin teoria cuantelor, Albert Einstein prin teoria relativității și W. Heisenberg prin teoria incertitudinii prin care pune în lumină limitele cunoașterii științifice⁴⁵. Aceste teorii arată că, cunoașterea științifică a lumii nu se întinde la nesfârșit, ea are limite și granițe în afara cărora rămân o seamă de realități de ordin transcendent care nu pot fi iluminate prin mijloacele și metodele proprii științelor pozitive „Realitatea este ascunsă” scrie Bernard d’Espagnat „nu vom ști niciodată care este realitatea ultimă a lumii. Tot ceea ce ne este accesibil este, raportul dintre subiectul cunoscător și lucrul cunoscut. Orice decizie este un drum al smereniei, ocazia de a trăi incompletitudinea cunoașterii noastre asupra lumii”⁴⁶. Dacă determinismul cosmologic din sec. al XIX-lea a făcut ca lumea să fie considerată o mașină - lucrurile există în sine însele și sunt legate între ele prin legi exterioare - în noua teorie a universului, elaborată în ultimele decenii de știință, se trece la o concepție energetică a lumii bazată pe ideea de relație reciprocă. Oamenii de știință au ajuns la concluzia că procesele care guvernează universul la nivelul rețelei de informații sunt situate dincolo de cuantă adică în profunzimile realului subcuantic unde există ascunsă o ordine perfectă. Deci secretul

⁴⁴ Henry M. Morris, Bazele biblice ale științei moderne. Societatea Misionară Română” 1993 pp. 25-26

⁴⁵ Ilarion V. Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, 1994, pp. 99-100

⁴⁶ Jean-Michel Besnier, *Conceptele umanității*, trad. Dora Mezdrea. Editura Lider București 1996 p. 59. Karl Popper (1902-1999), cel mai cunoscut filozof al științelor din acest veac afirmă că există o realitate independentă de mintea care o examinează. Nu putem dovedi niciodată ce teorie e adevărată ne asigură Popper, deoarece generalul nu poate fi dedus din particular. Or noi zice el nu avem acces decât la particular. El supune cunoașterea unei prime încercări a modestiei atunci când spune că nu putem fi siguri de adevăr. dar putem fi siguri de eroare care însă nu este negativă prin esența ei ci constituie o perioadă de ucenicie, calea către o eroare mai mică p. 64-67

lumii nu se găsește la nivelul cuantic cum credea pozitivismul secolului al XIX-lea ci la nivelul subcuantic⁴⁷. În cercetarea nivelului subcuantic, care este cauza nivelului cuantic, fizicienii se izbesc de așa numitul „zid al lui Planck” în care gravitația devine extremă ridicând o barieră de netrecut pentru orice investigație. Dincolo de „zidul lui Planck” zice Grichka Bogdanov, „mister este totul”⁴⁸. Deci alta este realitatea și alta imaginea pe care o vedem și o știm despre realitate. Cu siguranță există cele văzute și cele nevăzute. Niciodată științele materiei luate în sens autonom nu vor avea acces la tainele nivelului subcuantic. Doar credința este „dovedirea lucrurilor nevăzute” (Evrei 11, 1). Punctele limită deci nu privesc așa de mult lumea, cât capacitățile cognitive ale omului. Iată până unde ne duce autonomia științei, doar până în pragul misterului, de unde putem spune că cercetarea științifică nu este sfârșitul cunoașterii ci doar primul ei pas. Ceea ce raționalismul caracterizează ca fiind instrumentul absolut al cunoașterii, rațiunea, nu este decât un instrument relativ de cunoaștere potrivit numai pentru dobândirea cunoașterii veacului acestuia, care continuu se reconsideră și se reformulează. De aceea se impune îmbinarea coerentă a cosmologiei științifice cu teologia ortodoxă. Rațiunea fără participare la adevăr - așa cum este el înțeles în gnozeologia ortodoxă - nu va ieși niciodată din orizontul misterului. Din aceasta perspectivă se poate înțelege și raportul dintre credință și rațiune în sensul că, rațiunea din punct de vedere al cunoașterii este o auxiliară a credinței. Aceasta nu înseamnă că disprețuim rațiunea, deoarece credința conține în însăși structura ei elementele intelectuale. Deci sfera de cunoaștere a credinței este mult mai vastă decât a rațiunii; „rațiunea nu poate funcționa, zice Evdokimov, decât între început și sfârșit deci ea se plasează între cele două și de aceea, această sferă intermediară a inerentului nu are fundament ontologic⁴⁹. Cunoașterea umană antrenează o cunoaștere în parte iar „ceea ce este în parte se va desființa atunci când prin credință va veni ceea ce e desăvârșit” (1 Corinteni 13, 9- 10). De aici putem spune că toate cunostintele dacă nu sunt luminate de participarea omului la viața

⁴⁷ Mihai Drăgănescu, *Informația materiei*, Editura Academiei Române București, 1990, p. 71

⁴⁸ Jean Guilton, *Dumnezeu și știința*, trad. Pr Ion Buga, Editura Harisma, București 1992 p. 33

⁴⁹ Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, trad. Pr Prof Ion Buga, Editura Christiana, București, 1993 p. 28

dumnezeiască, sunt zadarnice pentru că nu ne pot trece din moarte la INVIERE. Deci „întregul demers științific trebuie să fie fructul unui act de credință în străfundul lui întru nimic deosebit de acela al credinței religioase”⁵⁰. Prin ea însăși, știința nu poate duce la Adevăr, ea îl poate doar intui și presupune fără să-l poată demonstra „ea ne oferă doar adevăruri, nu Adevărul”⁵¹. După cum am văzut, adevărul lucrurilor depășește măsurile omului. În credință se descoperă o lume mai mare, temeliea lumii acesteia la care participă sfântul nu numai prin teorie, rațiune ci prin însăși viața lui, altoită pe trupul Bisericii. Sciziunea dintre obiectiv și subiectiv este rezolvată la nivelul sfântului nu într-un concept ci într-o viață. În viața sfântului se reface din nou legătura dintre minte și inimă pierdută prin păcatul original, iar cunoașterea dobândește din nou mijloacele și scopul ei. De aceea după cum observă Evdokimov „pentru a ajunge la alteritatea absolută, se cere răstignirea rațiunii logice și abordarea judecării răstignite”⁵². Este vorba de deschiderea gândirii noastre spre o realitate care o depășește, este vorba de un mod de a gândi în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde ci este inclusă și cuprinsă, este vorba de a trece de la atitudinea „omul măsoară tuturor lucrurilor” la realitatea „Dumnezeul-Om măsoară tuturor lucrurilor”. În acest fel din cercetarea științifică a lumii văzute și din multimea reflexiilor filozofice se va putea năște strigătul doxologic al psalmistului de odinioară:” cât s-au mărit lucrurile tale Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut” (Psalmul 103,25).

⁵⁰ Alexandru Mironescu, *Certitudine și adevăr*, Editura Harisma, București, 1992 p. 13

⁵¹ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, trad. Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 42

⁵² Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, op. cit., p. 28.

Diac. lect. univ. dr. Mihai Săsăujan

Repere istorice - teologice ale perioadei iconoclaste

I. Date istorice reprezentative pentru evolutia iconoclasmului

Disputele iconoclaste aparțin fără îndoială momentelor decisive ale dezvoltării spirituale a societății bizantine.¹ Ele au fost și o exteriorizare a diferitelor concepții privitoare la misiunea, funcția și rolul icoanei în viața socială și religioasă a Bizanțului. Iconoclasmul este înțeles ca o mișcare religioasă a secolelor VIII și IX care a refuzat sfântenia icoanelor și a respins venerarea lor. *„A fost la origine o controversă teologică în care interdicția precreștină alttestamentară a imaginii religioase s-a întâlnit cu problema celor două naturi în Hristos.”*²

Chiar dacă iconografia creștină s-a dezvoltat începând deja cu secolul al IV-lea, fiind sprijinită pe realitatea întrupării lui Hristos, primind astfel și o îndreptățire teologică, au existat mereu atitudini potrivnice reprezentării iconografice.

În secolul al IV-lea Eusebiu de Cezareea inspirându-se din hristologia lui Origen, a negat posibilitatea descrierii artistice a imaginii lui Hristos. În secolul al VII-lea a existat de asemenea o mișcare iconoclastă în Armenia.³ În secolul al VIII-lea câțiva episcopi din Asia Mică, Constantin din Nakoleia și Thomas din Claudiopolis au condamnat venerarea icoanelor.⁴

În anul 726 împăratul Leon al III-lea a început să susțină în mod public poziția acestor episcopi. Ordinul lui de a fi îndepărtată o icoană a lui Hristos de pe poarta principală a palatului imperial - Chalke - a cauzat tulburare în rândul poporului. Multimea, compusă mai ales din femei aparținând tuturor claselor, s-a răsculat și l-a ucis pe funcționarul imperial

¹Alexander Avenarius, *Der Geist der byzantinischen Ikonologie und seine Tradition*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 1992, p.41.

²Peter Schreiner, *Byzanz*, München 1994, p.72.

³*Ibidem*, p.72.

⁴*The Oxford Dictionary of Byzantium* (Edit.principal, Alexander P. Kazhdan), Oxford, University Press, 1991, p.975.

însărcinat cu executarea poruncii, provocând astfel represalii crude din partea lui Leon al III-lea.⁵ Împăratul a înlocuit imaginea lui Hristos cu o cruce însoțită de o inscripție care este, dacă nu o scuză, atunci o explicație a îndepărtării icoanei și a instalării crucii: „*Împăratul nu poate să accepte o icoană a lui Hristos fără glas și fără răsuflare, iar Scriptura, la rândul ei se împotrivesc înfățișării lui Hristos numai prin firea sa omenească; iată de ce Leon și fiul său Constantin au însemnat poarta palatului cu semnul de trei ori fericit al crucii, slava credincioșilor.*”⁶

A apărut în acest timp „*necesitatea unei obținuni între imaginea lui Hristos și semnul lui Hristos; numai că alegerea a fost făcută în sensuri opuse. Ne aflăm în epoca soluțiilor radicale, - manu militari -, care se potrivesc de altfel unui împărat care a fost un mare comandant de armată*”.⁷

Persecuțiile petrecute în timpul împăratului Leon al III-lea au fost limitate la început, la distrugerea decoratiilor bisericești și a icoanelor portabile. În întreaga perioadă iconoclastă, tradiția artistică nu a fost nicidecum distrusă complet în cadrul Bisericii. „*În multe părți ale imperiului prezentările iconografice au fost doar avariate, altele s-au păstrat intacte*”.⁸

Uzurpatorul Artabasdos a restaurat temporar venerarea icoanelor dar împăratul Constantin al V-lea a lărgit baza teologică a iconoclasmului, scriind chiar tratate științifice. El a introdus un aspect hristologic explicit în iconoclastism, considerând că descrierea materială a lui Hristos, care ca și Dumnezeu este necircumscriș, amenință fie să confunde, fie să separe cele două naturi ale Lui.⁹ În anul 754 a fost convocat un sinod la Hieria, care a condamnat venerarea icoanei ca idolatrie diabolică susținând că Sfânta Euharistie este singura imagine neantropomorfică potrivită a lui Hristos. Constantin al V-lea a respins și cinstirea relicvelor și a atacat cultul Eufemiei din Calcedon. Sinodul a afirmat venerarea sfinților, refuzând doar venerarea lor prin descriere materială.¹⁰

În anul 760 câțiva iconofili au fost executați, inclusiv cunoscutul martir, ^atefan cel Tânăr. Constantin al V-lea a persecutat sever pe iconofili din Constantinopol, în special pe călugări. Strategi precum Mihail Lachanodrakon au extins campania antimonahală în provincie. În afara capitalei iconoclastismul a fost susținut însă neregulat, și adesea a fost restrâns la redecorarea bisericilor cu artă seculară. În capitală, conform cu „*Viata lui Constantin cel Tânăr*”, împăratul Constantin al V-lea a

înlocuit picturile din Biserica Fecioarei din Vlaherne cu mozaicuri reprezentând copaci și tot felul de păsări și animale.¹¹

Lupta iconoclastă a fost diminuată după moartea lui Constantin al V-lea. Leon al IV-lea a persecutat doar un grup mic de funcționari în anul 780, în Constantinopol. În anul 787, la sinodul ecumenic de la Niceea, împăratul Constantin al VI-lea, împărăteasa Irina și patriarhul Tarasie au condamnat oficial iconoclasmul.¹²

Împărații din dinastia amoriană au redesteptat iconoclasmul, fără ca să existe însă vigoarea miscării din secolul al VIII-lea. Împăratul Leon al V-lea a demis pe patriarhul Nichifor I și a convocat un sinod în anul 815, care a interzis restaurarea icoanelor și a reabilitat sinodul de la Hieria. Împăratul Teofil, influențat de patriarhul Ioan al VII-lea Gramatikos, a interzis întocmirea de icoane și a persecutat pe iconofili, printre care și pe Eutymios din Sardes, Teodor Graptos și pictorul Lazaros.

În anul 843 împărăteasa Teodora și patriarhul Metodie au obținut triumful Ortodoxiei. Atitudinea iconoclastă a persistat însă la nivel local și după acest an. Alte câteva sinoade bisericești, din anii 860 și 870 au condamnat din nou iconoclasmul.

Există diferite explicații privitoare la dezvoltarea iconoclasmului:¹³

1. Multi specialiști oferă o interpretare ideologică. Iconoclasmul a fost renasterea vechii polemici împotriva artei religioase care a ocrotit vestigiile păgânismului. Dumnezeu pedepsind Bizantul pentru idolatrie, prin trimiterea atacurilor arabe și a dezastrelor naturale, precum cutremurul din anul 726, împăratul Leon al III-lea a încercat să purifice doctrina și practica religioasă creștină.

2. Alți istorici au subliniat motive economice: împărații au folosit iconoclasmul pentru a confisca proprietatea monahală și bisericească.

3. Prin iconoclasm s-a urmărit și întărirea cezaro-papismului; pe fondul preocupării pentru regenerarea societății bizantine și a evitării

⁵ Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, București 1991, p.254.

⁶ *Ibidem*, p.255.

⁷ *Ibidem*, p.255.

⁸ Peter Schreiner, *op.cit.*, p.73.

⁹ *The Oxford Dictionary of Byzantium...*, p.975.

¹⁰ *Ibidem*, p.976.

¹¹ *Ibidem*, p.976

¹² *Ibidem*, p.976.

¹³ *Ibidem*, p.976.

dușmanilor externi, împărații au căutat întărirea autorității lor în problemele bisericești.

4. Iconoclasmul ar fi apărut și ca un conflict între puterea oficială centralizatoare și autoritatea morală a bărbaților, a călugărilor sfinți, a icoanelor.¹⁴

5. Împăratul Leon al III-lea a urmărit și întărirea autorității sale imperiale pe plan ideologic. A urmărit dezvoltarea unui creștinism simplu pentru a-și putea recâștiga încrederea populară și astfel, restabilirea autorității centrale imperiale.¹⁵

Factorii economici și politici au jucat, desigur, un rol important în dezvoltarea iconoclasmului, dar problema centrală a controverselor a fost doctrina mântuirii. În secolul al VIII-lea, victoria ortodoxă în disputa privind natura umană și divină în Hristos a afirmat posibilitatea urcusului omului spre Dumnezeu, dar fără a delimita mijloacele mântuirii. Iconoclastii au acceptat doar Sfânta Euharistie, clădirea bisericii și semnul crucii ca fiind pline de sfințenie, afirmând că numai aceste obiecte au fost consacrate de Dumnezeu direct sau prin cler, fiind astfel capabile de a aduce ființa umană în contact cu divinitatea, în timp ce icoanele și relicvele au fost consacrate în mod ilegal, doar prin venerarea populară a acestora.

Rezultatul iconoclasmului a fost o victorie parțială a ambelor părți. Iconofiliile ajutate de gânditori precum Ioan Damaschinul, au câștigat lupta teologică în formularea învățăturii despre icoane, considerându-le mijloace necesare pentru sfințenie. Au datorat totuși triumful lor împăraților înțelegători a căror autoritate în problemele bisericești a fost întărită prin aceasta. De cealaltă parte, accentuarea iconoclastă a artei religioase nereprezentative, a contribuit la dezvoltarea cultului crucii.

A fost stabilită de asemenea jurisdicția imperială asupra mănăstirilor: mănăstirile puternice, centralizate au fost în mod nedeterminat și frecvent înlocuite cu mănăstiri mai mici, sub patronajul și controlul direct al statului. Mai mult, disidenți religioși precum Teodor Studitul au apelat la Biserica Romei, pentru ca aceasta să se opună intențiilor imperiale de a dicta o politică religioasă.¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, p.976.

¹⁵ J.F. Holden *Some remarks on the background to the iconoclast controversy*, în *Byzantino-Slavica*, 1977, nr.38, p.181.

¹⁶ *The Oxford Dictionary...*, p.977.

În Vest, susținerea imperială a iconoclasmului a determinat denunțări din partea papilor Grigorie al II-lea și Grigorie al III-lea, determinând indirect papalitatea să rămână mai departe sub dependența francilor.

II. Femei crestine cinstitoare și apărătoare ale icoanelor¹⁷

Este acceptat în mod general de bizantinisti că femeile au fost în fruntea apărătorilor icoanelor în timpul controversei iconoclaste. Între femeile iconodule, la loc de frunte se numără împărăteșele Irina și Teodora, de care se leagă biruinta asupra iconoclasmului în anii 787 și 843.

Numele unora dintre femeile crestine care au apărat cultul icoanelor se găsește în Sinaxarul Bisericii Constantinopolitane (sec. al X-lea). Pentru secolele III-IV sunt amintite 55 de femei omorâte în timpul marilor persecuții păgâne. Pentru secolele IV-V, 14 femei, pentru secolul VI, 4 femei. Pentru perioada iconoclastă (726-787; 815 - 843) sunt amintite 8 femei trecute în rândul sfinților. Versiunea Sinaxarului constantinopolitan din secolul al X-lea oferă următoarea listă de femei sfinte care au trăit în secolul al VIII-lea și în prima jumătate a secolului al IX-lea:

1. Theodosia - a condus un grup de femei din Constantinopol împotriva împăratului Leon al III-lea, când acesta a ordonat ca icoana lui Hristos să fie luată de pe poarta Chalke, și aruncată în flăcări. Ea împreună cu celelalte femei au fost executate. Hagiograful lucrării „*Vita Constantini*”, diaconul „tefan, care a scris această lucrare în anii 807 sau 809, arată că a fost o femeie onorabilă cea care a apărat icoana lui Hristos dar nu menționează numele Theodosia.

2. Theodora din Kaisaris

3. stăreța Anthousa din Mantineon - a trăit în timpul împăratului Constantin al V-lea. Acesta a supus-o torturii pentru a o converti la iconoclasm. După o confruntare între Anthousa și împărat, ei au ajuns la un acord. Anthousa i-a prezis împăratului și soției sale nașterea unui băiat și a unei fete. Împărăteasa a oferit stăreței sate și donații pentru mănăstirea acesteia, iar împăratul a încetat să o mai persecute.

4. Anthousa, fiica lui Constantin al V-lea

5. Ana cea tânără

6. împărăteasa Irina

7. Theokleto, taumaturga

¹⁷ A.P. Kazhdan, A.M. Talbot, *Women and iconoclasm*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 1991 /1992, Heft 2, p.392-409.

8. împărăteasa Teodora, faimoasă pentru lupta ei împotriva iconoclasmului

Dintre acestea, doar trei femei crestine apar decrise ca oponente împotriva iconoclasmului.

1. Theodosia - ea împreună cu consoartele ei au fost singurele martire în perioada iconoclastă.

2. Anthona din Mantineon - a fost biciuită și i s-a pus pe cap jarul de la icoanele arse; a reușit însă să obțină ulterior iertarea împăratului.

3. împărăteasa Teodora - de care se leagă biruinta împotriva iconoclasmului la anul 843.

Alături de Sinaxarul constantinopolitan poate fi amintită lucrarea „Viata Sfântului *tefan cel Tânăr*”, un alt izvor hagiografic, în care apar amintite unele femei crestine, apărătoare ale icoanelor:

1. Ana - o văduvă nobilă din Constantinopol, care după vizitarea lui ^atefan cel Tânăr în muntele Anxentios, s-a decis să înceapă viața monahală. În timpul conducerii împăratului Constantin al V-lea, un oarecare Sergius a fost pus să depună mărturie falsă împotriva Sfântului ^atefan. L-a învinovătit pe acesta că ar fi avut relații sexuale cu Ana. Aceasta a fost chemată să confirme această acuzație. A fost arestată, apoi biciuită nemilos de opt bărbați până ce a devenit inconștientă. A fost dusă ulterior la mănăstire unde a murit. Datorită legăturii ei cu Sf. ^atefan deducem că și ea a fost iconodulă. A fost recunoscută ca sfântă după 200 de ani.

2. O altă femeie iconofilă prezentată în mod proeminent în „Viata Sfântului *tefan*” este soția unui temnicer al Sfântului ^atefan din închisoarea Praitorion din Constantinopol. Fără știrea sotului ei, a izbutit să se furizeze în închisoare pentru a-l vizita pe Sfântul ^atefan și pentru a-i mărturisi susținerea fierbinte a icoanelor. Aceasta i-a adus trei icoane ascunse la piept („*Fecioara cu pruncul*”, „*Sfântul Petru*” și „*Sfântul Pavel*”). Hagiograful compară pe această femeie cu femeile milostive din Noul Testament.

3. O altă lucrare hagiografică „*Viata Teodorei din Tesalonic*” o aminteste pe Ana, care datorită atitudinii ei iconofile a fost persecutată, fiind recunoscută mai târziu ca sfântă.

Constatăm asadar că izvoarele hagiografice ale timpului dau informații puține despre atitudinea femeilor iconofile. Ele apar ca fiind foarte puține față de cei 64 de bărbați sfinți prezentați de Sinaxarul Bisericii constantinopolitane, dintre care 53 sunt prezentați ca iconofili.

Rolul activ al femeilor crestine în apărarea cinstirii icoanelor reiese cu mai multă evidentă din corespondenta Sfântului Teodor Studitul. Corespondenta lui voluminoasă oferă informații importante, semnificative despre rolul femeilor crestine în perioada iconoclastă. Numărul femeilor cu care a corespondat se ridică la 41 (între care mama lui, trei împărătese, diferite femei mirene și călugărite). Unele scrisori contin sfaturi duhovnicești, altele, cuvinte de consolare, cele mai multe însă sunt scrisori în care Teodor Studitul laudă și încurajează femeile care se împotriveau iconoclastilor.

În a doua fază a iconoclasmului, când mulți călugări iconofili au fost persecutați, unele femei crestine au salvat vietile acestora, primindu-i în casele lor pentru refugiu:

1. o hypatissa, care în timpul domniei lui Leon al V-lea a luat în casa ei pe călugărul studit Proterios în momentul în care a fost abandonat de prieteni și rude.

2. Kandidatissa Kassia l-a ajutat pe călugărul studit Doroteos, când a fost întemnitat lângă casa ei.

3. fecioara Eudoko și-a riscat viața pentru a mitui gărzile ca să aducă mâncare și băutură Sfântului Teodor Studitul și unui alt călugăr care se aflau în închisoare.

Alte femei au suferit persecuții pentru atitudinea lor:

1. Kandidatissa Kassia a fost biciuită de două ori de către iconoclaști.

2. Patricia Irina a fost surghiunită împreună cu fiica ei pe o insulă.

3. Stareta din Niceea a preferat mai degrabă părăsirea mănăstirii și exilul decât să adopte iconoclasmul. Unele monahii au fost biciuite și arestate.

4. Stareta Ana împreună cu 30 de monahii din altă mănăstire au fost fortate să-și părăsească mănăstirea, au fost biciuite, apoi întemnite.

Alte femei crestine și-au păstrat atitudinea iconofilă chiar și atunci când soții lor erau iconoclaști:

1. Theodosia, văduva împăratului Leon al V-lea, a respins iconoclasmul fiind exilată din acesată cauză în Chalke de către Mihail al II-lea.

2. Sotul iconoclast al patriciei Irina avea o funcție foarte înaltă

3. Kandidatissa Kassia avea fratele iconoclast.

Respectul pe care Sf. Teodor Studitul l-a arătat acestor femei crestine se poate constata și dintr-o scrisoare a lui către fecioara Thomais,

în care arată că el însuși a învățat ceva din atitudinea iconofilă a acestei fecioare și că e pregătit să primească chiar educație de la aceasta. Multe din ele sunt asemănate în această corespondență cu femeile creștine din epoca primară.

1. stăreța Eufrosina este asemănată cu martirele Thekla, Febronia și Eupraxia din Constantinopol.

2. cele 30 de călugărite înțemnită sunt asemănate cu cei 40 de martiri.

3. fecioara Eudoka, care i-a adus de mâncare Sfântului Teodor Studitul, în temniță, e asemănată cu diaconitele Febe și Priscila. Totuși, nici una din aceste femei nu a fost recunoscută de Biserică ca sfântă.

În această epocă au existat și femei imnografe (Kassia, Theodosia, Thekla) care au elogiât în versurile lor cinstirea icoanelor.

III. Argumentări teologice pentru cinstirea sfințelor icoane

La începutul secolului al VIII-lea, în anul 726, a început disputa care a durat mai mult de 100 de ani, în legătură cu întrebarea dacă este îngăduit ca Hristos să fie reprezentat iconografic, avându-se în vedere faptul că natura dumnezeiască nu poate fi adusă la expresie pe această cale. Iconoclasmul a devenit ulterior o mișcare care nu a avut caracterul unei dispute hristologice ci s-a caracterizat prin deteriorarea și distrugerea icoanelor. În această dispută în care iconoclastii erau sprijiniți de puterea și influența împăraților iconoclasti, s-a simțit nevoia dezvoltării pentru prima dată a unei teologii proprii a icoanei din partea iconodulilor.¹⁸

Argumentarea **patriarhului Ghermanos** a fost tradițională, referindu-se la funcția educativă a icoanei. După el, icoana trebuie să stimuleze pe credincioși la imitarea faptelor sfinților.¹⁹ În trei scrisori ale sale către clericii iconoclasti, patriarhul Ghermanos arată că datorită adevărului Întrupării, noi putem să-l mărturisim pe Dumnezeu în icoane, cu care corelează argumentul că datorită icoanelor putem cunoaște adevărul Întrupării.²⁰ În icoane putem să-l vedem pe Hristos în caracterul său uman, fiind modelat în chipul umanității sale și nu în aceea a divinității

¹⁸ Peter Schreiner, *op.cit.*, p. 72-73

¹⁹ Alexander Avenarius, *op.cit.*, p.43.

²⁰ Charles Barber, *The Koimesis Church, Nicaea. The limits of representation on the eve of Iconoclasm*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 1991, p.59.

²¹ *Ibidem*, p.59.

nevăzute.²¹

Sfântul **Ioan Damaschinul** mentine și el modul de gândire tradițional, aducând însă în teologia cinstirii icoanei ceva nou. Consideră că tot ce este material sau înscris în formă materială poate fi descris. Dumnezeu nu poate fi descris, dar Dumnezeu Cuvântul întrupat poate fi și trebuie să fie descris. El analizează icoana ca o imagine adevărată, ca o oglindire a realității de dincolo. Icoana este pentru Ioan Damaschinul desigur un simbol plin de sens. Are o funcție asemănătoare ca toate lucrurile create, care face rațiunii noastre vizibil invizibilitatea lui Dumnezeu. Icoana ne conduce spre contemplarea dumnezeiescului. Icoanele sunt după el, și izvoare ale harului divin, mijlocitoare între om și Dumnezeu. „*Probabil că Ioan Damaschinul s-a îndepărtat de la principiile izvoarelor filozofice clasice și de la învățătura tradițională creștină, când spune că prin vederea chipului lui Dumnezeu, luăm parte la sfințenie*”.²²

Apar astfel în învățătura Sfântului Ioan Damaschinul despre cinstirea icoanelor două aspecte noi, care s-au dezvoltat ulterior, conferind iconoduliei bizantine un caracter specific:

1. Icoana ne conduce spre Dumnezeu - aspectul gnoseologic
2. Icoana este împletită într-un anumit mod cu arhetipul (Dumnezeu) - aspectul ontologic

În lupta lor pentru apărarea icoanelor, **Sfântul Teodor Studitul și patriarhul Nichifor** au evidențiat la începutul secolului al IX-lea tocmai aceste două nuanțe apărute pentru prima dată la Sfântul Ioan Damaschinul.²³

Patriarhul Nichifor accentuează atât participarea ontologică a icoanei la arhetipul ei cât și rolul special care îi revine în procesul de cunoaștere a dumnezeiescului. Prin mijlocirea chipului putem cunoaște mai bine originalul. Nichifor părăsește într-o oarecare măsură platonismul clasic și învățătura bisericească generală. Potrivit opiniei lui, iconodulia oferă posibilitatea unei ierarhizări specifice a unor simboluri creștine particulare din punct de vedere al relației cu dumnezeiescul; el afirmă că icoana se află într-o relație mai strânsă cu arhetipul decât crucea. Pentru că icoana este o redare fidelă a celui ilustrat, el constată că ea este mai

²² Alexander Avenarius, *op.cit.*, p.44

²³ *Ibidem*, p.45.

²⁴ *Ibidem*, p.45.

apropiată arhetipului decât crucea care este simbolul universal creștin.²⁴ Alături de învățătura obisnuită, potrivit căreia icoana este identică cu arhetipul după nume, dar este deosebită după natură, întâlnim acum opinia potrivit căreia icoana participă la arhetipul său. Nichifor accentuează apropierea dintre reprezentare și arhetip. Considerând că icoana este o reflectare fidelă a celui reprezentat, nu este de acord cu acele opinii care considerau necesară alăturarea pe icoană a unei inscripții scrise. O astfel de inscripție nu e necesară pentru că identificarea imaginii apare spontan. În viziunea lui Nichifor, prin intermediul icoanei putem cunoaște mai bine originalul.

Dacă în concepția paulină se are în vedere o percepție exclusiv senzuală a lucrurilor create, prin care noi îl cunoaștem în mod nedeplin pe Dumnezeu, în sensul în care suntem conștienți că nu putem să-l cunoaștem nemijlocit, la Nichifor și Teodor Studitul calea spre Dumnezeu prin intermediul lucrurilor create apare mult mai evidentă.

Unei astfel de concepții ierarhice și axiologice privind legătura dintre fenomene și idei i-au fost străini atât Platon cât și învățătura Bisericii. Chiar și aspectul gnoseologic apare deosebit de cel platonice. În concepția originală a lui Platon nu a existat o legătură strânsă între lumea fenomenelor și lumea ideilor. În perioada târzie de elaborare, Platon a căutat totuși să înmoaie conceptul lui dualist pe calea unei gnoseologii a ideilor pe seama fenomenelor. Concepția platonice a cunoașterii se deosebeste însă de aceea a iconoduliei mai ales în două puncte:

1. Lumea materială a fenomenelor și cunoașterea ei oferă mai întâi doar o fază de pregătire a procesului de cunoaștere propriu zis și nu este asadar un element constitutiv (cum apare la iconoduli)

2. Procesul de cunoaștere nu se bazează la Platon pe un principiu discursiv, rațional ci pe cel irațional, ca moment principal, fundamental.²⁵ În lucrarea „*Phaidros*”, anamneza este o dovadă pentru acest lucru. Sufletul își aduce aminte de starea în care a trăit și această aducere aminte declanșează procesul cunoașterii propriu-zise.

Cele două aspecte accentuate de Sf. Ioan Damaschinul în argumentarea pentru cinstirea icoanelor au cunoscut o dezvoltare diferită în anii următori. Evidențierea participării icoanei la arhetip a trecut în plan secundar. Relația gnoseologică reciprocă între imagine și originalul său cunoaște în cadrul hagiografiei bizantine din acea perioadă o adâncire evidentă. Este sugestivă în acest sens menționarea lucrării „*Viata*

Sfântului "tefan cel Tânăr". În această lucrare scrisă la începutul secolului al IX-lea icoana este comparată cu o usă care deschide ratiunii drumul spre arhetip. Prin elementul material se conturează ceea ce este accesibil pentru ratiune.²⁶ Evidențierea ratiunii și a rolului asemănării în procesul de cunoaștere a lui Dumnezeu este foarte aproape de concepția lui Nichifor.

Spre deosebire de „*Viata Sf. "tefan cel Tânăr"*”, în lucrarea „*Vita Constantini*” lipsește cu totul învățătura despre funcția gnoseologică a imaginii în legătură cu cunoașterea lui Dumnezeu. Lucrarea a fost elaborată în a doua jumătate a secolului al IX-lea, după moartea misionarului slavilor Constantin (Chiril) în 869.

Unul din capitolele cărții îl constituie disputa lui Constantin cu patriarhul iconoclast I. Grammatikos, destituit în anul 843. „*Această dispută n-a cunoscut o rezonanță semnificativă în literatura bogată de până acum, legată de chestiunile chirilo-metodiene*”.²⁷ Disputa amintită poate constitui un izvor important pentru perioada iconoclastă târzie, care s-a încheiat oficial în anul 843. Existența îndreptățită a icoanelor și cinstirea lor a fost acum recunoscută oficial. Totuși, decretul împărătesc nu a modificat automat și gândirea oamenilor. Au existat și ulterior dușmani ai icoanelor, chiar și sinoade care au condamnat cinstirea lor.²⁸

Unul din capitolele lucrării „*Vita Constantini*” prezintă trei întrebări ale patriarhului Ioan Grammatikos care au în vedere necinstirea icoanelor și trei răspunsuri ale lui Constantin în favoarea cultului icoanelor:

„17. *Rusinat prin aceasta, bătrânul a îndreptat discuția spre altceva și a zis: - Spune-mi tinere, o cruce care este sfărâmată, cum de nu o mai cinstim nici chiar n-o mai sărutăm, pe de altă parte însă, voi acordati cinste unei persoane pictată numai până la piept și nu vă rusinati ?*

18. Filozoful i-a răspuns: crucea are patru părți și când o parte din ea lipsește, atunci nu mai are înfățișarea ei. Imaginea însă, arată, tocmai plecând de la chip, înfățișarea și asemănarea cu cel care este pictat. Cel care-l privește nu vede fața unui leu sau a unui râș ci originalul (prototipul).

²⁵ *Ibidem*, p.47

²⁶ Alexander Avenarius, *Die Ideologie der Byzantiner und ihre Widerspiegelung in der Vita Constantini*, în „Byzantino - Slavica”, 1985, nr.46, p.31.

²⁷ Idem, *Der Geist...*, p.49.

²⁸ Hans Georg Thummel, *Die Disputation über die Bilder in der Vita des Konstantin*, în „Byzantino-Slavica”, 1985, nr.46, p.19

19. A zis iarăși bătrânul: - Cum cinstiti o cruce fără inscripție cu toate că există și alte cruci? Imaginii însă, care nu are numele înscris pe ea, a cui imagine e, aceleia nu-i acordați cinste?

20. Filozoful a răspuns: Fiecare cruce are o înfățișare asemănătoare crucii lui Hristos, dar imaginile nu au toate înfățișarea unuia.

21. A zis însă bătrânul: Dar pentru că Dumnezeu a zis către Moise - Nu faceți imagini din toate, cum de voi le faceți și le cinstiți?

22. Filozoful a răspuns: Dacă ar fi zis - din nimic nu faceți imagini, atunci disputa ta e corectă. Dar el a zis nu din toate, (aceasta înseamnă, doar din ceva vrednic și nu din ceva nevrednic).

*Împotriva acestui răspuns bătrânul n-a mai putut obiecta nimic, a tăcut și s-a rusinat.*²⁹

La o analiză a textului se constată că răspunsul lui Constantin privitor la imagine și relația sa gnoseologică cu arhetipul rămâne fidelă învățăturii lui Nichifor și Teodor Studitul. Se deosebește însă cu privire la necesitatea inscripției explicite pe icoană. Iconodulii răsăriteni nu considerau necesară inscripția referitoare la imagine. Patriarhul Nichifor considera spre exemplu, că identificarea chipului apare spontan. Concepția despre necesitatea existenței unei inscripții explicite pe icoană ar putea fi o posibilă influență a învățăturii apusene, care accentua acest lucru. Lucrarea „*Vita Constantini*” a apărut în lumea slavă, la punctul de întâlnire a Răsăritului cu Apusul. Acest lucru ar putea explica nuanțele diferite care apar în învățătura iconofilă expusă în lucrare.

Patriarhul Fotie aduce mai târziu o formulare foarte prevăzătoare: vorbește despre posibilitatea asemănării cu Dumnezeu prin mijlocirea icoanei, dar preia și vechea apologie a icoanei, misiunea ei costând în păstrarea tradiției și în funcția ei educativă.

Dezvoltarea învățăturii iconodule în diferitele ei nuanțe a adus curând și la afirmarea poziției Bisericii apusene față de cultul icoanelor. Sinodul al VII-lea ecumenic (787), ultimul sinod recunoscut în comun de către ambele Biserici răsăriteană și apuseană, a fost convocat în urma înțelegerii prealabile dintre împărăteasa Irina și papa Adrian I, privitoare la cinstirea icoanelor, căroră trebuie să li se ofere „*sărutare și cinstire, și nu adevărata adorare*”. Francii nu au fost invitați la sinod (cu puțin timp

²⁹ *Ibidem*, p.20-21.

înainte, Carol cel Mare a desfăcut logodna fiicei sale Rotrud cu urmașul tronului bizantin, încheiată în anul 781). Teologii franci au abordat singuri chestiunea cinstirii icoanelor. Refuzul lor, confirmat la sinodul din Frankfurt, din anul 794, se găsește cuprins în „Cărtile caroline”, motivele trebuind căutate nu atât în domeniul teologic, cât în cel politic.³⁰

Biserica apuseană a oferit învățătura potrivit căreia în cazul icoanei se poate vorbi doar de o decorare și că i s-ar putea atribui cel mult o funcție pedagogică. Fată de învățătura răsăriteană despre icoană, care, ca simbol încărcat de sens, este într-un anumit mod legată de arhetip și poate mijloci o anumită cunoaștere a acestuia, în Apus icoana a fost considerată doar un semn conventional.

Pentru apusenii, învățătura iconodulilor răsăriteni conținea două puncte inacceptabile:

1. Participarea icoanei la arhetip. Ei considerau că icoanele sunt izolate, separate de lucrurile divine. Tot în acest sens, în așa numitele „Cărti caroline”, apusenii obișnuiau să o icoană fără o inscripție explicită nu este instructivă, deoarece aceasta ar înfățișa un chip oarecare, neidentificabil. Chipul Fecioarei Maria și al unei femei frumoase nu se deosebesc cu nimic; deosebirea ar putea fi făcută numai pe baza unei inscripții prin care să se identifice fiecare chip.

2. De asemenea, negau posibilitatea apropierei de Dumnezeu prin icoane. Biserica apuseană a criticat pe iconofili de epicureism (epicurienii învățau că pentru formarea ideii despre Dumnezeu, omul ar putea fi ajutat de unele imagini pătrunzătoare). Aceste obiecții au fost expuse în timpul împăratului Carol cel Mare, la sinodul episcopilor franci din Paris, în anul 824.³¹ Învățătura despre iconodulie și evidențierea participării icoanei la arhetipul ei pare să fi trezit în Vest reacția concretizată în afirmatia că icoanele sunt imagini separate de lucrurile divine. Concepția privitoare la apropierea de Dumnezeu prin intermediul reprezentării iconografice era, în viziunea apusenilor, un pendant pentru consideratia epicureilor, că aceste chipuri, care pătrund în sufletele oamenilor, ar facilita apariția imaginii despre Dumnezeu.

Constatăm asadar că disputa iconoclastă a determinat o evoluție nuanțată a unei teologii invocate ca argument pentru apărarea cultului icoanelor. Punctul de vedere al Apusului, care concepea icoana ca pe un

³⁰ 2000 Jahre Christentum, *Illustrierte Kirchengeschichte in Farbe* (Edit. Univ. prof. dr. Gunter Stemberger), Erlangen 1996, p. 270.
cu originalul, era asadar diferit de cel al Răsăritului.

Paul Popovici

Regimul matrimonial al bunurilor sotilor în lumina praxilelor secolului al XVII-lea

1. Pentru a înțelege raporturile matrimoniale din punct de vedere material, este necesar să abordăm institutia zestrei, căci de modul structurării initiale a patrimoniului atârână în cele din urmă drepturile și obligatiile patrimoniale ale sotilor.

Zestrea sau dota, asa cum este reglementată în praxilele secolului al XVII-lea, este o preluare din dreptul bizantin, care la rândul său a avut ca izvor dreptul roman.

2. Dota reprezintă patrimoniul care o femeie îl aduce pentru sustinerea căsătoriei. Asupra originii dotei s-au emis o serie de opinii, dintre care reținem pe aceea propusă de George Danielopolu¹: o institutie cu o mare frecvență la romani întrucât femeia avea atributii casnice, nu se ocupa cu comerțul, deci nu aducea câștiguri din muncă. Această stare de fapt a condus la instituirea unui singur regim matrimonial al bunurilor sotilor la Roma: cel dotal.

„În sistemul cutumiar, dota sau zestrea avea altă semnificatie decât în dreptul modern”².

3. Obligatia de a înzestra

3.1.) *Obligatia* de a înzestra revine:

■ 3. 1. 1. *Părintilor*

Clasa feudală practica curent sistemul înzestrării fetelor. Astfel, la 2 august 1586, Alexandru Mircea întărește „zestrea jupânitei Maria, câtă

¹ *Explicatiunea Institutelor lui Iustinian*, vol. 1, Imprimeria Statului, Bucuresti, 1899, p. 410 sq.

² L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., Bucuresti, 1980, p. 510.

*marfă si averea ce i-a dat răposatul Radul voievod, 30 000 de aspri gata si altă multă marfă de aur si multe altele”*³. La 8 iulie 1594, Voilă si Stana fac cunoscut printr-un act că „*l-am băgat ginere în casă pe Dragot si i-am dat pe fiica mea Dena si i-am dat zestre partea mea de mosie din Toplita ... ca să-i fie lui mosie si lui si feciorilor lui în veacu”*⁴.

■ 3. 1. 2. *Fratilor*

■ 3. 1. 3. *Sotului*

„În dreptul scris maghiar, întâlnim si institutia *dotaliciului*, adică „ceea ce se dă sotiei din bunurile sotului pentru fetia [ei] si pentru convietuirea [cu sotul]”, după modelul vechilor cutume germanice (*Morgengabe*). Constituirea dotaliciului se face „o parte în bani numărați, iar în parte în lucruri miscătoare si care pot fi vândute, potrivit [totusi adevăratului pret si valorii acestor lucruri]”. Acest dotaliciu, care în Transilvania nu putea depăși 66 de florini, însă pentru baroni urma regimul din Ungaria, era retinut de femeie în întregime după prima căsătorie, în proportie de jumătate după a doua, un sfert după a treia si o optime după a patra⁵.

■ 3. 1. 4. *Răpitorului fetei (femeii)*

„*Răpitoriul iaste datoriu să îndzestreadze pre muiarea ce au răpit, după putearea lui si după putearea si desto(i)nicia muerii; asisderea si giudetul să cade să-l îndeamne să o îndzestreadze după desto(i)nicia amânduror”*. [CR 32, 23.]⁶; IL 253,3.

■ 3. 1. 5. *Vinovatului de siluire*. De altfel, această obligatie este enuntată si stabilită prin glave care descriu amănuntit împrejurările si conditiile înzeștrării (CR gl. 37; IL zac. ... : „*Când iaste datoriu cela ce va face*

³ DIR, B, XVI / 3, p. 297 - 280, apud L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., Bucuresti, 1980, p. 510.

⁴ DIR, B, XVI / 6, p. 138 -139, apud L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., Bucuresti, 1980, p. 510.

⁵ L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., Bucuresti, 1980, p. 511.

⁶ *Carte românească de învățătură -1646*, ed. crit., Ed. Academiei R.P.R., Bucuresti, 1956.

silă vreunii feate sã o îndzestreadze si când o va lua sã-i fie muiare”.)

„Cela ce va face silă vreunii feate de o va îndzestri si sã va cununa cu dânsã sã-i fie fãmeae, nu sã va certa nemicã, iarã de nu va vrea sã o ia muiare, giudetul cel mirenesc va certa-l dupã voia lui si-l va sili sã o îndzestreadze; iarã giudetul besearicii îl va aforisi, pãnã când sã va pocãi si-s va face canonul”. [CR 37: 1]; IL 253: 1.

„Cela ce va fi om den clirosul⁷ besearicii si de va sili vreo muiare sau vreo fatã, sã-l nevoiascã episcopul sã îndzestreadze fata, iarã de va fi mirean, sã-l nevoiascã giudetul acelui loc sã o îndzestreadze”.
[CR 36: 13]; IL 252: 13.

- în cazul în care victima era minorã, pedeapsa consta si în confiscarea averii (IL 255, 1) ⁸

Este interesant de subliniat nu numai paralelismul justitiei laice cu cea ecleziasticã, mai ales cã în problemele de „drept al familiei” competenta generalã de judecatã o avea Biserica, dar si contrarietatea deciziilor ce urmau a fi date. Astfel, în situatia în care nu se retinea culpa bãrbatului la consumarea unui raport intim nelegitim, desi judecãtorul laic îl putea absolvi de obligatia înzestrãrii, totusi „*giudetul besearicii de nu o va îndzestra, îl va aforisi*” [CR 37,10].

„Când sã va face silã featei cu voia ei, ce sã dzice când va vrea si ea si va pofiti sã se împreune cu bãrbat, atunce giudetul, pentru sã rãspundzã pre direptate pentru rãndul dzeastrelor, trebuie sã cerceteadze cum au fost acestã voe a featei, pentru cãce cândai sã va fi îndemnat fata dupã multe lincote⁹ si giuruinte ce-i va fi giuruit si încã-i va fi si dãruit, pãnã o va fi pornit spre împreunare, atunce silitorul sã nevoiaste numai sã o îndzestreadze, iarã de va fi mers fata sângurã la bãrbat, de-l va fi cercat pãnã-l va fi gãsit nechematã de nime, atunce vinovatul nu o va îndzestra; si iarãsi de va fi priimit fata fãrã atãtea cuvinte, numai cã ce-i va fi dzãs o datã, atunce giudetul cel mirenesc nu va îndemna pre cela ce i-au fãcut silã sã o

⁷ Clerul.

⁸ *Îndreptarea legii –1652*, ed. crit., Ed. Academiei R.P.R., Bucuresti, 1952.

⁹ Lingusiri. *Nota bene*: înțelesul cuvintelor vechi este reprodus dupã glosarul fiecãrei editii critice citate.

îndzestreadze; iară giudetul besearicii de nu o va îndzestra, îl va aforisi". [CR 37,10]; IL 253,10.

3.2.) **Mărimea zestre** este dependent de starea socială a victimei siluirii / răpirii, dar și de aceea a celui care a comis siluirea / răpirii.

„Dzeastrele ce să cade să dea cela ce-au făcut silă featei ceii asuprite, trebuie să fie după desto(i)nicia featei și după avearea silnicului; și aceasta stă pre giudet să răspundză, ce să dzice numărul și cât va fi dzeastrea, mult au puțin". [CR 37: 3. În același sens, CR 32,23 și IL 253,3.]

O circumstanță agravantă era faptul că fusese siluită o fată de o persoană căsătorită, caz în care mărimea despăgubirii putea fi stabilită într-un mod suveran de către judecătorul pricinii.

„De va fi nestine nestine¹⁰ căsariu¹¹ și va face silă vreunii feate, dece nu poate să o ia de muiare, atunci giudetul să-l silească să o îndzestreadze și să-l cearte cumu-i voia". [CR 37: 5] IL 253, 5.

În cazul în care condiția materială a infractorului nu îi permitea acestuia să înzestreze victima, el era supus unor pedepse infamante, care îl stigmatizau în societate.

„Cela ce va face silă vreunii feate și el va fi sărac și nu va putea da dzeastrele cum să cade, atunci să-l poarte pren târg cu piiala și să-l bată pre toate ulitele; de-aciia să-l scoată să-l gonească den toată eparhia acelu giudet". [CR 37: 4] IL 253, 4.

„La înzestrarea tinerilor căsătoriti, atât fată cât și băiat, între cantitatea de bunuri adusă de fiecare se stabilea un echilibru în privința căruia era o competiție între părinți, nefiind rare cazurile când contribuția băiatului era mai mare decât a fetei. De obicei, băiatul primea vite de muncă, plug, cărută, oi și casă, în timp ce fata primea lucruri necesare gospodăriei, trusou, vacă, capre, oi; pământul era dat, în unele regiuni - cu rămășițe de patriarhat sau de comunitate casnică patriarhală - , numai băieților, în alte regiuni și fetelor; despre zestre nu se aminteste aproape deloc în

¹⁰ Cineva, oarecare.

¹¹ Casnic, căsătorit.

¹² L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Ed. Academiei R. S. R., București, 1980, p. 510.

productiunile populare, iar când se vorbește se dezaprobă goana după avere”¹².

„Muiarea ce i se va face silă si dup-aceia de să va face curvă, nu va putea să-s ceară dzeastrele de la cel ce i-au făcut silă”.

[CR 36: 20] IL 252, 20.

„Oricare muiare, după ce o va sili cineva să va învăta de să va împreuna de multe ori cu acela, aceasta nu să cheamă fără de cinste nice rusinată, pentru căce agiunge că au fost dentăi muiare de cinste, iară sila ce i-au făcut dentăia dată biruiaste si si prisoseaste; drept aceia poate să vie la giudet să-si ceae dzeastrele”.

[CR 36: 21] IL 252, 21.

Când iaste datoriu cela ce va face silă vreunii feate să o îndzestreadze si când o va lua să-i fie muiare. Glava 37 [CR]

„De nu vor vrea părintii featei să o dea după cela ce i-au făcut silă, nu va putea giudetul să-i facă cu sila să o dea, ce numai ce-l va sili să o îndzestreadze cel vinovat”.[CR 37: 2] IL 253, 2.

„Dzeastrele să cade să le dea silitoriul featei la vreamea când să va mărita, iară să nu-i dea mainte”. [CR 37: 11] IL 253, 11.

„Când va sta lucrul în cumpână cum de-s va dărui fata dzeastrele, va să facă curvă, atunce giudetul sileaste pre vinovat să o îndzestreadze si să o mărite cum mai de sârg”. [CR 37: 9] IL 253, 9.

5. Restituirea zestrei

BĂRBATUL va trebui să restituie zestrea primită

5. Restituirea dotei era garantată în dreptul roman tocmai pentru ca femeia să se poată recăsători (vz. 2).

„Când să va afla cum n-au stiut muiarea că are bărbatul s-altă

*muiare si dup-acea sã va arãta si muiarea cea dentãii: atunce, de va putea arãta la giudet cum ea n-au stiut cum el are si altã muiare atunce poate sã-si ia dzeastrele ce-i va fi dat si altã tot ce-i va fi dãruit; si de-i va fi dãruit si el ceva, poate sã nu-i dea lui nemic pentru ce va fi fost a lui. Iarã de sã va afla cum mãrturiile ei nu sãmt deplin nice adevãrate, atunce cu darurile ce i-au fost dat bãrbatul, va pïiarde si dzeastrele sale si muiarea si-s va lua toate asea **vor fi toate domnesti** si pre dzeastrele, cîte vor fi a ei, dînsa o vor certa împreunã cu asijdere si ce-i va fi dãruit bãrbatul si toate ce-i va fi fãcut, haine si alte lucruri”.* [CR 15: 9]

„Cînd va face bãrbatul preacurvie, atunce îl va despãrti [CR 16: 7]
„Cînd va face bãrbatul preacurvie, atunce-l va despãrti muiarea si-s va lua toate dzeastrele cîte vor fi a ei, asij- derea si ce-i va fi dãruit bãrbatul si toate ce-i va fi fãcut, haine si alte scule”. [IL 215, zac. 7]

„Încã si cãndu-si va rîde bãrbatul bãrbatul de muiare-s, de va trage si va sãruta înaîntea ei fiesce slujnice sau alte mueri proaste, atunce încã va dobãndi muiarea tot, cum scrie si mai sus, si încã de va vrea, poate sã se si despartã de dinsul”. [IL 215, zac. 8]

*„Cela ce-s va goni muiarea den casã, fãrã de vinã acela sã va certa dupã voia giudetului si-i va da toate dzeastrele si ce va fi **dobînda** dzeastrelor”.* [CR 25: 4]

„Cãnd va dãrui fata dzeastrele sale celui ce i-au fãcut silã, sã chiamã atunce cã i le-au dãruit; iarã trebue giudetul sã socoteascã si sã cerceteadze foarte bine sã nu cumva fie fãcãnd acest lucru de vreo fricã sã-s dãruiascã fata dzeastrele, sau cu altã înselãciune a cuiva, pentru cã atunce nu va folosi darul acela, ce sã va nevoi sã o îndzestreadze”.

[CR 37: 7] IL 253, 7.

„Când vor fi părintii feții vii, nice într-o samă de chip nu va putea fata să-si dăruiască dzeastrele celuia ce i-au făcut silă”.

[CR 37: 8] IL 253, 8.

● Pierderea zestrei

FEMEIA își va pierde zestrea, care va fi dobândită de sotul ei:

- *„De va sti muiarea că niscare oameni au vrajbă pe împăratul au pre domnul si nu va spune sotului ei”.* [IL 214, zac. 1]

- *„De ca învrăjmăsi viata bărbatului ei ori în ce chip va vrea să afle, sau de va hi stiut pre altii cari-i vor fi învrăjmăsiind viata lui si nu va spune bărbatului său”.* [IL 214, zac. 3]

■ *„De se va vâdi că au curvit si se va da pe fată cum poruncesc dumnezeestile pravile, atunce trebue să dea de fată vâdeala aceia cu mărturii foarte credincioase”.* [IL 214, zac. 2]

■ *„i la acea vâdire, adecă prepunere de curvie, va leagea împărătească să fie cinci mărturii, si să se jure cum că au văzut cu ochii lor curvia carea se-au făcut; de-acia atunce să se crează.* [IL 214, zac. 2; Leu si Constantin împărați]

- *„De să va spăla spăla la bae cu bărbați striini fără de voia bărbatului ei, sau într-alt loc, sau va sedea la băuturi cu dânsii, adică pre la mese de veselie”.* [IL 214, zac. 4]

- *„De va mînea afară de casă fără de voia bărbatului ei, la casă striină, unde nu-i vor fi rudenii ei”.* [IL 214, zac. 5]

- *„De va fi avînd bărbatul ei vreo bănuială pre vecinu-si si-i va zice să nu meargă în casa aceuia, iară ea va mearge”.* [IL 214, zac. 6]

- *„De va mearge la vederea jocurilor să privească fără de voia bărbatului ei. Asijderea iqrăsi de va mearge la încurărea cailor să se uite unde aleargă”.* [IL 214, zac. 7]

● **Cădu-s va piiarde dzeastrele muiarea ce va fi făcut preacurvie si când nu le va piiarde. Glava 16 [CR]**

„Nu-s va piiarde numai dzeastrele muiarea ceaia ce va fi făcut preacurvie, ce încă-si va piiarde si darurile câte i-au fost dăruit bărbatul si acealea toate le va lua înapoi”. [CR 16: 1]

„Nu-s va piarde numai dzeastrele muiarea ceaia ce va fi făcut preacurvie, ce încã-si va piarde si darurile câte i-au fost dãruit bãrbatul, si acealea toate le va lua înapoi”. [IL 215, zac. 1]

- „Muiarea carea va face preacurvie, si de va vrea sã sovãiascã sã zicã cum cã bãrbatul ei **n-au făcut deplin** carea au trebuit sã facã cum face bãrbatul cu fãmeia lui, sau de va zice c-au fost nãsilnicu de o au fost **bãtînd** fãrã de cale, sau va zice cum au făcut de **sãrãcie**, sau cã nu o **hrãneaste**, atunce nu-i va folosi nice una de acestea, ce-s va piarde zeastrele toate si le va lua bãrbatul deaca o va lãsa”. [IL 215, zac. 2]

- „Cînd se va afla **sã nu fie cununati** muiarea cu bãrbatul, ce vor lãcui asa fãrã leage si vor putea sã se despartã fiecînd, si de o va prinde bãrbatul fãcînd preacurvie, iarã ea va vrea sã sovãiascã sã zicã cum au curvit, iarã n-au făcut preacurvie, fiind fãrã leage si necununati cu bãrbatul, iarã asa cu acestea cu toate judecãtoriuil va judeca sã-s piardã muiarea toate zeastrele ce va fi avînd”. [IL 215, zac. 3]

¹³ Interesant paralelism cu legiuirile cretane din sec. V î.H., care atestã superioritatea celor din urmã. Este vorba totusi de o societate matriarhalã: „Sotul nu avea dreptul nici sã vîndã nici sã zãlogeascã zestrea sotiei lui. Ea pãstra dupã cãsãtorie controlul asupra tuturor bunurilor ei. Altã trãsãturã a legislației primitive era cã sotul si sotia puteau divorta oricãnd doreau. Dar în acest caz, femeia își relua zestrea, jumãtate din ceea ce adunaserã împreunã pe timpul convietuirii si toate hainele tesute de ea. Codul de la Gotyn stipuleazã cã ea mai avea, în plus, dreptul la cinci stateri de argint dacã sotul era cel care provocase divortul, dar cã era necesar ca ea sã nu ia mai mult decãt i se cuvenea, ceea ce este un alt indiciu al caracterului matriarhal al cãsãtoriei. [...] Dacã femeia murea fãrã /p. 397/ copii, sotul era nevoit sã restituie proprietatea ei si jumãtate din ultima recoltã grupului tribal din care provenea dãnsa. (Paul Faure, *Viata de fiecare zi în creta lui Mînos -1500 î. e. n.*, pref. Em. Condurachi, trad. Em. Condurachi si Cireasa Grecescu, Ed. Eminescu, Bucuresti, 1977, p. 397 -398).

¹⁴ Dotã constituitã de pãrintele femeii, restituibilã dacã fiica precedea tatãlui ei. Cf. G. Danielopolu, *op. cit.*, p. 412 .

● Nerestituirea zestrei

Această prevedere o întâlnim, într-o formă aproape identică, în dreptul roman¹³. Tatăl era îndreptătit să păstreze după decesul soției câte 1/5 din dotă pentru fiecare copil în parte, în cazul în care era vorba de o *dota profectitia*¹⁴.

„În dreptul scris din *Moldova*, zestrea rămânea sotului în caz de despărțenie din vina soției, de moarte a ei sau deucidere în caz de flagrant delict, afară de cazul în care trăia tatăl femeii sau altă rudă care a înzestrat-o cu clauză expresă ca bunurile dotale să-i revină în caz de deces al femeii (CR gl. 16)”¹⁵.

„Toate aceste chipuri ce scriu pentru paguba dzeastrelor, să înțeleage să fie, cum am dzîs, cînd nu va avea muiarea cuconi; pentru cã dacã va avea muiarea cuconi, a cuconilor vor fi dzeastrele ei, iarã nu altuia nemãrui, ce sã dzice de vor fi cuconii cu acest bãrbat, ce-au luat dzeastrele, sau de va avea si alti cuconi cu alt bãrbat mai dentãi, tot ceia vor lua ce va fi”. [CR 16: 24]

● 4. Regimul zestrei

Inalienabilitatea

În dreptul roman înainte de Legea Iulia, *de adulteris*, bărbatul proprietar al dotei putea să înstrăineze bunurile indiferent de natura lor (mobile sau imobile), „fără nici cea mai mică restricțiune și fără chiar consimțământul femeii”¹⁶. În privința dotei mobiliare, această regulă a rămas neschimbată în legislația romană¹⁷. Inalienabilitatea zestrei a fost promulgată prin Legea Iulia, *de fundo dotali*, sub August, și care l-a

¹⁵ L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., București, 1980, p. 511.

¹⁶ G. Danielopolu, *op. cit.*, p. 416.

¹⁷ G. Danielopolu, *op. cit.*, p. 416.

¹⁸ D. Alexandresco, *Explicatiunea dreptului civil român*, tom VIII, p. 237.

¹⁹ Gh. D. Dimitrescu, *Dota în vechile noastre legiuri*, p. 220.

oprit pe bărbat să înstrăineze fondul dotal fără consimțământul soției¹⁸. Până atunci dota mobilă putea fi înstrăinată, însă cu condiția ca bărbatul să nu fie insolubil¹⁹. Din dorința protejării intereselor femeii, Justinian a asigurat toate bunurile sale dotale (mobile sau imobile, pretuite ori nu) prin constituirea unei ipoteci generale asupra tuturor bunurilor bărbatului. Măsura ultimului împărat roman nu și-a atins însă scopul pentru protejarea putea fi desființată prin simplul acord de voință al femeii dat pentru înstrăinarea fondului ei dotal. De aceea, pentru a pune la adăpost atât pe femeie, cât și pe bărbat (prin evitarea însărăcirii excesive datorate usurintei soției), interzice absolut înstrăinarea fondului dotal chiar cu consimțământul femeii²⁰.

Manualul lui Harmenopulos cuprinde dispoziții asemănătoare²¹.

Se poate observa că „fondul dotal, la Romani, nu numai în legislațiunea clasică, dar chiar și în legislațiunea justiniană, și chiar în legislațiunea în vigoare în Imperiul din Orient, după moartea lui Justinian, precum este relatată în *Basilicale* și în *Proceiron tn nomn* al lui Harme-nopolu, era inalienabil, și alte excepții nu exista de la regula inalienabilității de cât cele existente în dreptul clasic, în cas de alienare necesară, sau de estimatiune afondului dotal în momentul constituirii dotei”²².

Îndreptarea legii prevede la glava 265 că „*muiarea [...] pe zestrile ei, pân'va trăi bărbatul ei, n-are trebă cu dinsele dă le oblăduiască*” (alin. ultim.)²³.

„După legea munteană, bărbatul era dator să conserve zestrea la

²⁰ D. Alexandresco, *Explicatiunea dreptului civil român*, tom VIII, p. 237.

²¹ Art. 1488: „Femea nu poate înstrăina nimic în timpul vieții bărbatului; pentru că ea ia averea numai pentru aceea, ca să se folosească de venituri și să-și îndestuleze hrana și, bărbatului și [îndeobște] copiilor săi”. Totuși, în caz de nevoie, precizează lămurirea articolului, „poate să vândă și să înstrăineze lucruri [scil. bunuri mobile], pentru îndestularea celor ce-i trebuiesc și a copiilor săi”. În cazul în care are fi înstrăinat bunuri imobile, bărbatul avea dreptul să rezoluzioneze contractul de vânzare-cumpărare.

²² G. Danielopolu, *op. cit.*, p. 418.

²³ Jurisconsultii romani clasici stabiliseră și ei că femeia nu poate ipoteca bunurile sale dotale, prohibiție ce era urmarea logică și necesară a interzicerii înstrăinării dotei; ipotecarea fiind privită ca o alienare parțială prin constituirea unui dezmembrământ al dreptului de proprietate ce putea avea ca și consecință înstrăinarea respectivului bun (G. Danielopolu, *op. cit.*, p. 416).

²⁴ L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., București, 1980, p. 511.

²⁵ L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., București, 1980, p. 511.

valoarea primită, beneficiind de îmbunătățiri și având riscul pagubelor cauzate, deoarece <<*dobânda și paguba zeastrelor, care au luat bărbatul, la dansul vin*>> (IL, gl. 265)”²⁴.

„În dreptul scris transilvănean [...] asupra zestrei soției puteau dispune în mod egal, ca și asupra bunurilor dobândite în timpul căsătoriei chiar prin acte de înstrăinare, nu însă cu prejudicierea drepturilor copiilor sau fraților (Tr., I, 110, pr. și 1)”²⁵.

„*Comunitatea de bunuri* era prevăzută expres și în statutele municipale săsești; deoarece sotul și soția, prin căsătorie, „*intră într-o comunitate atât trupească cât și a tuturor lucrurilor*”, „*ei se folosesc după un obicei prea bun și folositor, de acele lucruri împreună cu copiii lor, pentru nevoile comune ale vieții*” (SIMS II, 4, 1 - 2)²⁶.

DISPOZIȚIA JURIDICĂ

PROPRIETATEA DE FAMILIE

„Proprietatea de familie, definită prin dreptul roman și prin legislația imperială, constituia baza economică a familiei. Tatăl, în general, nu era unicul deținător al proprietății (*regim dotal, parte de avere lăsată soției* de sotul decedat, copii emancipați etc.), dar era singurul în măsură să redacteze actele care îi priveau: testamente, donații, închirieri, dezrobiri de sclavi etc. Cu ajutorul acestor acte și în special al testamentelor ne putem face o idee despre averile familiale. Din păcate, mărturiile care ne-au parvenit nu se referă decât la marile averi și nu ne permit să ne imaginăm veniturile persoanelor mai puțin bogate”.

(Louis Brehier - *Civilizația bizantină*, p. 28.)

PROPRIETATEA FEMEII

- „Alte averi mari, mai ales după renasterea comerțului maritim în

²⁶ L. P. Marcu, în *Istoria dreptului românesc*, vol. 1, Ed. Academiei R. S. R., București, 1980, p. 511.

secolele al X-lea si al XI-lea, proveneau din afaceri. De ex., cea a lui Mihail Attaliates // , [...], s-a născut la Attalia, în primul sfert al veacului al XI-lea, din părinti de o conditie destul de modestă. Mai târziu a trebuit să cedeze partea lui de mostenire fratilor si **surorilor** sale. S-a căsătorit de două ori si una dintre **sotiile** sale i-a adus o **proprietate** la Rodosto (teren mostenit)”.

(*Mihail din Attalia -Histoire, 27 apud Brehier -Civ. biz., p. 29 -30*)

„Teodor Karabas, probabil preot căsătorit, al cărui testament există, fiind redactat în anul 1314 în prezenta a 18 preoti din aceeasi localitate si a doi călugări din m-rea Peribleptos. Căsătorit de două ori, el a donat copiilor din prima căsătorie zestrea mamei lor si **a împărțit bunurile sale între cea de a doua sotie**, copii săi si mai multi fii adoptivi. Averea sa se compunea din sase case cu unul sau două etaje, [...], plantatii de vită de vie [...]”.

(*Testament de Teodor Karabas, 59 -64 si Atonskie Dokument, ed. Bezobradov, 70 -73 apud Brehier -Civ. biz., p. 29 -30*)

● „, Bizant, ca de altfel peste tot, existau căsătorii în care autoritatea sotului nu atârna prea greu în fata vointei feminine. Asa era căsnicia lui Teodor Prodomos, poet flămând, căsătorit cu o femeie de familie bună, care îi adusese o frumoasă zestre, compusă din case, aur si argint”.

(Brehier -Civ. biz., p. 18.)

Adrian Lemeni

Timpul, analizat dintr-o dublă perspectivă: teologică și fizică

Notiunile de timp absolut și spațiu absolut încep să fie puse sub semnul întrebării în momentul dezvoltării teoretice în fizică și matematică. Mai întâi aparatul matematic este revoluționat prin apariția matematicilor neeuclidiene. Geometria lui Euclid se bazează pe axioma conform căreia printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o singură paralelă la acea dreaptă.

În 1829 este publicat primul sistem de geometrie neeuclidiană care îi aparține savantului rus N. Lobachevski. El a publicat lucrarea cu titlul *Despre bazele geometriei*. Janos Bolyai își va expune și el cercetările sale în lucrarea publicată în limba latină: *Apendice la încercare de inițiere a tineretului... în elementele matematicii pure*. B. Riemann ridică problema pe o treaptă mai înaltă publicând în 1868 *Despre ipotezele care stau la baza geometriei*.

Aceste geometrii neeuclidiene constituiau cadre mult mai adecvate pentru ca teoriile fizice să exprime realitatea materială. Se vor crea și spații diferite decât cele euclidiene, care vor contribui la apariția viitoarelor spații Minkovski și Hilbert, utilizate în teoria relativității.

Faraday și Oersted, prin experiențele lor vor eroda concepția mecanicistă asupra lumii. Fizicianul scoțian, James Clark Maxwell a construit prima teorie de câmp și anume cea a câmpului electromagnetic. Era evidentiată în acest fel existența unui realități nemecanice.

În această nouă concepție energetică asupra universului nu avem de-a face doar cu mișcarea materiei ci și cu mișcarea unei stări a materiei. Definind energia ca o funcție de stare, putem spune că pentru prima dată este evidentiată mișcarea unei realități nemateriale și care se propagă străbătând totuși materia.

Newton credea în existența unui punct în spațiu care se află în repaus absolut. Sistemul de referință absolut a fost numit de mecanicisii eter. Fată

de eter corpurile se deplasează cu o anumită viteză. Inventarea eterului ca o substanță foarte fină, imponderabilă era o expresie a limitelor fizicii mecaniciste. Mai târziu concepția asupra eterului a evoluat, fiind considerat ca un corp solid, elastic. Sunt cunoscute în acest sens încercările lui Fresnel de a deduce proprietățile luminoase din cele ale eterului, încercări continuate în direcții diferite de Navier, Cauchy, Poisson, Green și Neumann. Spre deosebire de fizica lui Newton, unde în afara corpurilor spațiul era gol, în teoriile acestora spațiul dintre corpuri și interiorul lor este umplut cu eter. A existat apoi ipoteza eterului în repaus, a eterului total antrenat de mișcarea corpurilor, a eterului parțial antrenat de această mișcare.

Inițial s-a presupus că viteza luminii este infinită (lumina se transmite instantaneu), dar apoi s-a verificat prin demonstrații, arătându-se că viteza luminii este limitată: $c=300.000$ km/sec. Prin încercarea de a determina care este viteza cu care se mișcă Pământul față de eter, într-un experiment făcut la Chicago în 1882 de A. Michelson, urmând întocmai principiile fizicii newtoniene s-a dat o puternică lovitură acestor concepții.

Fizica, prin urmare trebuia să-și definească un nou sistem de referință. Acest lucru îl afirmă pentru prima dată Ludwig Lange în lucrarea *Evoluția istorică a noțiunii de mișcare*.

Totusi pentru menținerea ipotezei existenței eterului, fizicieni ca Fitzgerald și Lorentz au lansat ipoteza că orice corp care se deplasează cu viteza V față de eter suferă o contracție în sensul că dimensiunile paralele cu direcția mișcării se micșorează. Aceste dimensiuni sunt înmultite cu un factor subunitar. Acest factor este introdus și în măsurarea timpului.

Pe baza acestor ipoteze, Lorentz a găsit relațiile de calcul ale lungimilor și intervalelor de timp în sistemele în mișcare și a arătat că aceste relații păstrează invariant ecuațiile câmpului electromagnetic. Rezultatele lui Lorentz au fost confirmate de Larmor (1900) și Poincaré (1905). În acest fel sunt înlocuite relațiile de transformări ale lui Galilei.

Relațiile de transformare ale lui Galileo Galilei se referă la valabilitatea ecuațiilor mișcării în sistemele de referință inerciale. Lorentz a modificat aceste transformări în speranța menținerii utopiei eterului.

Consecințele teoriei lui Lorentz sunt remarcabile. Un subiect va observa mereu aceleași procese indiferent dacă sistemul său de referință este în repaus față de eter sau în mișcare rectilinie și uniformă. Această concluzie echivalează practic cu anularea eterului ca sistem de referință

aflat în repaus absolut.

Metodele lui Lorentz și Poincaré necesitau un grad mare de intuiție care depășea deducționismul cartezian. Această intuiție reflectă o și mai puternică participare la fenomenul respectiv, o asumare și o mai intensă trăire a lui. Mărturiseste Poincaré: „Nici în demonstrație, logica nu este totul. Adevăratul raționament matematic este o veritabilă inducție, diferită în multe privințe de inducția fizică, dar procedând ca și aceasta, de la particular la general. Toate eforturile care au fost făcute pentru a răsturna această ordine și a readuce inducția matematică la regulile logicii n-au ajuns decât la înșuccese, rău disimulate de întrebuințarea unui limbaj inaccesibil profanului.”¹

Dar Lorentz, Poincaré și alți fizicieni până la Einstein nu au înțeles profunzimea transformărilor făcute, care impuneau o nouă concepție asupra lumii fizice. Aceasta trebuia să se bazeze pe redefinirea noțiunilor de spațiu și timp. Lucrul acesta l-a făcut în mod genial Einstein în lucrarea sa *Asupra electrodinamicii corpurilor în mișcare*, apărută în 1905, în care a pus bazele teoriei relativității restrânse.

Considerațiile lui Minkovski asupra teoriei lui Einstein, prin care se pun bazele universului cvadridimensional, sunt expuse în conferințele acestuia

Principiul relativității (1907) și *Spațiul și timpul* (1909) constituind momente de desăvârșire ale concepției unitare asupra continuumului spațiu-timp în fizica relativistă.

În teoria relativității restrânse (1905) se evidențiază caracterul relativ al spațiului și timpului și legătura spațiu-timp, dezvoltându-se o întreagă concepție pe baza continuumului cvadridimensional amintit. Se puteau alege diferite drumuri între evenimentele ce aveau loc în spațiu-timp, însă cadrul spatio-temporal în sine rămânea același. Și această viziune se schimbă în 1915 odată cu elaborarea teoriei relativității generalizate. Einstein a avut ideea genială de a afirma că gravitația nu este o simplă forță între celelalte forțe care acționează asupra cadrului fix al spațiu-timpului. El a considerat gravitația ca o distorsiune a spațiu-timpului, produsă de masa și energia continuate în acest cadru. Se evidențiază nu numai legătura dintre spațiu și timp, dar și a continuumului spatio-temporal cu materia, cu energia, cu cosmosul. Spațiul și timpul nu mai reprezintă,

¹ Henri Poincaré, *„tiință și metodă*, Ed. științifică, București, 1998, p. 195.

ca în fizica lui Galilei sau Newton, două realități independente, abstracte, detasate de lume și viață. „Descoperirea lui Einstein a schimbat complet modul în care gândim despre spațiu și timp. Ele nu mai constituie cadrul pasiv în care au loc evenimentele. Nu mai putem concepe spațiul și timpul ca pe niste entități vesnice, neafectate de ceea ce se întâmplă în univers. Acum ele devin cantități dinamice care influențează și sunt influențate la rândul lor de evenimentele care se petrec în spațiu-timp.”²

„... În teoria generală a relativității, spațiul și timpul sunt mărimi dinamice: atunci când un corp se mișcă, sau o forță acționează, aceasta afectează curbarea spațiului și a timpului și la rândul său structura spațiu-timpului afectează modul în care corpurile se mișcă, forțele acționează. Spațiul și timpul nu numai că afectează, dar sunt și afectate de orice se întâmplă în Univers. Exact așa cum nu se poate vorbi de evenimentele din Univers fără noțiuni de spațiu și timp, tot așa în relativitatea generalizată nu are sens să se vorbească despre spațiu și timp în afara Universului.”³

S-a vorbit și s-a scris mult despre presupusul experiment de la Philadelphia, în care Einstein ar fi avut un rol decisiv. Se credea că omul descoperise cheia de control asupra spațiului și timpului. Deși e un episod controversat, vom prezenta totuși câteva date despre așa-numitul experiment de la Philadelphia și despre implicațiile lui asupra concepției despre spațiu și timp.

„Philadelphia Experiment” realizat în toamna anului 1943, organizat de specialistii Marinei americane a făcut să se vorbească și să se speculeze pe marginea evenimentelor care se presupune că s-au derulat. Experimentul desfășurat sub supravegherea lui Einstein s-a făcut în condiții strict secrete, ținând cont că lumea se afla în plină conflagrație mondială. Se știe că Albert Einstein a fost un promovator al păcii. El a refuzat să se mai întoarcă în Germania după instalarea nazismului. Cunoscându-se că germanii lucrează febril la fabricarea bombei atomice, Einstein a acceptat să colaboreze la cercetările legate de fabricarea bombei atomice pentru americani. Dar mereu a atras atenția asupra imensului pericol de a se folosi asemenea arme. Inclusiv în ajunul folosirii bombei atomice de către americani împotriva japonezilor, Einstein a semnalizat despre urmările nefaste ce ar fi rezultat după folosirea unei asemenea bombe.

² Stephen Hawking, *Visul lui Einstein*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 82.

³ Idem, *Scurtă istorie a timpului*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 53.

Din păcate, războiul a constituit un cadru în care mintile unor străluciți oameni au fost folosite nu spre binele umanității ci spre dezastrul oamenilor. Istoria cunoaște numeroase astfel de exemple. Dar ce s-a întâmplat la Philadelphia în 1943? În portul din Philadelphia, asupra distrugătorului USS Eldrige –173 cu o capacitate de 1240 t, stationat într-un anumit loc s-a acționat cu un puternic câmp electromagnetic. Role imense au fost montate pe vasele apropiate. Prin producerea unui câmp magnetic rotitor foarte puternic s-a constatat ceva uluitor: distrugătorul de marină a fost învăluit într-un fel de nor verzui, apoi în ceva ca într-un fel de ceață, pentru ca să dispară definitiv din raza vizuală a observatorilor care urmăreau experimentul. În aceleasi momente s-a constatat apariția subită a navei respective în portul Norfolk. Acest port se află la o distanță de peste 400 km de Philadelphia. A urmat reapariția vasului în portul din Philadelphia după câteva momente. Această revenire a fost la fel de subită ca dispariția.

Câmpurile magnetice au fost concentrate într-un volum aproape sferic cu un diametru de $\cong 200$ m. Echipajul aflat în acest sferoid a suferit urmări grave. Cei aflați în interiorul sferoidului puternic magnetizat și apoi demagnetizat, mărturisesc că în acel interval de timp au suferit un fel de „îngheț”, n-au mai putut vorbi și n-au mai perceput mediul înconjurător în mod real. Unii din marinarii respectivi se ridicau, dispăreau în aer și reapăreau. Unul din ei a ieșit prin zidul casei (sub ochii soției și a copiilor) pentru a dispărea pentru totdeauna. Alții fie au murit, fie au avut tulburări psihice foarte grave.

Experimentul la timpul respectiv a fost efectuat în condiții de un strict secret, așa cum am mai precizat. Dar zările din Philadelphia din acele zile au redat fenomene foarte ciudate (dispariția și reapariția unor marinari) din localul „Gin Mill”. S-a discutat, s-a scris și s-a speculat mult pe marginea celor întâmplate. Aceste lucruri n-au fost confirmate niciodată în mod oficial.

S-a făcut o analogie cu triumphiul Bermudelor. Se emite posibilitatea existenței unui univers atemporal, care există simultan cu universul temporal în același spațiu. De fapt posibilitatea existenței unor universuri paralele, a unor lumi paralele, a fost afirmată odată cu apariția matematicilor neeuclidiene (Riemann, Lobacevski, Poincaré, Bolyai). În asemenea geometrii nu mai este valabilă axioma lui Euclid. De exemplu pot fi duse mai multe paralele printr-un punct exterior unei drepte la acea dreaptă. S-a emis ipoteza că anumite efecte ale magnetismului terestru ar avea din când în când intersecții cu factori fizici variabili ai universului paralel

atemporal. În aceste conditii nave, avioane, echipaje surprinse trec în mod accidental în universul atemporal coexistent.

Bineînțeles se poate specula enorm si de multe ori exagerat asupra timpului. Nu am vrea aici să ne hazardăm în astfel de speculatii. Cert este că teoria relativității demonstrează matematic si s-a confirmat experimental că timpul nu trece la fel pentru toată lumea. Depinde de conditiile în care se află observatorul care măsoară trecerea timpului. De exemplu, pentru cineva aflat într-o rachetă cu o anumită viteză v față de Pământ timpul trece mai „încet” pentru această persoană. Astfel dacă mijloacele tehnice existente astăzi ar face posibilă construirea unei rachete care să se deplaseze cu o viteză apropiată de cea a luminii, pentru un astronaut care s-ar deplasa cu această rachetă câteva zile, reîntorcându-se pe Pământ ar constata că au trecut de fapt câteva zeci de ani terestri. E posibil ca el să nu mai găsească pe nimeni în viață, dintre cei care au trăit în momentul plecării lui de pe Pământ. O experiență foarte comună si simplă pe care o poate încerca oricine, o propune Einstein. El a observat că deplasându-se pe jos, trecând prin fata unui orologiu dintr-un turn el observă miscarea acelor indicatoare ale ceasornicului într-un anumit ritm. Trecând apoi cu tramvaiul prin fata aceluiași orologiu, el observă că acele ceasornicului se mișcă într-un ritm mai lent. Deci timpul are altă dimensiune pentru observatorul din tramvai. Bineînțeles că această diferență este destul de greu sesizabilă, pentru că viteza tramvaiului este destul de redusă. Însă dacă am avea posibilitatea de a ne afla într-un mijloc cu o viteză foarte mare (de exemplu, care să tindă spre viteza luminii) diferența de timp percepută de un observator aflat într-un asemenea mijloc ar fi semnificativă.

Pe plan auditiv am putea face o analogie cu efectul Doppler. S-a demonstrat că undele sonore emise de un corp aflat în viteză față de noi au lungimi de undă diferite, în functie de sensul deplasării (dacă respectivul corp se îndepărtează sau se apropie de noi). De exemplu un tren care se apropie de noi are un suierat mai ascuțit (unda sonoră emisă de el are lungime de undă mai mică, respectiv frecvență mai ridicată. Cunoastem relatia de invers proportionalitate între lungimea de undă l si frecvența unei unde sonore v : $v=1/\lambda$. Apoi un tren care se îndepărtează de noi are un suierat mai „înăbusit”, mai „stins” (unda sonoră emisă de el are lungime de undă mai mare, respectiv frecvență mai scăzută). Deci noi auzim anumite sunete si în functie de viteza corpurilor care emit acele sunete, raportată față de noi. La fel este si cu perceperea timpului. Noi percepem

timpul într-un anumit mod, în funcție de viteza noastră față de respectivul sistem de referință.

Aceste considerații au substrat științific și au fost clarificate și adâncite în cadrul teoriei relativității restrânse elaborate de Albert Einstein. Deci nu se mai poate vorbi de un timp neutru, absolut, indiferent de sistemul de referință la care ne raportăm. Caracterul absolut al timpului nu mai este de actualitate. Acel timp aprioric al lui Kant, care preexistă oricărei experiențe externe și interne, acel timp al științei și filosofiei din secolul al XVIII-lea aparține de domeniul trecutului.

Determinismul aplicat asupra spațiului și timpului a fost depășită de fizica relativistă. Odată cu descoperirea principiului de nedeterminare al lui Heisenberg și a fizicii cuantice s-a ajuns la o viziune tot mai dinamică referitoare la timp, la spațiu, la cosmos. Mecanica cuantică va fi aplicară nu doar asupra microparticulelor în mișcare, ci inclusiv asupra structurii spațiului și a timpului.

Fizicianul american Richard Feynman a devenit cunoscut în 1949 pentru lucrarea sa despre teoria cuantică a luminii. El a primit premiul Nobel în 1965 împreună cu un alt american Julian Schwinger și cu fizicianul japonez Shinichiro Tomonaga. Feynman a introdus conceptul de sumă a istoriilor. Astfel un sistem fizic nu are o singură istorie în spațiu-timp ci există posibilitatea mai multora. Acest concept deschide o perspectivă fantastică interrelaționării, libertății existente în microstructura materiei. Dar nu e cazul în studiul de față să detaliem aspecte deosebit de spectaculoase ce tin de microfizică și implicațiile lor pe plan teologic și filosofic. Totuși e interesant de precizat că acest concept de sumă a istoriilor se poate aplica și în cazul structurii continuumului spațiu-timp. Nu se știe exact cum se va calcula această sumă a istoriilor spațiu-timpului, dar se știe sigur că e mai ușor să se efectueze aceste calcule în așa numitul timp imaginar. Acest timp imaginar este diferit de timpul real, pe care îl cunoaștem noi, dar nu este separat de el. Timpul imaginar este un timp virtual, potențial care poate fi actualizat în timp real.

Existența acestui timp imaginar arată că istoria cosmosului nu este una univocă, ci una din multele posibile. Astfel este posibilă corelația între istoria cosmosului și istoria umanității. Omul nu poate fi separat de cosmos, istoria lui împletindu-se cu cea a universului. Destinul omului este indisolubil legat de destinul cosmosului. Mai mult decât atât, conceptul de timp imaginar ne ajută să surprindem libertatea creației (prezența lui Dumnezeu în lume) care se actualizează într-o adâncă și fină corelare cu

libertatea omului. Este o perspectivă cu implicații asemănătoare cu cele existente în teologia ortodoxă.

Timpul imaginar reliefază dinamica istoriei, ne ajută să ne formăm o viziune fenomenologică asupra desfășurării istoriei. Concepția fizică despre timpul imaginar îl ajută pe om să-și constientizeze responsabilitatea de a-și asuma rolul de „preot al creației” (în viziunea patristică). Regăsim implicații ce tin de dinamica vieții duhovnicești. Stephen Hawking, unul din marii fizicieni contemporani, declară: „Timpul imaginar este deja un loc comun pentru literatura științifico-fantastică. Dar timpul imaginar este mai mult decât literatură sau truc matematic. El este ceva care dă forma Universului în care trăim.”⁴.

Existența timpului imaginar și considerarea lui ca a patra dimensiune în Universul cvadridimensional alături de spațiu, conferă o viziune „eshatologică” asupra creației. Rene Guenon afirmă: „...ceea ce joacă rolul celei de-a patra coordonate nu este timpul, ci ceea ce matematicile numesc timpul imaginar; iar această expresie care nu reprezintă decât o particularitate a limbajului ce provine din întrebuintarea unei notații absolut convenționale, capătă aici o semnificație destul de neprevăzută. Într-adevăr, a spune că timpul trebuie să devină imaginar pentru a fi asimilat celei de-a patra dimensiuni a spațiului, nu este altceva, în fond, decât a afirma că pentru aceasta el trebuie să înceteze a exista ca atare, altfel spus transformarea timpului în spațiu nu e propriu-zis realizabilă decât la sfârșitul lumii.”⁵

Caracterul calitativ al spațiului și al timpului este reliefat în actualitate și de teoriile morfologice (teoriile care descriu în măsura posibilităților apariția, menținerea și dispariția formelor într-o multitudine de domenii).

Din multitudinea teoriilor morfologice vom exemplifica două: teoria catastrofelor și teoria fractalilor. Teoria catastrofelor aparține matematicianului Rene Thom. El va debuta cu această denumire a teoriei sale într-un articol din 1966: *Une theorie dynamique de la morphogenese*. Teoria oferă o metodă generală de studiu a schimbărilor discontinue, a salturilor calitative. Termenul de catastrofă nu are înțelesul său cotidian. Din punct de vedere matematic o catastrofă apare atunci când o variație continuă a cauzelor produce o variație discontinuă a

⁴ Idem, *Visul lui Einstein*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 91.

⁵ René Guenon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 166.

efectelor. Este contrazis în acest fel principiul: „cauza egalează efectul” (Thoma d’ Aquino) sau principiul enunțat de Leibnitz: „Cauza și efectul depind până în detaliu de cea mai mică circumstanță, cu toate că orice efect depinde de o infinitate de cauze sicu toate că orice cauză are o infinitate de efecte”⁶.

Teoria fractalilor, fundamentată de Mandelbrot, începând din 1975, contrazice viziunea simplificatoare a lui Galilei, care reducea spațiul la o sumă de figuri geometrice regulate. Această teorie se bazează pe geometriile neeuclidiene, folosește concepte elaborate de matematicieni ca Peano, Cantor, Lebesgue, Hausdorff. Mandelbrot prin noua lui geometrie conferă o nouă semantică matematicii, insistând asupra legăturii efective dintre realitatea imediată și figurile geometrice care o modelează. El introduce notiunea de dimensiune fizică a unei figuri geometrice idealizate. „Dar ce este în definitiv cu exactitate o dimensiune fizică efectivă? Este aici o notiune intuitivă, care își are rădăcina în starea geometriei arhaice grecești, dar care merită să fie reluată și reconsiderată. Ea se raportează la relațiile dintre figuri și obiecte, primul termen denumind idealizări matematice, iar al doilea termen denumind date ale realului”⁷.

Teoriile amintite evidentiază aspectele calitative ale spațiului și timpului. În acest fel se favorizează revenirea la concepția omului religios asupra acestor coordonate. Rene Guenon mărturiseste: „Spațiul ca și timpul, definesc existența corporală, dar aceste condiții sunt diferite de materie sau mai degrabă de cantitate, des se combină evident cu aceasta; ele sunt mai puțin substanțiale, deci mai apropiate de esență, și într-adevăr acest lucru implică existența în ele a unui aspect calitativ”⁸.

Un alt aspect care apropie teoria formelor de viziunea tradițională a omului îl constituie ciclicitatea timpului. Omul lumii tradiționale avea o concepție ciclică despre timp (timpul era unul al sărbătorilor care se cerea mereu reactualizat). Teoria structurilor disipative (din cadrul teoriilor morfologice) redescoperă un timp care evidentiază realitatea schimbărilor și care are un caracter ciclic. Nu avem ca în fizica clasică un timp care concepe evoluția ca pe o succesiune de stări eterogene. Trecerea de la o stare la alta este continuă, timpul nu mai înseamnă repetarea indefinită a aceluiași lucru, ci este sinonim cu creația.

⁶ Alain Boutot, *Inventarea formelor*, Ed. Nemira, București, 1997, p. 23.

⁷ Benoît Mandelbrot, *Obiectele fractale*, Ed. Nemira, București, 1998, p. 20.

⁸ René Guenon, *op. cit.*, p. 41.

„Reprezentarea ciclică stabilește în mod precis o corespondență între fazele unui ciclu temporal și direcțiile spațiului; e de ajuns, ca să ne convingem, să considerăm un exemplu luat dintre cele mai simple și mai imediat accesibile, acela al ciclului anual, care joacă, așa cum se știe, un rol foarte important în simbolismul tradițional, și în care cele patru anotimpuri sunt puse în corespondență respectiv cu cele patru puncte cardinale.”⁹

Nu ne propunem în cadrul de față să facem o analiză a „timpului” ca și concept analizat de diferite filosofii, religii sau științe. Dar vom face câteva observații pe marginea acestui timp relativ proclamat de teoria relativității. Este foarte clar că nici măcar nu ne propunem să insinuăm cumva că Einstein sau alți savanți ar fi făcut într-un fel sau altul vreă legătură între timpul relativ și considerațiile pe care le vom face. Dar acest timp relativ ne îndeamnă în mod implicit la un anumit tip de considerații.

Omul arhaic avea o anumită reprezentare a timpului. Pentru acest om timpul nu însemna o însiruire monotonă, indiferentă a clipelor. Timpul nu se constituie într-o succesiune de momente, lipsite de semnificație. Timpul era văzut în dimensiunea sacră. Omul arhaic avea această viziune religioasă, spirituală asupra lumii ca întreg. Timpul făcea parte din existența lui. E firesc atunci ca acest timp să fie unul sacru. Omul își reprezenta timpul ca o manifestare a sacralului. Deci e fals să credem că pentru omul religios exista un timp sacru și un timp profan. Nu exista această distincție. Există un timp sacru în cadrul căruia existau anumite discontinuități, în sensul că erau anumite momente care erau încărcate de sacru într-un mod mai deosebit decât altele. Deci timpul nu este omogen, nediferențiat. El prezintă anumite singularități. Acestea sunt date pentru omul religios de sărbători. Într-un asemenea context al sărbătorii timpul este și mai mult sfânt decât timpul cotidian. Dar e foarte interesantă reversibilitatea sărbătorilor în viața omului religios. Anul liturgic, de exemplu pentru un creștin, ne pune în față anumite perioade liturgice. Fiecare perioadă liturgică (fie că e vorba de Octoih, Triod sau Penticostar) e caracterizată de anumite evenimente centrale din viața Mântuitorului. Aceste evenimente dau un duh specific, o anumită stare perioadei liturgice. ²¹ Anul calendaristic, prin succesiunea lunilor care formează anumite anotimpuri, prezintă un timp ciclic. Deci pentru omul arhaic timpul este

⁹ *Ibidem*, p. 46.

ciclic. Chiar dacă timpul este ireversibil el se desfășoară într-un cadru ciclic. Această percepere a unui timp ciclic îl ajută pe om să-și păstreze tradiția. El revine mereu într-un timp caracterizat de anumite obiceiuri. De exemplu un creștin are anumite obiceiuri concrete de Crăciun, de Paști, de Rusalii, de Sfântul Apostol Andrei etc. Aceste obiceiuri din creștinism au transfigurat de fapt obiceiuri existente într-o tradiție preexistentă creștinismului. Această tradiție este una religioasă, nu pur mitologică. Taina constă tocmai în aceasta: în transfigurare, nu în anulare. Creștinismul nu anulează o anumită realitate, ci o transfigurează. De fapt acesta este sensul autentic al abordării unei probleme. Când ne confruntăm cu o problemă rezolvarea nu constă în a o respinge, a ne prefăca că ea nu există. A o rezolva înseamnă a ne-o asuma și a ne strădui s-o depășim. Cu alte cuvinte, nu e vorba de anulare, ci de depășire într-un sens superior. Ideea aceasta a ciclicității timpului ne este pusă în față de fizica actuală. Se știe că modelul acceptat astăzi de știință pentru formarea Universului este așa numitul „big bang”. Dar noi, cei care trăim astăzi într-un anumit spațiu și timp, e foarte greu să ne închipuim acest „big bang”. De multe ori traducem acest termen prin „marea explozie”. Englezii, mai aproape de o reprezentare adecvată a acelei stări inițiale, propun formula „marele pocnet”. Ideea de explozie înțeleasă de omul de astăzi nu redă corect ceea ce se presupune că a fost atunci, la începutul timpului. Noi percepem de obicei explozia într-un sens obișnuit: adică o explozie a materiei într-un anumit spațiu vid. Dar nu a fost deloc așa. „Big bang”-Universul arată de fapt nu numai o explozie a materiei, ci și o explozie a timpului și spațiului. Adică nu a explodat materia într-un spațiu vid, ci asistăm efectiv la o creare a spațiului și timpului, simultan cu extinderea materiei în timp și spațiu. De aceea putem vorbi de o apariție a lumii odată cu timpul, nu în timp. Știința cu posibilitățile de astăzi a realizat un scenariu în sens invers săgetii timpului până la timpul $t = 10^{-43}$ s, numit „zidul lui Planck”. Dincolo de acest timp nu se poate ști ce a fost. În acea singularitate inițială știința nu va putea ști niciodată ce a fost, pentru că în momentul absolut originar ($t = 0$), practic nu exista spațiu, timp, materie. Nu exista decât „nimicul”. Dar acest „nimic” nu trebuie înțeles ca un principiu existent prin el însuși. Bineînțeles că se poate vorbi foarte mult și variat despre acest „nimic”. Se pot elabora diverse teorii ale „nemicului”. Dar nu avem intenția de a aborda în cadrul acestei lucrări teoriile respective. Interesant este că anumiți savanți, prin calculele lor propun existența

unui univers reversibil, care să presupună un timp reversibil. Ei prezic un moment în care se va declansa așa zisa „big crunch” (marea implozie). S-a demonstrat experimental că universul actual este în expansiune (deplasarea spre roșu în spectrul culorilor a undelor emise de galaxiile îndepărtate). S-au făcut laborioase calcule prin care se arată că la un anumit moment galaxiile își vor încetini vitezele unele față de altele, apoi vor atinge o viteză, urmând apoi să se apropie unele față de altele, în cele din urmă ciocnindu-se și având loc acea „big crunch”. Universul se distruge. Apoi va avea loc un alt „big bang”, urmat de altă „big crunch”. Ciclul se va repeta la infinit. Această concepție proclamă ca atare existența timpului reversibil. În plan filosofic și religios, credem că această concepție este tributară religiilor orientale. Multi fizicieni au aderat la aceste religii (Fritjof Capra o mărturisese explicit în lucrarea lui „Taofizica”) și s-au lăsat influențați în cercetările lor de asemenea concepții.

Credem că importantă nu este reversibilitatea sau ireversibilitatea timpului, esențială este ciclicitatea lui! Un om nu poate experimenta în viața lui dacă timpul este reversibil sau ireversibil (nu vom discuta aici despre posibilitatea călătoriilor în timp cu anumite mașini speciale), dar el experimentează ciclicitatea lui. Timpul prezentat de teoria relativității ne readuce în memorie timpul înțeleș de omul arhaic. Pentru acest om, timpul nu trecea în mod identic, el era perceput în mod diferit în funcție de comportamentul omului. Filosofia și știința modernă s-a îndepărtat de această viziune. Pentru omul modern, timpul nu prezintă discontinuități el este o succesiune echidistantă, neutră a clipeilor. Acest om se va lăsa tot mai mult dominat de o viziune pragmatică asupra lumii. Pentru el știința înseamnă o sporire a pragmatismului, o creștere a posibilităților tehnice și tehnologice. Acest lucru reiese foarte clar din afirmația făcută de pozitivistul din secolul trecut, Auguste Comte: „...a ști și a prevedea, iar a prevedea e a putea.”. „Știința este redusă la determinism. Acest determinism este unul atotputernic care dă posibilitatea de a realiza multiple mijloace materiale. Transferarea concepției deterministe în planul moralei („totul îmi este permis” – personajele lui Dostoievski) va avea consecințe catastrofale pentru omenire. Pentru omul modern timpul nu mai este ciclic, el este liniar!

Absența conștiinței unui timp ciclic în viața omului face pe acest om să fie predispus mai ușor să abdică de la tradiție. Un om care percepe timpul

ca o desfășurare liniară a clipelor, va trăi într-un prezent fals. Pentru că nu ne putem imagina un prezent autentic, separat de trecut și de viitor. La fel un viitor prezis de un astfel de om nu poate fi decât unul iluzoriu. Această situație poate fi analizată în istorie sub diverse nuanțe. Asistăm în istorie la anumite revoluții sau mișcări care răstoarnă valori consacrate, tradiționale pentru a impune altele, dăruite la rândul lor și așa mai departe. Este un demers menit să relativizeze totul. Omul contemporan trăiește astăzi drama unor astfel de timpuri. Pentru el nu mai există valori de referință, incontestabile, de neînlocuit. Totul este atacabil și înlocuibil. Omul de azi crede că a fi liber înseamnă a face orice, a dispune oricum de sine, de semenii și de cosmos.

El nu recunoaște sensul încorporat în timp. El deturneză sensul autentic pentru a-i da un sens iluzoriu și în cele din urmă autodistrugător. Sensul adevărat al timpului este cel pe care i l-a conferit Dumnezeu dintru început: să fie un cadru în care omul să actualizeze și să înainteze în comuniunea vesnică, eternă cu Dumnezeu.

Aici regăsim acea taină a creștinismului de a transfigura o realitate dată, despre care am vorbit anterior. Menirea noastră ca oameni este aceea de a regăsi (nu de a inventa!) sensul timpului dat de Dumnezeu. În vesnicia lui Dumnezeu este presupusă posibilitatea existenței timpului, dar a unui timp în care să se concretizeze un răspuns liber din partea omului la chemarea de iubire din vesnicie a lui Dumnezeu.

Considerăm că în această perspectivă trebuie înțelese cuvintele rostite de Ecclesiastul: „...Vreme este să te naști și vreme să mori; ...vreme este să rânesti și vreme să tămăduiești; ...vreme este să plângi și vreme să râzi; ...vreme este să iubești și vreme să urăști...” (Ecclesiastul 2, 1 – 8). Aceste cuvinte nu ar trebui înțelese în sensul că omul ar dispune de timp și că are vreme să facă de toate: să se nască, să plângă, să râdă, să iubească etc. Omul nu dispune de timp, el trăiește în timp și are menirea să regăsească sensul încorporat în timp. Expresia „vreme este” nu înseamnă că omul „are” vreme. Este diferența fundamentală între „a fi” și „a avea”. Omul nu are timp, el este în timp. ^ai dacă el este în timp va fi capabil să actualizeze la momente diferite sensurile puse de Dumnezeu în timp. În acest fel el se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu. În această perspectivă omul trăiește timpul ca o înaintare spre vesnicie.

Cum ne-am explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate?

Ni se pare că ei au mult mai mult timp decât oamenii obișnuiți. Dar de fapt ei *nu au* timp mai mult, ei *sunt* în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul firesc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni au identificat voia lui Dumnezeu în timp și atunci ei înfăptuiesc ceea ce îi împlineste. Acești oameni trăiesc adierea vesniciei încă de aici, ei actualizează timpul prefăcându-l în eternitate. Așa trebuie să înțelegem acele cuvinte din Apocalipsa 10, 6, „...timp nu va mai fi”. Nu e vorba de o anulare a timpului, ci de o transfigurare a lui în eternitate. Acum omul a ajuns la o asemenea comuniune cu Dumnezeu încât nu mai poate să cadă din această stare, în timp. De-acum înainte și pentru toată vesnicia omul va înainta în mod continuu, dar nu monoton într-o comuniune tot mai adâncă cu Dumnezeu.

Ecclesiastul mărturiseste explicit rostul timpului, câteva versete mai departe după ce enunță vremea tuturor lucrurilor. Astfel el spune: „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase și *la timpul lor*; El a pus în inima lor *vesnicia*, dar fără ca omul să poată înțelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârșit.” Deci fiecare lucru are un rost al său, un timp al său. Dar Dumnezeu a pus dintru început în firea lucrurilor vesnicia ca stare potențială, care urma să fie actualizată în timp. Însă omul cu cunoașterea lui discursivă nu a avut acea percepere totală a timpului. El nu poate depăși o viziune secvențială despre timp. Pe când la Dumnezeu nu este timp, este doar vesnicie! E nevoie să ne ostenim pentru a înțelege fiecare clipă ca o sansă de sporire a noastră în comuniune cu Dumnezeu. Timpul ne este dat, este un dar pe care l-am primit, nu îl avem noi.

Având această reprezentare asupra timpului viața noastră poate fi înțeleasă în mod fundamental altfel. Înțelegând și trăind timpul ca pe un dar de la Dumnezeu, avem șansa de a-l transfigura în vesnicie. Dar vom reuși acest lucru numai prin raportare la Dumnezeu, nu prin noi înșine. Este foarte sugestiv că oamenii duhovnicești și în general un om ancorat în tradiție, în mod cotidian, nu folosesc expresia „am timp”. Ei spun „dacă dă Dumnezeu”, „dacă îmi ajută Dumnezeu”. Acești oameni fac anumite lucruri nu dacă au timp, ci dacă Dumnezeu le îngăduie, dacă îi ajută. Adică ei fac acele lucruri doar dacă se înscriu în voia lui Dumnezeu și omul trăiește cu conștiința că le îndeplinește nu cu puterile lui proprii, ci prin raportare permanentă la Dumnezeu.

Pentru a ajunge să trăiască o asemenea stare e nevoie de a trăi viața ca o permanentă stare de rugăciune. De fapt a trăi în timp înseamnă a trăi în viață, a trăi în sens. Riscăm să iesim din viață în momentul când

percepem timpul în două situații extreme: când trăim *sub* timp (agitatie, viteză, stres, devenind victime ale propriilor agende) și când trăim *în afara* timpului (asa zisele momente de „plictiseală”). A învinge timpul înseamnă a trăi în el pentru a-l depăși, pentru a-l transfigura.

Valorificarea lui trebuie înțeleasă într-un sens superior nu pragmatic. Așa ne vom bucura de sensurile luminoase ale existenței, date de trăirea timpului. De fapt a câștiga timp nu înseamnă a obține cât mai mulți bani. A câștiga timp înseamnă a câștiga viață! Așa vom înțelege cuvintele biblice „răscumpărând vremea”. Viata în unele situații înseamnă a îndura timpul, alături de a acționa asupra lui. Acest lucru se observă în numeroase rituri și mituri. Există un raport între timpul grăbit (condensat, concentrat) și timpul real.

Fie că se grăbește încoltirea bobului de grâu („grăul din iesle” de Crăciun – în sudul Franței); fie amânarea unui termen fatal cu ajutorul unei povești interminabile a unui martir vegetal, ambele situații reflectă realitatea că timpul înseamnă viață. Foarte plastic găsim exprimări în tradițiile românești – ciclul grăului din „Plugusorul” – e vorba aici de adevăratul ciclu al pâinii.

În tradiția românească există o povestire: „Povestea pâinii.” Se relatează cum o petrecere de nuntă este tulburată de venirea unui balaur. Colacul de nuntă, stând pe masă, în mijlocul invitaților, ia cuvântul și își povesteste ciclul existenței sale. (un răbdător martiriu). Apoi îi strigă balaurului: „a pe toate le-am răbdat! Răbdă si tu...”¹⁰

Dar pentru a ajunge la o asemenea măsură e nevoie de trăirea vieții ca o continuă rugăciune. Timpul înseamnă viață, dar viața este dată de prezenta rugăciunii. Rugăciunea ne devine un mod de viață. Așa putem înțelege cuvintele Sfântului Apostol Pavel care ne îndeamnă să ne rugăm fie cu vreme, fie fără vreme și apoi ne spune explicit: „Rugati-vă neîncetat.

Sfântul Apostol Pavel folosește cuvântul „vreme” întocmai ca Ecclesiastul. Vremea înseamnă împlinire a unui rost dat. Aici este vorba de rugăciune. Nu trebuie să ne rugăm doar la anumite momente prevăzute, ci va trebui să ne dăm toată silinta pentru a transfigura viața noastră (vremea în care trăim) într-o rugăciune continuă.

Conceptia teologiei răsăritene despre timp și spațiu este una de o

¹⁰ Marianne Mesvil, *Emologul între sarpe și balaur*, Ed. Paideea, București, 1998, p. 123.

dinamică extraordinară, cu adânci implicații în viziunea asupra lumii, asupra modului concret de a fi. Diferența dintre vesnicie și timp asigură existența acestei perspective dinamice. Prin distincția enunțată se poate evidenția deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu și lucrările Lui. Vesnicia o raportăm la existența lui Dumnezeu în Sine (El există ca Dumnezeu al iubirii din vesnicie până în vesnicie). Timpul îl raportăm la lumea noastră, dar această distincție ne pune în vedere taina creației. Teologia răsăriteană vorbește de „creatio ex nihilo”. Momentul „de început” în care creația este adusă la existență înfățișează intersecția eternității cu timpul. Dar lumea a fost chemată spre transfigurare, spre îndumnezeire. Această realitate o putem observa și din perspectiva învesnicirii timpului, concepție specifică omului religios.

Astfel, concepția teologiei ortodoxe despre creația „din nimic”, prin faptul că stabilește clar diferența dintre creat și necreat, oferă cadrul unei credințe într-un Dumnezeu al iubirii. Dumnezeu treimic cheamă lumea la o infinită iubire. Distincția între firea creată și necreată asigură împlinirea vocației creației: aceea de transfigurare. Există o libertate a creației; cea autentică duce la împlinirea vocației. Libertatea sinucigasă duce la o separare față de Dumnezeu. Foarte interesant este că deși lumea a fost făcută din nimic și în timp, ea va rămâne în vesnicie, indiferent de opțiunea ei. „Creaturile au libertatea sinuciderii ontologice, însă ele nu se pot aneantiza, nu se pot elibera de existență. Creatura este indestructibilă în esența sa și în formele sale constitutive și ea nu se va aneantiza niciodată... Prin fiat-ul creator lumea este chemată invariabil la existență, pentru totdeauna.”¹¹

Nimicul nu trebuie înțeles ca un principiu de sine stătător. În caz contrar am avea o concepție dualistă despre lume, în care Dumnezeu și nimicul ar fi cei doi factori care contribuie la apariția lumii. Nimicul constituie mediul în care Dumnezeu își revarsă dragostea, aducând la existență creația. În teoriile fizicii actuale sunt multe concepții care trimit la „creatio ex nihilo”. În lucrarea „Principiul antropoc cosmic” a lui John D. Barrow și Frank Tipler se precizează: „Un număr de modele de gravitație cunantică a creației din nimic al întregului univers, incluzând spațiul și timpul, au fost realizate. Ideea comună a tuturor acestora este

¹¹ George Florovsky, *Ideea de creație în filosofia creștină*, în rev. „Teologie și viață”, nr. 1 – 4 / 1998, p. 38.

¹² John Barrow, Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Ed. Clarendon, Oxford, 1986, p. 443.

că universul își are originea într-un punct din trecut. Cel mai cunoscut model al creației din nimic este datorat lui Hartle și Hawking”¹².

Deși timpul nu e identic cu vesnicia, el nu e într-un raport antagonist cu vesnicia. Vesnicia poartă în interioritatea ei posibilitatea timpului, dar și timpul e susceptibil de a fi transformat în eternitate. Această perspectivă dinamică exprimă posibilitatea comuniunii infinite a lui Dumnezeu cu întreaga creație, posibilitatea existenței unui răspuns liber din partea creației care să fie actualizat prin comuniunea vesnică cu Dumnezeu. Timpul nu este o desfășurare a eternității, el este intervalul în care lumea, în frunte cu omul – coroana creației – răspunde dragostei infinite a lui Dumnezeu în dialogul absolut al iubirii. „Dumnezeu se dăruiește întreg creaturii temporale pentru că ea e făcută pentru vesnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primește în Sine pentru vecie conținutul ce se câștigă în timp, și creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate.”¹³

Deci timpul îl putem vedea ca un interval între chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru, astfel încât trebuie asumat cu o responsabilitate maximă în care constă de altfel și dimensiunea autentică a libertății. Timpul implică libertatea creației. Fiecare dintre noi avem ocazia în cadrul temporal în care trăim să ne asumăm starea de jertfelnicie, prin dăruirea de sine eternizând timpul. Numai în această stare putem spune că nu pierdem timpul, că nu-l anulăm ci îl transformăm în eternitate. „Trăirea în timp e trăire din harul lui Dumnezeu sau moarte și obținere a vieții, mereu din mâna lui Dumnezeu. Dar numai întrucât așteptarea morții pentru tine însuți înseamnă a accepta să trăiești în Dumnezeu, această moarte aduce adevărata viață. Altfel mori fără să vrei fată de fiecare clipă, fără să obții viața.”¹⁴

¹³ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime și creația lumii din nimic în timp*, în „Revista Mitropoliei Olteniei”, nr. 2 / 1987, p. 23.

¹⁴ Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 132.

NOTE, COMENTARII, VOCI ÎN ACTUALITATE

Gerd Stricker

Canonizarea tarului Nicolae al II-lea ¹

Duminică, 20 august 2000, în catedrala „Hristos Mântuitorul” din Moscova, în cadrul unei slujbe impresionante, oficiate de însuși Alexei al II-lea, patriarhul Bisericii Ortodoxe Ruse, au fost canonizati (trecuri în rândul sfinților) 1154 de creștini ortodocși. 57 dintre acestia (episcopi, călugări, preți), care au trăit în secolele 16-20, au fost canonizati din motive diferite. Dintre acestia, 34 de călugări din mănăstirea Walaam au suferit martiriu, în anul 1576. Cel mai mare număr de martiri îl constituie 860 de victime ale regimului sovietic. Lor li se alătură alte 230 de victime ale aceluiași regim, cinstiti deja, ca sfinți, în unele eparhii rusești, cinstirea lor generalizându-se acum. În cele din urmă - și acesta a fost motivul unor controverse aprinse, care au durat ani de zile în spațiul bisericesc și laic, a fost canonizat și ultimul țar rus Nicolae al II-lea Romanov, cu întreaga sa familie. El soția lui, Alexandra Feodorowna (născută – printesa Alix din Hessen-Darmstadt) fiul lor Alexei și cele patru fiice, Olga, Tatiana, Maria și Anastasia, au fost împușcati la 17 iulie 1918 din ordinul lui Lenin, în Ecaterinburg. Două icoane au fost deja pictate pentru noii sfinți. Ei vor fi cinstiti în fiecare an la 24 ianuarie (4 februarie – noul stil).

De la căderea Uniunii Sovietice, (de acum aproape zece ani), Patriarhia Moscovei s-a confruntat cu problema canonizării tarului Nicolae. Chestiunea, cu valente emotionale, a devenit și mai complicată, din momentul în care Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora, a canonizat fa-

¹ Gerd Stricker, *Zar Nikolaus der Heilige. Einige Fragen zur Kanonisierung des letzten russischen Kaisers und seiner Familie*, în „Glaube in der zweiten Welt”, nr.9/2000 p.12-18

milia tarului, în anul 1981. De altfel, chiar și în cadrul Bisericii Ruse din diaspora, această chestiune a fost controversată, Biserica din diasporă găsiind solutia de a canoniza familia tarului împreună cu alți mii de noi martiri din timpul regimului sovietic. Unul din argumentele cele mai aprinse ale Patriarhiei Moscovei împotriva canonizării familiei tarului a fost următorul: „în spatele acestei canonizări nu ar exista absolut nici un motiv religios, ci doar motive exclusiv politice”. De aceea, și în cazul canonizării, în anul acesta, a familiei tarului, de către Patriarhia Moscovei, nu pot fi excluse motivele politice.

Cu puțini ani în urmă, conducerea Patriarhiei Ruse ar fi respins, mai mult sau mai puțin hotărât, o astfel de canonizare. De aici, și întrebarea îndreptătită: cum trebuie interpretată schimbarea radicală a atitudinii în această privință, înțeleasă de mulți apuseni tot mai mult ca retrogradă, înclinată spre obscurantism; în același timp, această canonizare denotă o oarecare lipsă de orientare a Patriarhiei, care dă impresia, pentru moment, că ar fi, în mod aproape exclusiv și „pragmatic”, ocupată cu depășirea conflictelor minore sau esențiale existente, fără a urma însă o linie clară.

Fără îndoială, canonizarea familiei omorâte, a tarului, a fost înțeleasă de toate grupările din Patriarhie (indiferent că au fost pentru sau împotriva) sub auspiciile politice, ca o condamnare a statului comunist, ca stat culpabil. Mulți episcopi au urcat scara ierarhică în contextul de atunci, al structurilor sovietice existente. De la căderea Uniunii Sovietice, ei se opun unei confruntări fundamentale și critice cu statul sovietic, și condamnării sale; din aceste motive, s-au opus mult timp și canonizării familiei tarului, lor alăturându-li-se milioane de credincioși, care s-au îndreptat spre Biserică, abia după prăbusirea comunismului. De cealaltă parte, au existat milioane de credincioși, care l-au cinstit pe țar, încă din timpul regimului sovietic, și care au cerut acum, în mod vehement, canonizarea, fiind sprijinți masiv de masa naționalistilor și a „hiperpatrioților”, care văd în Biserica Rusă, mai întâi de toate, întruparea naționalismului rusesc. Conducerea Patriarhiei Moscovei, care este desigur, amenințată în diverse aspecte, de o schismă, a trebuit să găsească în această dilemă, un compromis.

^aÎn acestă arăta în felul următor: nu a fost canonizat în mod special, doar țarul și familia lui, ci ei figurau doar ca șapte persoane printre alți mai mult de o mie de martiri. Autoritățile bisericești au afirmat frecvent, faptul că țarul împreună cu familia sa nu au fost canonizați în calitate de

reprezentanti ai monarhiei; de fapt ei sunt prezentati în lista sfintilor, nu ca martiri ci doar ca „pătimitori”. În actele elaborate se arată faptul că sinodul a hotărât ca familia tarului rus să fie cinstită în ceata sfintilor, ca „pătimitoare”. Cu toate că este vorba de fapt, de canonizarea a mai mult de 1150 de persoane, nu este totusi fals să se vorbească despre „canonizarea ultimului tar si a familiei sale”, deoarece acesta a fost de fapt, subiectul conflictului care durează de ani de zile.

Pentru a fi sigură de realizarea compromisului, la care, în mod cert, nu s-a ajuns usor, si care putea aduce liniste în Biserică, conducerea bisericească a trebuit să schimbe procedura: initial, Consiliul National Bisericesc (patriarhul, toti ierarhii, peste 1000 de reprezentanti ai monahismului, ai preotimii si ai credinciosilor), cea mai înaltă instantă a Bisericii, urma să decidă si să facă cunoscută canonizarea. Datorită componente eterogene a Consiliului National Bisericesc, compromisul nu ar fi obtinut o majoritate de voturi, (despre un acord unilateral nu ar fi fost nicidecum vorba). Conducerea bisericească a trecut chestiunea canonizării în competenta Sinodului Episcopilor, care acum trei ani s-a declarat incompetent pentru aceasta si a trecut această chestiune în competenta Consiliului National Bisericesc...

Statul sovietic si canonizarea

În timpurile sovietice, chestiunea canonizării martirilor contemporani cu acel regim politic de stat, si mai ales cea a canonizării familiei tarului, a fost un tabu. Potrivit doctrinei sovietice, pentru ierarhia si preotimea controlată de statul sovietic, tarul trebuia să reprezinte cea mai întunecată imagine a tarismului (reactionari imperialisti, clici nobiliare, feudali si capitalisti; tarul Nicolae – dusman de frunte al bolsevismului etc.). În timpul dominatiei sovietice, aparținuse ritualului politic, de a imputa tarului responsabilitatea pentru „duminica sângeroasă” din anul 1905, când grupe de politisti au împuscat 150-200 de persoane dintr-o demonstratie pasnică condusă de un preot, si care cuprindea

100 000 de participanti.

Dacă, asadar, în timpurile sovietice, Biserica oficială a tăcut cu privire la uciderea familiei tarului, cu atât mai mult, această problemă s-a manifestat aprins în rândul credinciosilor. În cadrul multor familii crestine, care au trăit în acea perioadă în Uniunea Sovietică, icoanele (de regulă erau fotografii) tarului Nicolae si ale familiei sale au fost cinstite, mai ales

după canonizarea familiei tarului de către Biserica Rusă din diaspora, în anul 1981. Înainte, aceste fotografii, interzise în modul cel mai categoric de autoritățile sovietice, erau ascunse, acolo unde existau, în spatele altor icoane. Cinstirea tarului, a soției sale Alexandra Feodorowna, a fiului Alexei și a celor patru fiice, toți omorâți, era expresia refuzului fundamental al comunismului și un dor puternic după ceva mai frumos, un refugiu din cotidianul sovietic dezgustător. Unii credincioși ortodocși ruși conduceau vizitatorii apuseni, în care aveau cea mai mare încredere, la coltul cu icoane din casele lor, unde se afla și icoana tarului.

Cum am amintit deja, canonizarea familiei tarului, de către Biserica emigrației ruse, alături de alți 8100 de „martiri noi”, a creat o stimulare puternică în Uniunea Sovietică, în această direcție. Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora, considerată (atunci și azi) de Patriarhia Moscovei, ca un dusman ideologic, a fost apreciată foarte mult de către credincioșii ortodocși ruși din Uniunea Sovietică, datorită faptului că, în postura de componentă liberă a Bisericii Ortodoxe Ruse, a exprimat adevărul despre opresiunea religioasă exercitată la acea vreme.

După revoluție

După căderea comunismului, chestiunea canonizării familiei tarului a revenit din nou în actualitate, determinând discuții controversate și confruntări teribile în cadrul Patriarhiei Moscovei. Faptul că într-o Biserică, cum este cea a Patriarhiei Moscovei, care numără după unele estimări, între 50 până la 100 milioane de credincioși, există curente deosebite, este în mod absolut, ceva firesc. Analizate din afară, se evidențiază două grupări de mărimi diferite, care, în unele chestiuni fundamentale, au poziții opuse: pe de o parte, există o aripă național-conservativă, cu un spectru apreciabil (de la patrioți-naționali echilibrați până la radicali), căreia îi aparține cea mai mare parte a ierarhiei, a preotimii ca și a masei credincioșilor; pe de altă parte există o aripă mai puțin numerică, mai liberală, condusă de intelectuali ortodocși, care propun concepții democratice și reforme atente în Biserica Rusă (după propriile considerații, cel mult 20%).

Confruntările dintre cele două grupări, manifestate și în cadrul discuțiilor privitoare la încercările de reforme bisericesti ale preotului Gheorghe Kotschetkow, au luat o asemenea amploare, încât patriarhul a avertizat adesea asupra pericolului unei schisme bisericesti în interiorul

Bisericii.

Conducerea bisericească si comunismul

Confruntarea în jurul canonizării victimelor regimului sovietic - în rândul lor se înscrie si familia tarului - a avut însă si o altă dimensiune: a existat, fără îndoială, si o confruntare „de reprezentare”, privitor la atitudinea Patriarhiei Moscovei față de bolșevism, comunism, „sovietism”. De la căderea regimului sovietic, de aproape zece ani, Patriarhia evită o condamnare definitivă, clară, a regimului sovietic si găsește chiar, mereu motive (mai ales, cu privire la viața materială foarte grea a populației, după căderea comunismului) să amintească desigur, indirect, de bunele vremuri sovietice.

Aceasta, din motive diferite. În primul rând, după căderea comunismului, multe milioane de oameni si-au pierdut orientările ideologice, ajungând, pe drumul lor în căutarea a noi principii călăuzitoare, în cadrul Bisericii Ortodoxe. Din rândul acestor „oameni sovietici”, multi s-au integrat, fără îndoială, în cadrul credinței si vieții creștine; multi însă, au rămas pe mai departe „oameni sovietici”. Aceștia nu s-au eliberat încă de ideologia sovietică, regretă în adâncul inimii lor, sfârșitul Uniunii Sovietice, si nu sunt pregătiți să confirme faptul că Uniunea Sovietică a fost un regim politic nedrept, controlat permanent de KGB si că drumul sovietic impus a fost un drum total gresit, pe care au murit mai mult de 20 de milioane de oameni. Un alt aspect, deloc de neglijat al acestui regret nostalgic în fața pierderii „mării patrii sovietice”, determină întrebarea pusă adesea: am trăit degeaba?, am făcut totul fals?, nu acceptăm să ni se ia toate idealurile!

În al doilea rând, si multi episcopi ai ierarhiei actuale, au parcurs perioada esențială a formării lor, încă în contextul sistemului sovietic (vreun oarecare episcop, probabil, nu numai cu ajutorul lui Dumnezeu ci si cu cel al KGB-ului). Conducerea propriu-zisă a Bisericii – membrii permanenți ai Sfântului Sinod, se constituie din episcopi în vârstă, care, aproape în majoritate, au fost membri ai Sfântului Sinod si în perioada statului sovietic; unora dintre ei a trebuit să li se pună si o seamă de întrebări, privitor la dosarele aflate la securitate. Desigur, anumite legături ale unor ierarhi cu statul sovietic (unele limbi ascuțite vorbesc despre „colaborare” cu securitatea) si identificarea lor de zeci de ani cu „marea patrie sovietică”, au constituit de asemenea, motivul pentru evitarea psihologică colectivă,

manifestată în Sfântul Sinod, de a se confrunta în mod principal cu problema trecutului sovietic (și cu propriile greseli).

Presupunem asadar, că întrunirea unei comisii, care să se ocupe cu chestiunea delicată a canonizării victimelor regimului sovietic (se are în vedere și familia tarului), n-a fost chiar pe placul conducerii bisericești sau a factorilor de răspundere din Biserică, ci că a venit ca o presiune „de jos” din partea poporului credincios. Conducătorul numit al acestei comisii, mitropolitul Juvenalie Pojarkow, (născut în anul 1935) de Krutizy și Kolomna (în teritoriul Moscovei), a fost inițial, un dusman al canonizării familiei tarului. Se poate presupune, în acest sens, că întocmirea comisiei a fost gândită inițial, ca o manevră de diversiviere, ca o încercare de a canaliza și de a amortiza, pentru un timp, presiunea venită din partea poporului – și nicidecum, de a promova canonizarea victimelor ortodoxe ale regimului sovietic. Canonizarea a mai mult de 1000 de victime ale regimului sovietic, ca și a familiei tarului, este înțeleasă desigur și ca o condamnare indirectă a regimului sovietic, motiv pentru care, conducerea Bisericii s-a opus mult timp.

Pro și contra

Dacă se analizează argumentele care susțin canonizarea tarului și cele care se opun acesteia, se ajunge la impresia că, în acest caz se duce o luptă de „reprezentare”, că s-a ajuns la un conflict în cadrul Bisericii, care nu are motive teologice sau canonice. De fapt, prin atitudinea inițială de rezervă, față de canonizare, conducerea bisericească a avut cele mai bune argumente, analizate din punct de vedere logic și istoric. Această logică a stat totuși față în față cu presiunea emoțională, a poporului. În momentul în care Sfântul Sinod a anunțat canonizările, a apărut de la sine înțeles, un interes aparte în legătură cu motivele care au determinat trecerea familiei tarului în rândul sfinților.

În actele redactate cu acest prilej, sunt scrise următoarele: În familia tarului „vedem oameni care au căutat să trăiască potrivit preceptelor evanghelice. În suferința pe care membrii familiei tarului au suportat-o în timpul închisorilor, cu răbdare și umilință, și în moartea lor martirică... s-a descoperit lumina credinței creștine în Hristos, învingătoare asupra întregului întuneric; asemănător vieții a milioane de creștini ortodocși, care au pătimit în secolul 20 persecuții pentru Hristos.” Această motivație se referă asadar, mai ales la ultimul an din viața familiei tarului, când totuși au

fost închisi, ajungând în final, în închisoarea din Ekaterinburg/Urali.

Acestor argumente, în favoarea canonizării, li se opun unele argumente care se împotrivesc canonizării, și care sunt considerabile: tarul Nicolae nu a murit ca mărturisitor al credinței creștine, ci ca împărat, asadar din motive politice; ca și conducător, ar fi fost slab și neînțezat în mod deosebit; dimpotrivă, prin politica sa nefericită, (războiul ruso-japonez 1904/1905, rolul deplorabil al Rusiei în primul război mondial, măsuri represive pe plan politic intern) ar fi contribuit și el, în mod intens, la ruina Rusiei și la mișcarea bolșevică din anul 1917; în familia tarului, unii sectari, mai ales sarlatanul Grigori Rasputin, ar fi avut influență în luarea deciziilor tarului, prin intermediul tarinei. Despre „duminică sângeroasă din Petersburg”, din 9 ianuarie 1905, cu cei 150-200 de morți s-a vorbit deja. În cele din urmă tarului i se aduce astăzi încă o acuză grea: prin abdicarea sa, el s-a făcut vinovat în fața lui Dumnezeu, deoarece un împărat ortodox primește la întronizare, din mâna patriarhului, o miruire; prin aceasta el este un purtător de mir din partea lui Dumnezeu. El nu are voie să se sustragă acestei „sfintiri”, lucru pe care însă, tarul Nicolae l-a făcut, prin abdicarea sa din luna februarie 1917.

În cele aproape jumătate din cele 29 de pagini ale declarației comisiei, mitropolitul Juvenalie caută să combată toate argumentele mai sus amintite și altele, care se opun canonizării, lucru ce nu îi reușește întotdeauna, în mod convingător. Spre exemplu, atunci când arată că în acea „duminică sângeroasă” din Petersburg, nu tarul a dispus tragerea cu armele în muncitorii care demonstrau, ci comandantul superior al conducerii militare din Petersburg. Acușele privitoare la o politică bisericească fatală sunt combătute de mitropolitul Juvenalie, prin menționarea celor aproximativ 10 000 de parohii și 250 de mănăstiri ridicate în timpul său, și a unui număr relativ mare de canonizări înregistrate în perioada domniei sale. Privitor la reproșul, potrivit căruia tarul nu avea voie să abdice în calitate de purtător de mir, mitropolitul Juvenalie arată faptul că statutul canonic al domnitorului „uns cu Sf. Mir” nici nu este definit în canoanele bisericești.

Cine de partea cui?

Din prezentarea pozițiilor controversate amintite vis a vis de regimul sovietic, liniile de separare în această chestiune specială a canonizării s-au derulat mai degrabă atipic, în orice caz, altfel decât pozițiile frontale cunoscute: naționaliste-democratice.

Initial, împotriva canonizării familiei tarului s-au declarat următoarele grupuri: conducerea bisericească, „inteligenta ortodoxă”, orientată democratic și în cele din urmă, o parte a acelor „oameni sovietici”, care, după căderea comunismului, în anul 1991, și-au căutat în Ortodoxie noua ideologie, botezându-se în această Biserică. Milioane din acești „ortodocși noi”, au adus în Biserică, alături de mentalitatea lor sovietică și ura împotriva tarului Nicolae.

În favoarea canonizării s-au pronunțat initial, doar o parte a episcopilor; o poziție clară în acest sens au arătat-o însă, majoritatea călugărilor și călugăritelor, majoritatea covârșitoare a preotimii și marea masă a credincioșilor, dintre care, o parte și-au apărât credința și în timpul regimului sovietic, o altă parte constituind-o cei care aparțineau acelor milioane de „ortodocși noi”, care în opoziție cu cazurile amintite mai sus, după botezul lor în Biserica Ortodoxă, au manifestat o totală schimbare a sistemului lor sovietic de convingeri de viață. De asemenea, o grupare puternică în favoarea canonizării au reprezentat-o acei ortodocși cu organele lor numeroase publicitare, care văd în Patriarhia Moscovei, în primul rând, o instituție național patriotică.

Modificare radicală de atitudine

Conducerea bisericească a simțit, odată cu trecerea timpului, o presiune tot mai evidentă din partea poporului. Se pare că s-a ajuns la concluzia că adoptarea unei atitudini categorice împotriva canonizării tarului, ar fi determinat și mai grav, o schismă în interiorul Bisericii. Acest lucru l-a avut în vedere patriarhul Alexei al II-lea al Bisericii ortodoxe Ruse, în momentul în care, înaintea dezbaterilor privitoare la canonizare, a cerut sinodului Bisericii să reflecteze la modul, în care această chestiune dificilă ar putea fi pusă în fața voii lui Dumnezeu, pentru ca dezbaterile și deciziile luate, să evite tensiuni periculoase. S-a avut asadar, în vedere găsirea unui compromis, care, la rândul lui, să nu creeze noi tensiuni în Biserică.

Unele atitudini anterioare exprimă cotitura, pe care a luat-o la un moment dat, conducerea bisericească: în momentul în care, acum câțiva ani, unele personalități și foruri bisericesti au respins vehement canonizarea ultimului țar, sinodul Bisericii din anul 1997, a afirmat, după o lungă dezbateră asupra acestei chestiuni, de către comisia instituită în mod special pentru aceasta, că propune totuși canonizarea tarului Nicolae, și că

trece această chestiune pentru decizia definitivă în competența Consiliului National Bisericesc din anul 2000. Trecerea deciziei în competența Consiliului Bisericesc, a fost motivată și prin aceea că acesta ar fi cea mai înaltă instanță bisericească (asemănător unui parlament), care ar avea competența canonică să decidă canonizările. Acest argument a fost considerat de unii comentatori de atunci ca expresia unei atitudini evazive a episcopatului, în cadrul unei confruntări interne dificile.

Caracterul relativ al propunerii sinodului din anul 1997, privitor la canonizarea tarului, rezultă și din faptul că, la 17 iulie 1998, la împlinirea a 80 de ani de la uciderea familiei tarului, cu ocazia mutării osemintelor, în sfârșit descoperite, în mormintele Romanovilor, din Biserica „Sf. Petru și Pavel” din Petersburg, n-a participat nici patriarhul și nici măcar un singur episcop din Patriarhia Moscovei. Motivatia conducerii bisericești, aceea că nu este încă sigur dacă osemintele descoperite aparțin într-adevăr familiei tarului (cercetători din Răsărit și Apus au confirmat totuși, cu ajutorul celor mai moderne mijloace de verificare, independent unii de alții, aproape 100% autenticitatea osemintelor descoperite), a fost interpretată în mod general, ca o manevră de ocolire a chestiunii în discuție, pentru ca să nu fie obligată să ia o poziție imediată și definitivă în acest sens.

Compromisul

Patriarhia a trebuit să găsească un compromis, pentru a evita un nou caz conflictual și o nouă sciziune în Biserica zguduită de dispute interne. Formula de compromis, prin care s-a venit în întâmpinarea celor care pe de o parte, s-au pronunțat în favoarea canonizării tarului și cu care s-ar fi putut împăca și cei care se pronunțaseră împotriva canonizării a fost următoarea: canonizare – da; dar în primul rând, nu în sensul unei canonizări speciale a ultimului țar și a familiei sale, ci alături de alți mii de ortodocși, care au fost de asemenea, victimele regimului sovietic. Prin aceasta, conducerea bisericească, respectiv comisia pentru canonizare, a vrut să ofere ceritudinea că, prin această canonizare nu se idealizează sistemul de stat al monarhiei și nici nu se supraapreciază dinastia Romanovilor.

În al doilea rând, tarului Nicolae și familiei sale, li s-a acordat, într-o oarecare măsură un rang inferior în ierarhia sfinților. Dacă în mediile vestice, se vorbește despre faptul că ultimul țar și membrii familiei sale

omorâți, se află în rândul sfinților martiri, acest lucru nu trebuie înțeles chiar așa. Ei au fost alăturati martirilor, în calitate de „strastoterpcy” (pătimitori ai suferinței). Martirii („veroterpcy”) sunt aceia, care au decis în mod conștient să rămână fideli credinței lor, fiind omorâți pentru aceasta. Dacă ar fi abjurat de la credința lor, ar fi rămas în viață. „Pătimitori” sunt, dimpotrivă, oameni care nu au fost omorâți datorită credinței lor, precum tarul Nicolae, care nu a fost ucis în calitatea lui de ortodox ci ca reprezentant al vechiului regim; credința lui nu a jucat în acest sens nici un rol. Chiar dacă ar fi abjurat de la credința sa ortodoxă, tarul ar fi fost tot omorât. Mitropolitul Juvenalie a descris „pătimirea” tarului Nicolae și a familiei sale în felul următor: „au trăit după exemplul Mântuitorului Hristos, au îndurat toate suferințele fizice și morale în timpul închisorii, și chiar și moartea din partea dusmanilor lor politici, cu răbdare și demnitate”.

O tipologie a sfinților

Ierarhia foarte diversă a sfinților ortodocși începe cu apostolii și sfinții întregii creștinătăți; acestora le aparțin și apostolii slavilor Chiril și Metodie. În rândul sfinților naționali se află episcopi și teologi ruși semnificativi (spre exemplu mitropolitul Alexei, mort în anul 1378). Au fost canonizați de asemenea, principii puternici care au întărit credința ortodoxă, cum a fost spre exemplu, marele principe Vladimir, care s-a botezat în anul 988 și care a inițiat încreștinarea poporului din Kiev. El este intitulat „asemănător cu apostolii”. De cinstire deosebită se bucură și apărătorii credinței (blagovernnye), care au apărat Ortodoxia împotriva dusmanilor ei, cum a fost spre exemplu, marele principe Alexandru Newski, (împotriva latinilor) și pătimitori pentru credință (martiri), cum a fost spre exemplu, principele Mihail, omorât în anul 1245, de către mongoli. O grupă specială o constituie „nebunii” pentru Hristos (jurodivye) precum Vassili Blazhenny (mort în anul 1552). Mare este și ceata călugărilor trecuți în rândul sfinților (prepodobnye), cum a fost spre exemplu, Serghie de Radonesh (mort în anul 1392). În rândul sfinților – „pătimitori”, care nu au fost omorâți pentru credința lor, se află foarte mulți care au fost canonizați datorită sprijinirii unei anumite ideologii de stat, sau datorită unor motive politice, dinastice sau altele (spre exemplu, primii sfinți ruși Boris și Gleb (omorât în anul 1015) sau fiul tarului, Dimitri (omorât în anul 1591).

Care sunt criteriile?

În momentul în care Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora, a canonizat, în anul 1981, aproximativ 8100 de victime ortodoxe ale regimului sovietic, aceasta s-a întâmplat fără o analiză prealabilă, intensivă, a condițiilor în care aceștia au suferit și au murit. În mod general, orice ortodox, care a fost omorât sau a murit în acea vreme, în condițiile persecuției sovietice, putea fi canonizat. Comisia de canonizare a Patriarhiei Moscovei, a analizat, dimpotrivă, cu foarte mare atenție, condițiile în care victimele regimului sovietic au trăit și au fost omorâte, și au propus din rândul a sute de mii de victime, doar 860 și cei 230 de sfinți, cinstiți deja în unele eparhii locale. Mitropolitul Juwenalie, specifică în referatul prezentat faptul că doar în anii 1937-1938, momentul maxim al „mării terori” (purificările staliniste) au fost arestați 165 200 de creștini ortodocși, dintre care în ambii ani, au fost împușcați 106 800!

La o analiză a vieții și morții acestor victime, se pune întrebarea, după ce criterii au fost propuși pentru canonizare cei aproximativ 1000 de creștini, și pentru ce, ceilalți nu? În acest context este foarte important faptul că comisia pentru canonizare lucrează în continuare, ceea ce înseamnă că sunt de așteptat și alte canonizări numeroase. În pofida acestui lucru, se pune totuși problema criteriilor. Comisia pentru canonizare a fixat un principiu călăuzitor, care motivează înțelegerea fundamentală canonică a Patriarhiei Moscovei în acest sens: Victimele ortodoxe- este vorba în primul rând de episcopi, călugări și preoți, rar despre laici – care au arătat fidelitate canonică mitropolitului Petru Poljanski, și nu au acceptat vreo modificare în învățătura de credință, ordinea liturgică și tradiție, sunt în mod general, acceptați pentru canonizare. Mitropolitul Petru de Krutizy (1863-1936), mort în lagăr” a fost numit de patriarhul Tihon, mort în anul 1925, ca succesor al său, și a figurat în mod oficial, începând cu anul 1925 și până la moartea sa, ca locțiitor de patriarh, în condițiile în care bolșevicii nu au admis o nouă alegere de patriarh. ³i după arestarea sa, în anul 1926, a fost recunoscut, spre exemplu, de către „locțiitorul de patriarh” și mai târziu patriarh, mitropolitul Sergi Stragorodski (1867-1944) în mod oficial ca locțiitor de patriarh.

În acest sens, ortodocșii omorâți, care au aparținut înnoitorilor, autocefalității ucrainieni, sau spre exemplu, celor care se aflau sub ascultarea mitropolitului Iosif Petrowych (1872-1938), care s-a împotrivit vehement mitropolitului Sergi, au fost excluși de la canonizare. Mitropolitul Iosif l-a criticat foarte aspru pe mitropolitul Sergi, datorită declarației de

loialitate din anul 1927, care a supus Patriarhia Rusă unui curs sovietic riguros. Iosefinienii (cei conduși de Iosif) au fost exploatați fără milă de bolșevici, datorită atitudinii lor clare antisovietice și „antiserghiene”.

Nu se știe încă, dacă mai există vreun alt cerc de persoane, exclus de la canonizare: este vorba despre preoții ortodocși, omorâți de sovietici, prezenți alături de soldații armatei albe fidelă țarului, în lupta împotriva armatei roșii, până în noiembrie 1920.

Un alt criteriu adus în discuție de către cei care s-au opus canonizării ultimului țar, a fost lipsa minunilor, care să fie puse în legătură cu țarul. În ultimii trei ani, au apărut numeroase relatări privitoare la unele minuni legate de icoanele țarului și ale familiei sale – lacrimi ar fi curs din icoane, s-au auzit rugăciuni în preajma acestora, chiar și însănătoșiri minunate au fost puse în legătură cu icoanele țarului și a familiei sale.

Instanța de decizie

De regulă, - și așa s-a procedat din anul 1917, canonizările se întreprind de către cea mai înaltă instanță bisericească, care este Consiliul National Bisericesc. Sovieticii au acceptat însă, convocarea Consiliilor Nationale Bisericești, abia după anul 1945, și, și atunci, în mod exclusiv, pentru alegerea unui nou patriarh; din acest motiv, numărul canonizărilor a fost foarte limitat până în anul 1988.

Consiliul National Bisericesc întrunit în anul 1988, deja în noua libertate a Perestroikăi, cu ocazia împlinirii unui mileniu de la încreștinarea locuitorilor kieveni, a purces la unele canonizări. S-a redactat și un nou statut al Bisericii, care a fixat convocarea Consiliului National Bisericesc la fiecare cinci ani. Sinodul Episcopilor, subordonat Consiliului National Bisericesc, potrivit noului statut, trebuie să se întrunească tot la 2-3 ani. Conducerea de fapt a Bisericii, Sfântul Sinod, se întrunește în mod normal, de două ori pe an, în cadrul unor sesiuni de câteva zile.

Ultimul Consiliu National Bisericesc a fost convocat după moartea patriarhului Pimen, în anul 1990, în cadrul căruia a fost ales la rangul de patriarh, mitropolitul Alexei de Rüdiger din Leningrad. Patriarhul Alexei nu a convocat până acum vreun Consiliu National Bisericesc. Convocarea Consiliului pentru anul 1995, nu a avut loc, din motive, până azi necunoscute, astfel încât convocarea acestuia pentru anul 2000, a fost cu atât mai importantă; printre altele, datorită lipsei de competență, Sinodul Episcopilor, convocat în luna februarie 1997, a trecut chestiunea canonizării familiei

tarului, în competența Consiliului Național Bisericesc propus pentru anul 2000.

Dintr-o dată, conducerea bisericească a transmis în anul 1999, faptul că în anul 2000 nu va mai fi convocat nici un Consiliu Național Bisericesc (se pare datorită jubileumului organizat cu ocazia împlinirii a 2000 de ani de creștinism, și a festivităților organizate în acest sens). Se poate presupune faptul că acest Consiliu Național Bisericesc a fost încă o dată amânat, nu în ultimul rând datorită chestiunii delicate a canonizării, trecând-o din nou în competența Sinodului Episcopilor. Dintr-o dată, Sinodul Episcopilor detine competența pentru canonizare. Procedura conducerii bisericești are desigur, motive tactice: Consiliul Național Bisericesc, cu cei peste 1000 de membri ai lui, poate fi greu ghidată într-o anumită direcție, în cazul unor decizii dificile, privitoare la unele chestiuni discutate în mod controversat. Se poate pleca de la premiza că fiecare grupare ar fi încercat să trimită la Consiliu, cât mai mulți dintre aderenții ei, și aceasta ar fi mărit și mai mult pericolul sciziunii în Biserică.

În acest sens, este probabil sugestiv faptul că și Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora, care a canonizat în anul 1981 aprox. 8100 de martiri noi, în rândul cărora s-a aflat și tarul și familia sa, s-au aflat în fața aceleiași probleme: opoziția, în rândul „inteligentei bisericești”, față de canonizarea ultimului tar, a fost atât de mare încât și Biserica Rusă din diaspora a considerat că hotărârea canonizării să nu se ia de către cel mai reprezentativ organ al ei constituit din episcopi, numeroase călugărite, călugări, preoți și laici din toată lumea; conducerea bisericească n-a fost sigură, că Consiliul plenar ar fi luat decizia „corectă”; și în cazul Bisericii din diaspora, canonizarea a fost decisă, asadar, nu de instanța cea mai mare din Biserică, ci de către Sinodul Episcopilor.

Nici Sinodul Episcopilor nu este un for cu vederi unanime, dar totuși mult mai omogen decât Consiliul Național. Avertismentul făcut de patriarh (de a nu se ajunge la sciziune în Biserică), exercitarea de presiune din partea unor ierarhi proeminenți ca și procesele dinamice de grup, pot conduce în cadrul unui Sinod al Episcopilor, mult mai ușor (dar nicidecum permanent), spre un rezultat dorit, decât în cadrul unui Consiliu Național eterogen. Speranța patriarhului, ca această soluție de compromis propusă, să fie acceptată de ambele grupări care s-au pronunțat pentru sau contra canonizării tarului și a familiei sale – s-a împlinit pentru moment. Lista noilor sfinți, avându-i alături pe tar și familia sa, a fost aprobată de Sinodul

Episcopilor în mod unanim; pericolul sciziunii în interiorul Bisericii a fost înlăturat deocamdată. Dar dacă acest compromis va dura, sau cât timp va rezista - aceasta rămâne o chestiune deschisă.

Profesorul Dr. Dmitri Pospelovsky (din Ontario/Canada) unul din opozanții cei mai vehemenți ai canonizării tarului, a avertizat totuși asupra faptului că această canonizare ar putea determina o reacție politică bisericească categorică – o nouă sciziune a Bisericii, după criteriul nivelului educației teologice: în primul rând, „inteligenta bisericească”, care detine informații istorice și care poate gândi la nivel înalt (acestei categorii îi aparține și partea cu un înalt nivel teologic din rândul preotimii), nu va accepta canonizarea familiei tarului. Masa mare, condusă dimpotrivă, de preoți „rosii - maro”, precum preotul Alexandru Schargunow (comunist) sau preotul Dmitri Dudko (naționalist extrem), va rămâne fidelă „păstorilor” ei. Pospelovsky pune atunci întrebarea: „poate conducerea bisericească sau, în mod special, comisia pentru canonizare să dorească într-adevăr aceasta?” (Le messenger/Vestnik RChD, Paris-New York – Moskova 1997, p.253).

Noul „Cotidian Zürcher” încheie un scurt articol în legătură cu această temă, printr-o afirmație memorabilă: „prin această canonizare, Rusia s-a îmbogățit cu încă o contradicție: în timp ce tarul Nicolae este canonizat, cel care a poruncit uciderea sa, se află mai departe, ca mumie, în mausoleu, la zidurile Kremlinului.”

Traducere de diacon Mihai Săsăujan

DIN LUMEA CREȘTINĂ

Catedrala ortodoxă din Riga (Letonia), închisă în timpul regimului comunist și refăcută în ultimii ani, a fost redeschisă în primăvara aceasta

La 6 mai 2000, arhiepiscopul Alexandru Kudrjaschow (60 ani) a sfintit iconostasul catedralei ortodoxe din Riga (Letonia). Catedrala a fost zidită acum un secol. În anul 1960 a fost secularizată, în interiorul ei fiind organizat, în anii următori, un planetariu. După căderea regimului comunist, a fost retrocedată comunității credincioșilor ortodocși ruși din Riga. Din cauza lipsei de fonduri financiare, a trebuit să treacă însă mult timp, până la finalizarea lucrărilor de reconstrucție și la conferirea aspectului strălucitor, pe care îl are acum. O problemă dificilă a constituit-o, în acest sens, îndepărtarea zidurilor de beton și a tavanelor intermediare construite în biserică, în timpul regimului sovietic. În acest context, sfântirea iconostasului catedralei, de către arhiepiscopul ortodox Alexandru, reprezintă pentru Biserica Ortodoxă din Letonia un eveniment cu semnificații deosebite. A fost marcată astfel, finalizarea lucrărilor îndelungate de reconstrucție și de mare amploare. Acum, vechea catedrală este din nou, cea mai importantă și cea mai impresionantă biserică ortodoxă din Letonia – catedrala arhiepiscopului. Noul iconostas strălucitor-auriu, al catedralei din Riga are o lățime de 10 metri și o înălțime de 11 metri. A fost construit în Moscova, în stilul secolului al XVII-lea. În patru rânduri suprapuse sunt așezate 33 de icoane. La ceremonia liturgică au luat parte președintele statutului Vaira Vike-Freiberga, primul ministru Andris Berzins, arhiepiscopul luteran Janis Vanags, arhiepiscopul catolic Janis Pujats ș.a. Biserica ortodoxă din Letonia este o Biserică majoritar rusească, care cuprinde și un număr semnificativ de letoni. Este parte componentă a Patriarhiei Ruse. În momentul desființării imperiului sovietic, arhiepiscopiei ortodoxe din Letonia i s-a conferit, din partea Patriarhiei Ruse, o autonomie organizatorică mai pronunțată.

(Glaube in der zweiten Welt – G2W, Nr.9/2000)

Cardinalul König (Viena) a împlinit vârsta de 95 de ani

Cardinalul Franz König a sărbătorit la 3 august 2000, cea de -a 95-a zi aniversară. S-a născut în landul Niederösterreich. A studiat teologia la Roma, fiind hirotonit în anul 1933 preot. În anul 1945 si-a susținut examenul de habilitare la Universitatea din Viena, cu o temă privitoare la Vechiul Testament. În anul 1948 a fost numit profesor universitar pentru Teologie Morală, la Salzburg. În 1952, papa Pius al XII-lea l-a numit vicar al episcopului din St.Pölten iar din 1956 a păstorit timp de aproape 30 de ani, în calitate de arhiepiscop al Vienei, până la pensionarea sa, în anul 1985. În anul 1958, papa Ioan al XXIII-lea l-a numit membru în colegiul cardinalilor. Papa Paul al VI-lea l-a numit în fruntea secretariatului pontifical pentru necredinciosi, activând în această funcție timp de 16 ani. Datorită poziției geografice a arhiepiscopiei sale, a primit misiunea de a încerca să scoată Bisericele existente în țările comuniste, din izolarea în care se aflau. A fost primul cardinal catolic, care a călătorit în acele vremuri, în Europa de răsărit. A manifestat permanent un interes deosebit pentru Bisericele ortodoxe și vechi-orientale din Răsărit. În acest sens, a înființat institutia Pro Oriente, ale cărui merite în ceea ce privește contactele ortodoxe-catolice, nu pot fi nicicând îndeajuns de apreciate.

(G2W, Nr.9/2000)

Simpozion organizat în Elvetia, cu tema „Ortodoxia și Europa”

La 6 mai 2000, în cadrul Universității din Fribourg (Elvetia), a avut loc un seminar de lucru cu tema „Ortodoxia și Europa”. Lucrările au fost determinate de formularea exprimată tot mai des, în ultimul timp, de către numeroși oameni de știință și politicieni apuseni, potrivit căreia Europa s-ar sfârși acolo unde ar începe Ortodoxia. Simpozionul a fost prezidat de mitropolitul Damaskinos Papandreu. Au participat cu referate, printre alții, prof.dr. Viorel Ioniță din partea Conferinței Bisericilor Europene, prof.dr. Vasios Phidas de la Facultatea de Teologie din Atena și arhiepiscopul Longin din partea Bisericii Ortodoxe Ruse. S-a ajuns la următoarea concluzie: Ortodoxia este o realitate europeană, care a influențat în mod evident cultura europeană, fiind de importanță semnificativă pentru integrarea europeană contemporană. „Nu trebuie

nicicând să uităm, că Bizantul a exercitat o influență mare asupra Europei, fiind timp îndelungat bastionul Europei de Vest împotriva invaziunii otomane”, a afirmat arhiepiscopul Longin. Bizantul a îmbogățit Europa, prin gândirea sa înrădăcinată în Ortodoxie și în tradițiile ei. Numeroși participanți au accentuat faptul că un număr mare de martiri și de bărbați și femei sfinți au jucat un rol important în contextul cultural și spiritual în care au trăit. „Este o eroare, faptul că se încearcă o definiție a procesului de unire europeană, doar prin termeni și scopuri economice și politice”, a afirmat, printre altele, prof. Viorel Ionită. „De aceea, teologii ortodocși propun în acest sens, o nouă dimensiune, cea spirituală. Nu poate exista o Europă viabilă, doar pe baze economice și tehnice, fără un fundament și o orientare spirituală, intelectuală și religioasă. Biserica lui Hristos are obligația și misiunea de a-și ridica vocea pentru a transmite Evanghelia Lui Iisus Hristos. O Europă fără Dumnezeu sau împotriva lui Dumnezeu nu va putea exista. (G2W, Nr.9/2000)

Moscova – festivități solemne cu ocazia împlinirii a 2000 de ani de la nașterea Mântuitorului Hristos

În perioada 18-20 august 2000, Biserica Ortodoxă Rusă a comemorat 2000 de ani de la nașterea Mântuitorului. Cele două momente culminante ale ceremoniilor au fost sfințirea solemnă a catedralei cu hramul „Hristos Mântuitorului” din Moscova (la 19 august-praznicul Schimbării la Fată a Mântuitorului, după calendarul iulian) și canonizarea a numeroși martiri și mărturisitori ai credinței, martirizați în Rusia, în secolul XX, efectuată în ziua următoare (20 august), în cadrul Sfintei Liturghii, săvârșită în aceeași catedrală. În data de 18 august a fost organizată o întâlnire comemorativă în sala mare de conferințe construită la subsolul catedralei, în prezența tuturor episcopilor Bisericii Ruse, a reprezentanților tuturor Bisericilor ortodoxe autocefale și a autorităților civile rusești, dintre care pot fi amintiți primul ministru al Rusiei, Mihail Kassianov și primarul Moscovei, Iouri Loujkov. Solemnitățile au fost îndoliate de drama submarinului Kursk care s-a scufundat în marea Barents cu cei 118 membri ai echipajului. Sufletele celor morți au fost pomenite în cadrul slujbelor liturgice săvârșite. Concertul și dineul oficial, care urmau să dea culoare manifestărilor din Moscova au fost anulate de comun acord de patriarhia Moscovei și autoritățile municipale.

Catedrala a fost reconstruită pe același loc unde a fost ridicată biserica cu același hram, în secolul al XIX-lea, și care a fost dinamită în anul 1931, de către autoritățile sovietice. După unele surse, lucrările de construcție a catedralei au costat 500 de milioane de dolari. În ea pot intra 10 000 de persoane. Mii de credincioși ruși au luat parte la ceremonia liturgică care a durat mai mult de cinci ore. Cei care nu au putut sta în Biserică, au avut posibilitatea de a urmări întregul ceremonial în afara Bisericii, în fața unor ecrane imense, acesta fiind transmis și de către televiziunea rusă și de către Patriarhia Moscovei pe site-ul ei de pe Internet. „În ciuda greutăților prin care traversăm,- a afirmat patriarhul Alexei II - poporul nostru a îngăduit cu dragoste și sacrificiu reconstruirea acestei biserici majestuoase, care a devenit simbolul renasterii noastre spirituale”.

În data de 20 august au fost canonizați în mod solemn 1154 de creștini. 57 dintre ei au trăit în ultimele trei secole, fiind canonizați din motive diferite. Între ei se numără și cei 34 de călugări de la mănăstirea Walaam, care au suferit martiriul, în anul 1576, mitropolitul Arsenie de Rostov, mort în închisoare în 1772, datorită opoziției sale la politica de secularizare impusă de țarina Ecaterina a II-a, episcopul Inocenție de Penza (1784-1819) autorul unor lucrări spirituale renumite, preotul Macarie Gloukharev (1792-1847) și mitropolitul Macarie din Moscova (1835-1926), ambii, misionari în munții Altai, în sudul Siberiei, duhovnicii mănăstirii Optina – Leon, Macarie, Moise, Antonie, Anatolie, Iosif și Nectarie, de asemenea, preotul Alexie Metchev (1859-1923), preot al unei parohii din Moscova, foarte cunoscut pentru activitatea sa pastorală. Sinodul Bisericii Ruse a procedat și la canonizarea ultimului țar Nicolae al II-lea romanov și a întregii sale familii (soție, fiu și patru fiice), asasinați de către bolșevici, din ordinul lui Lenin, la 17 iulie 1918 în Ekaterinbourg.

În alocuțiunea de deschidere a festivităților, patriarhul rus Alexie al II-lea a adus în discuție renasterea spirituală trăită de poporul rus, evidentă pentru toată lumea. „Ortodoxia regăsește locul pe care l-a ocupat timp de 1000 de ani în istoria națiunii noastre... Biserica noastră redevine un element fundamental în organizarea țării”. Procesul socio-politic început în Rusia, de mai bine de 10 ani, nu poate lăsa Biserica indiferentă. După părerea patriarhului, liberalizarea economică a dus la deschiderea căii pentru criminalitate, corupție, injustiție socială, diviziuni profunde în sânul societății. „A învinge păcatul care a condus omul spre a se interesa doar

de bunurile materiale trebuie să devină piatra de temelie a formării spirituale a persoanei umane” a declarat el, atrăgând atenția asupra pericolului secularizării și al mondializării, care se desfășoară în defavoarea valorilor spirituale. (G2W, Nr.9/2000)

Biserica Ortodoxă Rusă se îndepărtează tot mai mult de Consiliul Ecumenic al Bisericilor

Documentul redactat în cadrul sedinței sinodale a Bisericii Ortodoxe Ruse (13-16 august 2000), privitor la relațiile acesteia cu Bisericile neortodoxe, exprimă intensificarea tensiunii înregistrate în cadrul relațiilor cu CEB. Biserica Rusiei rămâne pe mai departe, angajată în miscarea ecumenică, exprimându-și însă nemulțumirea, că Ortodoxia nu este reprezentată în Consiliul Ecumenic în raport cu numărul credincioșilor ei; pozițiile ei ar fi catalogate ca reacționare și respinse de către majoritatea protestantă. Conceptele ecumenice moderne sunt pentru Ortodoxie inacceptabile. Participarea la lucrările CEB va fi întreprinsă de acum înainte, doar cu un mandat limitat Biserica Rusă văzându-se constrânsă să reconsidere legăturile ei cu CEB, fiind pregătită să-si modifice chiar statutul în cadrul Consiliului. Presiunile exercitate de numeroase Biserici membre ale CEB privitor la intercomuniune, hirotonia femeilor, reconsiderarea homosexualității, limba inclusivă, și activitatea misionară a Bisericilor apusene în teritorii tradițional ortodoxe, provoacă în spațiul ortodox, critici aspre. Biserica Ortodoxă Georgiană a părăsit CEB în anul 1997, cea Bulgară, în anul 1998, Biserica Rusă a fost reprezentată la cea de a opta adunare a CEB organizată la Harare, doar de câțiva observatori. Cum a anunțat deja, în documentul citat, Biserica Rusă are în intenție schimbarea statutului ei în cadrul CEB într-unul de observator sau chiar părăsirea CEB. Nu a întreprins însă deocamdată aceasta.

(G2W, Nr.9/2000)

Traducere de diac. Mihai Săsăujan

Patriarhia Ecumenică a canonizat pe regele Ștefan I cel Sfânt, fondatorul Ungariei

Patriarhul ecumenic Bartolomeu I a făcut o vizită oficială în Ungaria, între 18 și 22 august a.c., la invitația primului ministru Victor Orban, de a participa la ceremoniile, care au marcat un mileniu de existență a acestei țări. Duminică, 19 august, în timpul celebrării unei rugăciuni ecumenice în fața bisericii Sfântului Ștefan din Budapesta, unde s-au reunit mii de persoane, patriarhul Bartolomeu I a anunțat canonizarea de către Patriarhia Ecumenică, a regelui fondator al Ungariei, Ștefan I, înscris deja pe lista sfinților Bisericii Catolice. „Mesajul simbolic al acestei canonizări este acela că unitatea Bisericilor creștine devine o realitate prin intermediul sfinților. Considerăm că e vorba de un semn de bun augur, faptul că Bisericele Romei și Constantinopolului îl recunosc pe regele Ștefan, ca sfânt” a afirmat în discursul său patriarhul, care l-a avut alături pe cardinalul Laszlo Paskai, arhiepiscop de Budapesta și primat al Bisericii Catolice din Ungaria și pe cardinalul Angelo Soldano, reprezentant al papei Ioan Paul al II-lea. „Este prima dată după marea schismă, când un sfânt canonizat de către Biserica Occidentală este recunoscut de către Biserica Ortodoxă a Răsăritului” a afirmat Zsolt Semjen, vicesecretarul de stat maghiar al cultelor, citat de către agenția de presă Reuters.

Ștefan I a contribuit de-a lungul domniei sale (997-1038) la convertirea triburilor nomade maghiare și la constituirea unui regat creștin, recunoscut de către celelalte puteri europene, fapt atestat și prin încoronarea lui de către papa Silvestru al III-lea, în anul 1000. El a fost canonizat de către Biserica Catholică în 1986. În timpul călătoriei sale în Ungaria, Patriarhul Bartolomeu I a vizitat de asemenea, și satul Beloyiannis unde există de cincizeci de ani, o importantă comunitate greacă.

(Service Orthodoxe de Presse, (SOP) sept.- oct. 2000)

Italia - simpozion internațional despre rolul monahismului în cadrul ecumenismului

În perioada 30 august - 1 septembrie a.c., cu ocazia jubileului anului 2000, a fost organizat la Abazia benedictină Monte Oliveto Maggiore,

aproape de Siena, un simpozion internațional despre „Rolul monahismului în cadrul ecumenismului” Un număr de douăzeci de participanți, istorici, teologi, călugări și laici, veniți din Italia, Franța, Marea Britanie, Belgia și România au prezentat referate despre istoria și perspectivele actuale ale relațiilor înregistrate între monahismul occidental și cel ortodox. Primul interlocutor ortodox, episcopul Casian al Dunării de Jos (din Patriarhia Română), într-o comunicare despre „Imaginea monahismului latin în cadrul monahismului bizantin” a reamintit faptul că norma benedictină a fost primită de către Orientul creștin și că lectura sa a fost făcută sub îndrumarea Sfântului Teofan. A subliniat faptul că acel călugăr care face efortul de „a se împăca cu el însuși și cu Dumnezeu, pentru a ajuta pe aproapele cât mai bine”, trebuie să cultive, în contextul dialogului necesar dintre Orientul și Occidentul creștin, o atitudine exemplară de încredere, în atenția fratelui îndepărtat, pentru ca uniunea să fie posibilă când Dumnezeu va vrea. Celălalt interlocutor ortodox, Michel Stavrou, profesor la Institutul „Sfântul Serghie” din Paris, a estimat, într-o comunicare care propune „O lectură ortodoxă a documentului papal *Orientalis Lumen* (1995)”. Imaginea spiritualității ortodoxe, oferită în acest document al papei Ioan Paul al II-lea, prezintă „în ansamblu, o fidelitate remarcabilă”, în pofida unei deficiențe în evocarea Sfinților Părinți. În acest sens, el a deplâns absența referirii la teologia icoanei, totuși fundamentală în perspectiva creștină a întrupării, și a întregii considerații eclesilogice, fiind înrădăcinată în experiența euharistică și reflectând teologia trinitară. Tratarea în mod egal a Bisericilor uniune și a celor ortodoxe, în pofida faptului că cele din urmă sunt Biserici locale legitime, conferă scrisorii apostolice „un caracter echivoc”. (SOP, sept.- oct. 2000)

Delegatie ortodoxă sârbă în vizită la papa Ioan Paul al II-lea

Papa Ioan Paul al II-lea a primit o delegație ortodoxă sârbă, condusă de către episcopul Lavrentie al regiunii Sabac – Valjevo, în rezidența de vară la castelul Gandolfo, în 18 august a.c.. În cursul acestei întrevederi, papa a declarat că „toate gândurile sale se îndreaptă spre întreaga națiune sârbă, dur încercată de-a lungul ultimelor decenii... Îmi doresc din tot sufletul ca patria voastră, Serbia, să ajungă să-și depășească cât mai curând problemele din cauza cărora suferă pentru a putea privi cu

seninătate spre un viitor al păcii și dezvoltării, într-un context al colaborării și respectului reciproc cu țările vecine”, a afirmat el. „Prin trimisul vostru, adresez salutul meu frătesc și respectuos Patriarhului Pavel (patriarhul Bisericii Ortodoxe Sârbe), a mai declarat el, înainte de a-și exprima dorința ca poporul sârb să poată rămâne fidel tradițiilor creștine.” Delegația ortodoxă sârbă, compusă din mai mulți preoți ai diocezei Sabac-Valjevo împreună cu conducătorul lor, episcopul, a fost însoțită de arhiepiscopul catolic vicar al Belgradului, Stanislav Hocevar. (SOP, sept.- oct. 2000)

Turcia - conferință mondială a tineretului ortodox

Din 18 până în 25 iunie a.c. s-a desfășurat la Istanbul, o conferință mondială a tineretului ortodox, organizată de patriarhul ecumenic Bartolomeu I, pentru a sărbători două milenii de la nașterea lui Hristos. Această întâlnire, care a avut ca temă „Tinerii în Biserica celui de-al treilea mileniu”, a reunit mai mult de 500 de participanți, dintre care mulți reprezentanți ai episcopilor Patriarhiei Ecumenice din Grecia, Turcia, Europa de Vest, America de Nord, America Latină și Asia de Sud-Est, precum și reprezentanții Bisericilor ortodoxe teritoriale. Au mai fost, de asemenea, reprezentanți 10 mănăstiri, 20 de școli de teologie, mai multe organizații internaționale (KEK, COE, Syndesmos). Ceremonia Sfintei Liturghii, condusă de patriarhul ecumenic Bartolomeu I, în biserica Sfintei Treimi, a marcat deschiderea conferinței. A fost săvârșită, de asemenea, o liturghie la finalul lucrărilor, la catedrala Sfântul Gheorghe din cartierul Phanar. Sesiunile plene s-au desfășurat sub conducerea mitropolitului Gennadios (Limouris), în prezența aproape permanentă a patriarhului Bartolomeu I. Doisprezece ședințe plene au figurat în program cu teme ca :”Tinerii, preoția și vocația monastică”, „Orientarea profesională a tinerilor”, „Sida și drogurile”, „Tinerii și problema limbajului în Biserică”, „Dragoste, căsătorie, sexualitate”, „omajul, sursă de teamă pentru tineri”, „Război și pace, o neliniște pentru viitor”, „Problemele în ecologie, o provocare lansată tineretului”, „Tinerii în diaspora ortodoxă”. Dintre subiectele abordate, unele au ridicat mai mult interes decât altele. În cadrul dezbaterilor asupra unor chestiuni ale vieții bisericești în țările, în care Ortodoxia nu este tradițional înrădăcinată, au fost angajate discuții realment pasionante, uneori deranjante, toate punând însă în evidență, profunzimea atașamentului

fată de Biserică a tinerilor prezenti, precum și dorința de a vedea Biserica evoluând în pas cu timpul, mai ales în chestiuni precum nationalismul, limbajul liturgic, organizarea canonică a diasporei. Mai mulți participanți și-au exprimat dorința ca reflecția (asupra acestor probleme) să nu se oprească aici, dorind ca această conferință mondială a tinerilor ortodocși, organizată de către Biserica Constantinopolului, să nu fie decât prima dintr-o lungă serie ce vor urma. (SOP, sept.- oct. 2000)

Bruxelles - Congresul Ortodox din Belgia aflat la a treia editie

Al treilea congres ortodox din Belgia a avut loc între 27 și 30 octombrie a.c., la Blankenberge, aproape de Ostende, tema generală fiind: "Liturgia pentru viața lumii". Prezidat de către mitropolitul Panteleimon, episcopul diecezei Patriarhiei ecumenice din Belgia, înconjurat de mulți alți episcopi, atât belgieni cât și din alte țări limitrofe, acest congres, organizat cu ocazia celor două milenii de creștinism, a reunit mulți ortodocși clerici și laici, nu numai din Belgia ci și din întreaga Europă occidentală. „Este un congres al tuturor ortodocșilor din Belgia, pentru ortodocșii belgieni, chiar și pentru cei ce trăiesc în țările limitrofe”, au subliniat membrii comitetului de organizare, constituit din 20 de responsabili belgieni ortodocși, aparținând diferitelor jurisdicții ortodoxe prezente în această țară. Punctul culminant a fost liturgia euharistică din duminica zilei de 29 octombrie a.c.. Primul congres al Bisericii Ortodoxe din Belgia a fost ținut în 1972 și a avut loc la abazia Saint Trudo din Male, aproape de Bruges. Al doilea congres s-a organizat în 1977, la Natoye în Wallonia.

Pe durata celor două zile, 4 comunicări susținute în ședințe plenare au propus dezbaterile următoarelor subiecte: "Este timpul de a ne ruga lui Dumnezeu: dumnezeiasca Liturgie ca cerul pe pământ", susținută de episcopul Kallistos (Ware) (Oxford, Marea Britanie); "A da un suflet Europei" al părintelui Basil (Goudikakis) (mănăstirea Iviron, Muntele Athos, Grecia); "Liturgia, sursă de sfințenie" – sora Madeleine (mănăstirea Maldon, Marea Britanie); „Liturgia – Pastele credincioșilor” de Dominique Verbeke, inspector în învățământul confesional ortodox din Belgia și diacon la parohia din Gard. Discursul de închidere a fost o sinteză a lucrărilor fiind susținut de Christos Yannaras, filosof și teolog grec, profesor la Institutul de Științe Politice din Atena. Numeroase „atelier

de studiu” au fost organizate pe marginea conferințelor plenare și au permis aprofundarea reflecției, în grupuri reduse, pe marginea unor subiecte ca: „sacerdotiul regal”, „muzica liturgică”, „pregătirea credincioșilor pentru liturghia euharistică”, „chestiunile bioetice în lumina liturghiei”, „taina altarului și a fratelui”, „întrebările adresate Bisericii de către tineri”.

„Pentru ce motiv organizăm un congres ortodox în Belgia? Pentru a manifesta și afirma unitatea și comuniunea tuturor ortodocșilor din țara noastră”, a afirmat Serviciului de presă ortodox, părintele Athenagoras Peckstadt, care coordonează grupul de organizare a congresului. Congresul este o ocazie excepțională și valoroasă pentru a ne apropia unul de celălalt pe durata câtorva zile, pentru a manifesta în mijocul nostru „unitatea în diversitate”. Acest congres este, de asemenea, ocazia de a învăța să ne cunoaștem mai bine și de a ne îmbogăți spiritual” – a adăugat el. **(SOP, sept.- oct. 2000)**

(Traducere de stud. Mihaela Moca)

RECENZII

I.P.S. Damaschinos Papandreu, *Sfântul si Marele Sinod al Ortodoxiei: tematică si lucrări pregătitoare* (Editura Trinitas, Iasi, 1998)

Convocarea unui viitor Sfânt si Mare Sinod al Ortodoxiei a preocupat si preocupă în mod deosebit în ultima vreme Biserica noastră Ortodoxă. Aceasta pentru Biserica Ortodoxă este Biserica Sfintelor Sinoade Ecumenice din primul mileniu crestin, sinodalitatea fiind fundamentul istoric al Bisericii drept măritoare.

De curând a fost tradus în românește de preotul Nicolae Dascălu si publicat la editura Trinitas (Iasi) volumul „Sfântul si Marele Sinod al Ortodoxiei: Tematică si Lucrări pregătitoare, aparținând secretarului pentru pregătirea acestui for suprem al Bisericii I.P.S. mitropolitul Damaskinos al Elvetiei.

Beneficiind de o prefață semnată de I.P.S. Daniel, mitropolitul Moldovei, Sucevei si al Bucovinei, lucrarea este structurată în mai multe paragrafe, încercând să surprindă cele mai arzătoare probleme care frământă Biserica noastră si merită să stea pe agenda de lucru al Sfântului si Marelui Sinod al ortodoxiei.

Lucrarea debutează cu înfățișarea „Raportului privind pregătirea Sfântului Sinod” (p. 35) si continuă cu prezentarea comunicatelor celor 3 mari sedinte presinodale (Chambesy 1976), Chambesy 1982, Chambesy 1982, Chambesy 1986, precum si tematica rămasă pe ordinea de zi posterioară acestor întruniri. Citind cu atentie volumul, oricine își dă seama de acrivia necesară, unei asemenea abordări a problemelor de doctrină, viață si trăire liturgică sau de natură canonică cu care este confruntată Biserica în prezent si în perspectivă.

Dintre multe altele, plenul sedintelor presinodale s-a oprit la acele aspecte pe care le-a considerat de maximă importantă si activitate si anume:.

Importanta Postului si respectare lui astăzi, (p. 94-99). În concluziile acestui paragraf este vorba de aplicarea principiului iconomiei milostive în privinta postului, în caz de boală trupească, de imperioasă necesitate... după judecata si grija pastorală a corpului episcopal din Bisericile locale (p. 98).

Următoarele patru paragrafe abordează subiecte la fel de incitante si de actuale: Amintim dintre acestea:

„Relatiile Bisericilor Ortodoxe cu lumea creștină” (p. 100-109). Sunt pertinent tratate în acest capitol dialogurile Bisericii Ortodoxe cu celelalte mari Biserici si confesiuni creștine: Dialogul cu anglicanii, cu vechii catolici, cu Bisericile vechi Orientale, cu Biserica Romano-Catolică, cu luteranii si reformatii etc.

Un capitol important este consacrat temei „Ortodoxia si miscarea ecumenică” implicarea Bisericii Ortodoxe în miscarea ecumenică constituie de asemenea o problemă deosebită secundată însă de un discernământ pe măsură: „Biserica Ortodoxă, prin participarea ei la dialogul teologic multilateral, desfășurat în cadrul comisiei „Credință si Constitutie” trebuie să găsească mijloacele de coordonare a efortului, îndeosebi în ceea ce privește criteriile eclesiologice ale participării ei în cadrul acestui dialog multilateral”.

Dimensiunea socială a Bisericii este bine pusă în lumină prin teme înscrise de la început pe ordinea de zi a Sfântului si Marelui Sinod: „Contributia Bisericii Ortodoxe la realizarea păcii, dreptății, libertății, frățietății si iubirii între popoare si la înlăturarea discriminărilor sociale (p. 117-132). Sunt analizate în acest paragraf din punct de vedere ortodox valori perene umanității întregi, care se cuvin într-adevăr ocrotite si apărute cu orice pret: persoana umană, fundament al păcii, p. 118, valoarea libertății umane (p. 120) pacea si dreptatea (p. 123), pacea ca respingere a războiului (p. 125) etc.

Revenind la probleme mai aproape de convocarea celui mai înalt for de conducere al Bisericii, volumul prezintă în continuare „Regulamentul Conferintelor panortodoxe presinodale” (p. 133, p. 138) mai precis problemele care tin de convocarea sinodului (tematică, alcătuire, sedinte, secretar, aprobarea textelor, adaptarea deciziilor etc. Volumul prezintă apoi documentul elaborat de Comisia pregătitoare din 13 noiembrie 1993 referitor la „Diaspora Ortodoxă” si se încheie cu o temă canonică mult discutată astăzi: „Autocefalia si modul de proclamare a ei” (p. 173).

Producerea și publicarea volumului „Sfântul și Marele Sinod al Ortodoxiei: tematică și lucrări pregătitoare” este importantă și mult folositoare atât clericilor cât și credincioșilor”. El contribuie la familiarizarea credincioșilor noștri cu problematica Sinodului, la familiarizarea lor cu preocupările comune de astăzi ale bisericilor ortodoxe locale, înțelegând astfel mai mult că Ortodoxia trece dincolo de limitele notiunilor și regiunilor geografice, fiind taina iubirii lui Dumnezeu, pentru toți oamenii și pentru toate popoarele. Pe de altă parte, lectura volumului inspiră argumentele, principiile și metodele proprii ortodoxiei în promovarea ecumenismului la nivel local, în relațiile cu celelalte biserici și confesiuni cu care slujitorii Bisericii noastre strămoșești intră în mod inevitabil în contact.

(Pr. lect. dr. Dumitru Moca)

Antologie din Scrierile Părintilor Latini - traducere din limba latină de Prof. Vasile Goras, editie îngrijită de Pr.Prof. Dr.Ștefan Alexe, București, Editura Anastasia, 2000, 208 p.

Apărută cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Nicolae Corneanu, Mitropolit al Banatului, **Antologia din Scrierile Părintilor Latini** se înscrie în efortul general de întâlnire cu Părintii Bisericii propus de colecția „Luminătorii Lumii” a prestigioasei edituri, Anastasia. Antologia e tradusă din limba latină de Vasile Goras, fost profesor de limba latină, elină și română la liceul „Nicolae Bălcescu” din Brăila, traducere făcută după editia întocmită la Paris în 1898 de Fr. Dobner.

Alcătuită inițial pentru elevii de liceu cu văditul scop de a-i familiariza atât cu scrierile Părintilor Latini ai Bisericii, dar mai ales vizând însusirea și desăvârșirea unor precepte și învățături creștine cu conținut moral, lucrarea de față cuprinde o colecție de scrieri din operele a șapte teologi creștini de limbă latină :Sf. Ciprian de Cartagina (+ 14 septembrie 256), Lactantiu, Fericițul Ieronim (+ 420), Sfântul Ambrozie al Milanului, Fericițul Augustin (+ 430), Sfântul Paulin de Nola (+ 431), Ennodius, episcop de

Pavia.

Astfel Sfântul Ambrozie al Milanului (+ 397) este prezent în această antologie cu o omilie intitulată „Despre păsări”, și cu alte două lucrări predicatoriale „Contra bogatilor răi” și „Contra cămătarilor”. Descriind viața și obiceiurile păsărilor, asemănările și deosebiriile dintre ele, Sfântul Ambrozie dorește să tragă foloase duhovnicești îndemnând pe oameni la smerenie, la ascultare, la fidelitate, la muncă, la o nouă viață. Cunoasterea și observarea comportamentului păsărilor aduce foloase spirituale deoarece „micile păsări nu uită să cânte pe Creator, seara și dimineata. Câți oameni ar trebui să rosească pentru purtarea lor! Câți uită să laude seara și dimineata pe Cel ce i-a creat!” (p. 59). Predica rostită împotriva bogatilor răi și cea „Contra cămătarilor” atrag atenția asupra pericolului izolării sufletului omenesc în sărăcia bogățiilor vremelnice, în lipsa puterii și dragostei de a împărtăși și a te împărtăși din fericirea celuilalt : „Dumnezeu a făcut pământul pentru toți și bogati și săraci! De unde numai pentru voi, cei bogati, dreptul de a vi-l însuși? Natura nu cunoaște bogati: toți ne năstem săraci. Nu ne năstem nici unul cu haine pe noi, nici cu aur și argint. Ci goi iesim la lumină, toți deopotrivă având nevoie de pâine, cămasă, apă; și tot goi ne primește până la urmă pământul din care ne-am născut; nici nu închidem în sicriu, cu noi, moșia: câțiva bulgări de tărână sunt de ajuns ti pentru sărac și pentru bogat; Natura nu știe să facă deosebire nici când ne năstem nici când ne sfârșim...pasărea, că-i pasăre, și tot se alătură de alte păsări...numai tu izgonesti de lângă tine pe semenul tău, deși aceeași soartă vă stăpânește. Înconjuri palatul tău cu un brat de mare, îți întinzi pământurile, numai ca să nu ai vecin (p. 156).Referirile la patimile și nelegiuirile ce se nasc în locul în care bogăția este rău întrebuintată, sunt întărite de exemple scripturistice precum regele Ahab și via lui Nabot, pilda bogatului căruia i-a rodit tarina, a bogatului nemilosiv și a săracului Lazăr, în care vedem pedepsele pe care le primesc cei ce nu au înțeles adevăratul sens al bogăției : „cel bogat în credință, bogat este la Dumnezeu. Sunt oameni săraci dar care au de toate, precum și oameni bogati, dar cărora le lipsesc toate... fii darnic cu cel sărac și Dumnezeu va fi datornicul. Cine dă săracului îl împrumută pe Dumnezeu.” (p.172)

Scriitorul bisericesc Lactantiu (+317), mare retor și primul sistematizator latin al teologiei creștine supranumit „Ciceronele creștin” datorită faptului că modelul său literar a fost Cicero, este prezent în această antologie prin opera sa „Despre lucrarea lui Dumnezeu”, alcătuită în

jurul anului 303-304 și adresată lui Demetrian, cu scopul de a arăta înțelepciunea lui Dumnezeu în actul creării omului, armonia ce domnește între suflet și trupul aplecat spre făptuirea virtuții: „El, [Dumnezeu] l-a legat pe om de sfîntenia virtuții, prin care să poată dobîndi viața... Dacă omul nu se înjosește, dacă nu trădează credința și devotiunea sa, iată fericitul, iată-l într-un cuvînt, asemenea lui Dumnezeu. Gresește cine cunoaște doar după trup că are în față un om. Corpul acesta de nimic și mic, cu care suntem îmbrăcați, nu este decât un învelis: omul însuși nu-l putem nici atinge, nici privi, nici înțelege sau îmbrățișa, fiindcă stă ascuns sub ceea ce vedem. Dacă acest om a fost în viața lui datat patimilor și lipsit de voință mai mult decât poate îngădui rațiunea, dacă a disprețuit virtutea și s-a datat poftelor trupului său, atunci cade; dacă, însă, așa cum se cuvine, și-a apărât ființa lui dreaptă, statornic, în oricîm moment, dacă n-a fost sclav pămîntului - pe care-l calci și îl înfrîngi -, atunci i se va cuveni viața vesnică” (p.108).

Alcătuitorul antologiei preferă adîncirea problematicii antropologice sub aspectul luptei spirituale pe care creștinul trebuie să o ducă pentru dobîndirea virtuții, alegînd tratatul Fericitului Ieronim „Despre robirea noastră prin simțuri”.

Mare părinte al Bisericii și unul din cei mai străluciți scriitori ai vremii sale, tovarăș și coleg cu Rufin (+411) cel care a tradus opera lui Origen în limba latină, admirator al exegezilor Sfîntului Grigorie de Nazianz (+389/390) și prieten cu Sfîntul Grigorie de Nyssa (+ 394/395), traducător al Sfintei Scripturi în limba latină (Vulgata), Fericitul Ieronim (+ 30 septembrie 420), învată pornind de la propriul său exemplu despre felul cum omul își poate păstra libertatea spiritului practicînd adevărata asceză : „prin cele cinci simțuri, ca prin niste ferestre, viciile își fac intrarea către suflet. Metropola și cetățuia minții nu poate fi cucerită decât prin portile ei, prin care armata dusmană dă năvală” (p.109). Dar lupta împotriva acestor atacuri este întărită de dobîndirea harului lui Dumnezeu prin rugăciunea noastră și prin urmarea unor exemple din filosofia păgînă sau chiar sfaturi date de unii medici, toate menite să convingă de necesitatea acestui efort chiar și pentru păgîni : „... căci cei ce nu respectă sărăcia Apostolilor și suferința purtării Crucii n-o cunosc dar o disprețuiesc, să cunoască și să imite măcar stăpînirea de sine a păgînilor” (p. 118)

Din cadrul unei Antologii a scrierilor Părintilor Latini este imposibil să lipsească unul din cei mai profunzi și mai fecunzi scriitori latini ai creștinismului patristic, episcopul de Hippo-Regius, Fericitul Augustin

(+430). Prezenta antologie adună trei fragmente din vasta operă augustiniană : „Filosofii păgâni si creștinismul”, „Despre artele plastice”, si „Cum trebuie să primim laudele”. Centrate în jurul ideii de trăire a învățaturii creștine , fragmentele prezentate caută să prezinte atât doctrina filosofilor păgâni însetati de cunoastere si adevăr, cât si necesitatea asumării din partea creștinilor în viața lor a adevărilor propovăduite de Biserica : „dacă azi s-ar predica de către preoti cu aceeasi ardoare apostolică învățăturile predicate de Sfinții Apostoli si dacă lumea [creștină] ar înțelege aceasta si ar duce o viață si mai curată si mai sfântă, atunci n-ar mai exista nici o îndreptățire pentru păgâni si nici pentru cei slabi în credință de a mai acorda vreun credit păgânismului , cultul idolilor fiind căzut în fața cultului Adevăratului Dumnezeu” (p. 126). Scrisoarea către Darius „Cum trebuie să primim laudele” poartă măsura unei vieti trăită după Evanghelie : „să nu punem scopul acțiunii noastre drepte în lauda din partea oamenilor si totusi să căutăm lauda din partea oamenilor în interesul însusi al oamenilor” (p. 149).

Scrisoarea Sfântului Paulin de Nola (+ 431) către sfântul si pe drept venerabilul, prea iubitul Amandus, privind „Harul si mântuirea”, abordează probleme de ordin hristologic referitoare la motivele Întrupării Mântuitorului Iisus Hristos, la chenoza Fiului lui Dumnezeu „mijlocitor între divin si uman...Cel ce ne trage pe noi dinspre stânga, adică dinspre păcat si moarte; si tot asa dinspre dreapta, adică dinspre trufie, si prin smerenie, ne îndeamnă să tinem calea de mijloc, calea de mântuire, nu cu ochii în jos ca vitele, si nici cu ochii în sus ca atoateștiutorii, ci consimțind la smerenie” (p.132) . A doua scrisoare prezentată este adresată lui Suplicinus Sever, făcându-se referire exactă la modul minunat în care a fost desoperită Crucea pe care Mântuitorul a suferit moarte pentru mântuirea lumii.

Sfântul Ciprian de Cartagina (+ 258), episcop martir si scriitor de mare valoare teologică, abordează problema răbdării în cadrul progresului duhovnicesc, în predica prezentată „Despre folosul răbdării” : „noi, care urmăm înțelepciunea nu prin haină ci prin adevăr, noi care cunoastem ce este virtutea si nu trufia, care nu rostim vorbe mari dar trăim cle mari, ca slujitori si închinători ai lui Dumnezeu, practicăm răbdarea în supunere duhovnicească, asa cum o învățăm la slujbele divine. Virtutea aceasta ne este nouă comună cu Dumnezeu. De aici începe răbdarea, de aici strălucirea si demnitatea își iau obârșia. Originea si măretia răbdării de la

Dumnezeu Cel răbdător porneste” (p. 190)

În această ordine teologică a răbdării se înscrie și fragmentul „Despre răbdarea și mărinimia lui Epifan” al episcopului de Pavia, Ennodius (+521), în care se relatează discernământul și răbdarea de care a dat dovadă diaconul Epifan aflat într-o situație tensionată cu ocazia unui proces în care reprezenta Biserica : „el a iertat, căci n-a urmărit slava desartă, dar n-a trădat nici împlinirea sfintei lui datorii.” (p.208)

Având o introducere destul de amplă (p.9-58), semnată de Pr. ^aerban Simpetru, precum și o prefață a Pr.Prof. Dr. ^atefan C. Alexe, această Antologie din scrierile Părinților Latini tradusă acum în românește, trebuie primită „cu inimă deschisă, cu bunăvoință și cu răbdare...pentru ca aceste pagini patristice să devină izvor de lumină, de bucurie și de edificare spirituală” (p.7) pentru fiecare din iubitorii literaturii patristice.

(Pr. asist. Călin Dragos)

Andreas Müller, *Humanistisch geprägte Reformation an der Grenze von östlichem und Westlichem Christentum. Valentin Wagners griechischer Katechismus von 1550, Mandelbachtal - Cambridge, 2000, 385 p.*

Andreas Müller, asistent la catedra de istorie bisericească a Facultății de Teologie Evanghelică din cadrul Universității de stat din München, tratează în lucrarea mai sus menționată, începuturile reformei protestante, cu accente umaniste, în Transilvania, la granița dintre creștinismul răsăritean și apusean, din perspectiva unui catehism protestant publicat la Brașov în anul 1544.

După ce, într-o primă parte a lucrării, sunt enunțate amănunte biografice privitoare la personalitatea și activitatea teologică a lui Valentin Wagner, autorul catehismului menționat, în a doua parte sunt prezentate istoria politică a Transilvaniei și situația ortodoxiei răsăritene sud-est-europene, în secolul al XVI-lea, cu indicii particulare privitoare la grecii

ortodocsi din Brasov si la rolul acestora în ortodoxia românească în această perioadă, la românii ortodocsi din Transilvania, si la sud-estul european, ca spatiu al întâlnirii bisericești dintre Răsăritul si Apusul creștin.

Prezentarea si analiza complexă a catehismului lui Wagner, tipărit în anul 1544, la Brasov, (editii critice, izvoare, exemplare cunoscute si altele necunoscute, descoperite în arhivele marilor biblioteci din lume, textul propriu-zis, limba si stilul utilizate, gravurile care înfrumusețează paginile cărții, structurarea textului în cinci părți distincte, folosirea tehnicii dialogului de către reprezentantii umanisti ai reformei protestante, în secolul al XVI-lea, utilizarea a numeroase citate din scriitorii creștini, si chiar filozofii antici) sunt întreprinse într-o parte separată a lucrării. Urmează apoi, o analizare a teologiei lui Wagner expusă în catehismul său, în contextul reformei protestante si al ortodoxiei răsăritene, iar în final, concluziile, la care autorul ajunge în urma cercetărilor întreprinse.

Pornind de la analiza istorică critică a catehismului mentionat, autorul reuseste să propună cititorului o imagine complexă, de ansamblu, a contextului politic, social, cultural si confesional înregistrat în prima jumătate a secolului al XVI-lea, în Transilvania. Lucrarea propune o nouă abordare științifică-critică a fenomenului reformei protestante în Transilvania în secolul al XVI-lea. Începuturile luteranismului în acest principat, au constituit un fenomen, la origine, orășenesc, fiind răspândit mai ales în orasele săsești din sudul Transilvaniei, prin intermediul consiliilor orășenesti, din care făceau parte si promotorii noii confesiuni. Contextul politic, în care reforma protestantă a pătruns în Transilvania, marchează trecerea principatului sub dominatie otomană. Victoria otomană si extinderea dominatiei sale si în Transilvania si Ungaria a fost înțeleasă de umanistii si protestantii sasi din Transilvania si ca un semn al mâniei lui Dumnezeu asupra creștinilor. Singura cale de împăcare cu Dumnezeu, si de rezistență spirituală în fata pericolului otoman, era, în viziunea lor, reconsiderarea vietii bisericești a creștinilor, mai ales din perspectiva protestantismului. Se aveau în vedere, desigur, atât elementele caracteristice bisericești ale catolicilor cât si cele ale ortodocsilor. Pe de altă parte însă, se constată si reliefaarea unor aspecte pozitive, determinate de noua dominatie otomană în Transilvania, care au facilitat în mai mare măsură, pătrunderea protestantismului decât dominatia anterioară a catolicilor maghiari. Există în lucrările umanistilor protestanti chiar si unele referiri la integritatea etică turcească în comparatie cu evlavia exterioară, lipsită uneori de

continut interior, a creștinilor.

Reforma protestantă a fost de asemenea, orientată pedagogic în Transilvania. A fost promovată de profesori cu o solidă formare intelectuală umanistă. Așa se explică și folosirea, în catehismul lui Valentin Wagner, a numeroase texte aparținând nu numai scriitorilor sau chiar părinților bisericești răsăriteni, dar chiar și unor filozofi antici păgâni.

Este semnificativ de reținut faptul că acest catehism luteran (Brasov -1544), apropiat prin conținutul său, mai ales de orientarea teologică wittenbergiană, impusă de Melancton, s-a adresat și ortodocșilor, care trăiau la acea dată în sudul Transilvaniei. În contextul pericolului otoman, a existat chiar și în țările germane, conștiința necesității unității creștinilor. Așa cum scria Melancton, la 15 septembrie 1559 patriarhului ecumenic Ioasaf, luteranii se considerau uniți cu ortodocșii răsăriteni în adevărata credință, urmărind însă, promovarea în rândul acestora a “învățăturii curate a Evangheliei” (p.320), căutând să le facă cunoscută teologia protestantă. “S-a putea vorbi în acest caz, probabil, de propagandă religioasă, care însă în conștiința reformatorilor, nu a fost determinată de intenția de a câștiga unii creștini dintr-o anumită Biserică pentru o altă Biserică, ei considerându-se membri ai unei singure Biserici. Dacă creștinii ortodocși răsăriteni s-ar fi deschis mai mult “învățăturii curate a Evangheliei”, s-ar fi ajuns faptic, totuși la prozelitism” (p.321).

Andreas Müller expune motivele pentru care acest catehism nu a avut ecou în rândul ortodocșilor, chiar dacă s-a urmărit oarecum, ocolirea punctelor evidente de diferență teologică dintre cele două confesiuni, sau menajarea lor. Mai întâi, limba, în care a fost scris acest catehism, a fost o limbă greacă arhaică, apropiată de cea clasică, care nu mai era în uz la acea dată, ea fiind înțeleasă doar de intelectualii cu adevărat preocupați de studierea limbilor clasice. Preoții ortodocși sau negustorii greci ortodocși prezenți în Brasov nu cunoșteau această limbă. Folosirea tehnicii dialogului, ca metodă de abordare a unor învățături catehetice, a constituit de asemenea, ceva absolut străin ortodocșilor din Transilvania, chiar dacă această tehnică dialogică a fost folosită deja în scrierile patristice răsăritene și chiar în unele lucrări ortodoxe contemporane, scrise la Constantinopol. În catehismul său, Wagner nu a folosit mărturisirea de credință niceo-constantinopolitană, ci așa numitul “Apostolicum”, care e adevărat, nu conține pe Filioque. Mărturisirea apostolică de credință era însă, de asemenea străină ortodocșilor din Transilvania. Modul de percepție a

învătăturii de credință din partea românilor și grecilor ortodocși care locuiau în orașul Brașov și în împrejurimile sale nu a fost luat suficient în considerare de către autorul catehismului.

Prezentând aici, rezumativ, doar câteva idei călăuzitoare ale cărții mai sus menționate, intenționăm să anunțăm astfel cu bucurie, publicarea recentă a unei noi lucrări care are ca subiect, un moment cu conotații esențiale pentru istoria bisericească a Transilvaniei: reforma protestantă cu toate efectele ei pozitive și negative asupra vieții bisericești a românilor ortodocși din acest principat românesc autonom, aflat la acea dată sub dominație otomană. Interesul străinilor pentru istoria Transilvaniei și abordarea științifică, lipsită de accente confesionaliste, a unei perioade de ample confluente culturale, politice și bisericești, le salutăm cu entuziasm, alăturându-ne lor.

Diacon Mihai Săsăujan

